

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA

Departamento de Ciencias Políticas y de la Administración I



**LA CIUDADANÍA EN LA TEORÍA POLÍTICA
CONTEMPORÁNEA: MODELOS PROPUESTOS Y SU
DEBATE**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

María Benita Benítez Romero

Bajo la dirección del doctor

Juan Maldonado Gago

Madrid, 2004

ISBN: 84-669-2631-3

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS POLÍTICAS Y DE LA ADMINISTRACIÓN I

TESIS DOCTORAL:

LA CIUDADANÍA EN LA TEORÍA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA:
MODELOS PROPUESTOS Y SU DEBATE.

DIRECTOR DE LA TESIS: D. JUAN MALDONADO GAGO.
Alumna: M^a BENITA BENÉITEZ ROMERO.

MAYO, 2004.

ÍNDICE.	
Agradecimientos.	5
Introducción.	7
1. Conceptos políticos y formación de modelos en teoría política.	
La especificidad de la ciudadanía.	11
2. Modelos precedentes de ciudadanía.	19
2.1. La ciudadanía de las ciudades-estado de la antigüedad.	19
I. Las ciudades-estado de Grecia y Roma.	22
II. Esparta.	23
1. La constitución y las instituciones políticas de Esparta.	24
2. La ciudadanía en Esparta.	28
III. Atenas.	34
1. La constitución y las instituciones políticas de Atenas.	37
2. La ciudadanía en Atenas.	58
IV. Roma.	62
1. La constitución y las instituciones políticas de Roma.	64
2. La ciudadanía en Roma.	74
V. El modelo de ciudadanía de las ciudades-estado de la antigüedad.	78
Sinopsis del modelo 2.1: La ciudadanía de las ciudades-estado de la antigüedad.	83
2.2. La ciudadanía de las ciudades-repúblicas italianas.	85
I. Las ciudades-repúblicas italianas.	90
II. La constitución e instituciones políticas de Venecia y Florencia.	96
III. El pensamiento cívico en Italia.	107
IV. Las características principales de la ciudadanía en las ciudades-repúblicas italianas.	112
V. El modelo de ciudadanía de las ciudades-repúblicas italianas.	119
Sinopsis del modelo 2.2: La ciudadanía de las ciudades-repúblicas italianas.	121

3. Modelos contemporáneos de ciudadanía.	124
3.1. Ciudadanía Liberal.	125
I. La justicia como equidad de una sociedad bien ordenada.	129
1. La posición original.	130
2. Los principios de la “justicia como equidad”	135
II. La concepción política de la persona.	143
III. El modelo de ciudadanía liberal.	152
Sinopsis del modelo 3.1: La ciudadanía liberal.	158
3.2. Ciudadanía Libertaria.	159
I. La formación del Estado mínimo.	161
1. Del Estado de naturaleza al Estado mínimo.	162
2. El marco libertario para las utopías.	171
II. La concepción de la persona como cliente.	177
III. El modelo de ciudadanía libertaria.	185
Sinopsis del modelo 3.2: La ciudadanía libertaria.	187
3.3. Ciudadanía Republicana.	189
I. La acción comunicativa y el mundo de la vida.	193
II. La teoría discursiva del derecho.	200
III. La política deliberativa.	208
IV. La reconstrucción normativa de la ciudadanía.	212
1. El sistema de los derechos.	212
2. Los principios del Estado de derecho.	218
V. El modelo de ciudadanía republicana.	221
Sinopsis del modelo 3.3: La ciudadanía republicana.	225
3.4. Ciudadanía Comunitaria.	227
I. La articulación moral e histórica de la identidad moderna.	231
1. La identidad y el bien.	234
2. Las facetas de la identidad moderna.	237

II. La Comunidad como elemento de la identidad.	243
III. La ciudadanía en una sociedad multicultural.	250
IV. El modelo de ciudadanía comunitaria.	256
Sinopsis del modelo 3.4: La ciudadanía comunitaria.	261
4. Resultados: El debate sobre la ciudadanía.	264
- Justicia procedimental versus justicia sustantiva.	265
- La autonomía privada y la autonomía pública del ciudadano.	272
- La política de la neutralidad versus la política de la diferencia.	277
- La ciudadanía social.	282
Conclusiones.	287
Bibliografía.	294
Bibliografía básica.	294
Bibliografía complementaria.	299

Agradecimientos.

He tardado mucho tiempo en realizar esta investigación. El motivo, mi trabajo en la universidad, y la dificultad que todo conocimiento tiene de encontrar la manera de expresarlo. Esperando que el esfuerzo personal que contiene se corresponda con su resultado; antes de presentarlo, debo agradecer la ayuda que muchas personas me han prestado durante su realización.

La profesión académica necesita de colaboración, apoyo y mucha empatía, yo he gozado de todo ello con gran magnificencia. Ahora debo recordar y reconocer el aliento y ayuda del que he estado rodeada durante la elaboración de este trabajo. En primer lugar debo recordar la bondad de tres personas que ya no se encuentra aquí, pero que me han acompañado durante toda su realización: Juan Blanco, y Constancio y Visitación Valbuena, espero poder ser leal a vuestro ejemplo. Mi familia, amigos, y compañeros de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid han contribuido a que pueda finalmente presentar estos modelos de ciudadanía con los que he ido creciendo poco a poco. Mis padres -Heliodoro y Benita- y hermanos -Angelines, Puri, y Dorín- me han demostrado su cariño y paciencia durante todas las difíciles etapas que suponen la realización de una tesis doctoral. Las constantes conversaciones con la prof. Consuelo Laiz la han enriquecido y ordenado. Las caricias y consejos de los profs. José M^a Ordóñez, Almudena Bergareche y Carmen Ninou siempre fueron necesarios. Debo también agradecer la amistad y compañerismo de los profesores de los departamentos de Ciencia Política y de la Administración de la Facultad de Ciencias Políticas y

Sociología de la Universidad Complutense de Madrid: Esther del Campo, Juan Carlos Cuevas Lanchares, Ramón Cotarelo, Paloma Román, Jaime Ferri, Juan Carlos Monedero, Raúl Aguilera, Miguel Ángel Ruiz de Azúa, José Vicente Gómez Rivas, Blanca Olías, Jorge Crespo, Javier Roíz, Félix Herrador, Manuel Sánchez de Dios, Carolina Bescansa, y un largo etcétera. La complicidad intelectual que he disfrutado durante años en los seminarios de filosofía tienen mucho que ver con este trabajo, gracias Guadalupe. Y finalmente, debo agradecer la ayuda constante del prof. Juan Maldonado, director de esta tesis. Su comprensión, instrucciones, discusiones e ideas han ido mejorando el resultado final de ésta investigación.

INTRODUCCIÓN.

Este trabajo configura, teniendo como referencia la teoría política contemporánea, cuatro modelos de ciudadanía. Para ello, se utiliza principalmente las propuestas políticas generales de cuatro importantes científicos sociales: John Rawls para la ciudadanía liberal, Robert Nozick para la ciudadanía libertaria, Jürgen Habermas para la ciudadanía republicana, y Charles Taylor para la ciudadanía comunitaria. Las propuestas morales, políticas y jurídicas de estos pensadores delimitan modelos ciudadanos con diferentes elementos y características; pudiéndose incluso establecer el principio básico que cada modelo ciudadano contiene: El modelo liberal considera la ciudadanía como un status de iguales libertades básicas; para el modelo libertario el ciudadano sólo es el cliente de un Estado mínimo; los derechos políticos de comunicación y participación política - libertades positivas-, son los derechos que configuran el status de ciudadano del modelo republicano, posibilitándose así, de nuevo, el papel activo del ciudadano; y finalmente, el reconocimiento e igual valor de las diferentes identidades individuales y colectivas de los miembros de la comunidad política son necesarios para una ciudadanía comunitaria.

Cada una de estas propuestas teóricas generales, y por tanto, cada modelo de ciudadanía contemporánea tienen sus fundamentos en la filosofía política clásica y moderna. La concepción política de la justicia como equidad -teoría liberal- recoge en su propuesta las teorías políticas contractuales de Locke, Rousseau y Kant, además de un

«principio aristotélico»¹ que eleva la vida social del individuo. La justificación de un Estado mínimo y de la libertad de las personas -teoría libertaria-, se fundamenta en el estado de naturaleza y los derechos naturales de propiedad que propuso en su momento John Locke, y en la propuesta moral kantiana de persona. El republicanismo kantiano de la teoría de la acción comunicativa -teoría republicana- tiene como referencia la historia de la teoría sociológica de Kant a Marx, y, va a tomar como clásicos a Weber, Mead, Durkheim, y Parsons. Y finalmente, la identidad moral y política de la persona moderna -teoría comunitaria-, articula, como veremos, las fuentes morales de la persona desde sus orígenes en la filosofía platónica, pero considera vitales para la identidad política de la persona, las propuestas políticas de Rousseau y principalmente de Johann G. Herder. Este trabajo podría haber dedicado un capítulo introductorio al análisis de estos fundamentos teóricos, pero estas fuentes aparecen, como es lógico, en la configuración de cada modelo de ciudadanía contemporánea. En cambio, se ha optado por configurar dos modelos de ciudadanía precedentes donde aparecen por primera vez elementos y características que luego encontraremos en la ciudadanía contemporánea.

En las polis griegas se muestra por vez primera el papel activo del ciudadano, la democracia ateniense dejó un ideal democrático a la teoría política, el llamado por Max Weber, *homo politicus*; por su parte, la república romana considerará a la ciudadanía como un status jurídico de derechos y

¹ Las referencias de los fundamentos de cada propuesta irán apareciendo en el desarrollo de éste trabajo, pero no el principio aristotélico, vid. J. Rawls, "El principio aristotélico", en Rawls, J., *Teoría de la justicia*, México,

deberes; se muestra, por tanto, a pesar del trayecto que aún debe recorrerse, un ejemplo de ciudadanía republicana y liberal, respectivamente². El análisis de las ciudades-republicas medievales nos ayuda a detectar un cambio en los intereses -privados y/o públicos- que deben garantizar las organizaciones políticas. A pesar de una vuelta a la reivindicación del *vivere civile*, el burgués medieval va a disfrutar de una libertad personal que le inclina al desarrollo de la industria y del comercio, apareciendo una esfera privada donde los intereses económicos son los que la organización política debe fundamentalmente proteger, aparece así la faceta económica de la persona, que con el tiempo será su faceta social más importante; como veremos, se da el comienzo en la historia de Occidente del llamado por Max Weber, *homo oeconomicus*.

En este trabajo, por tanto, se delimitan claramente dos partes. Una de modelos de ciudadanía que se dieron en diferentes momentos de la historia política de Occidente, y otra, que configura los modelos de ciudadanía de la teoría política contemporánea. Antes de pasar a la exposición de este trabajo, debo aclarar dos cosas: Primero, el análisis completo de los modelos precedentes de ciudadanía debería incluir la configuración de la ciudadanía del momento de las revoluciones liberales (siglos XVII-XVIII), la complejidad del tema requería de un tratamiento específico y más

FCE, 1979, págs. 469-478.

² Esta tesis del inicio en Atenas y Roma de los dos modelos básicos de ciudadanía -republicano y liberal- es analizada por el historiador Pocock, vid. J. G. A. Pocock, "The ideal of citizenship since classical times", en Beiner, R. (ed.), *Theorizing Citizenship*, New York, State University of New York Press, 1995, págs. 29-52.

pormenorizado, por lo que constituye una de las posibles líneas de investigaciones en el futuro. Segundo, la necesidad que toda teoría política tiene de validarse en la práctica política y así proponer teorías realistas, se puede cubrir con la delimitación que en el capítulo cuarto se realiza sobre los temas que centran el debate teórico de la ciudadanía contemporánea.

1. Conceptos políticos y formación de modelos en teoría política. La especificidad de la ciudadanía.

La definición de un lenguaje conceptualizado, crítico, especializado y acumulativo, y la formación de modelos que sirvan para explicar la realidad política son dos de los procedimientos básicos de la ciencia política. La formación, tratamiento, y sistematización de conceptos es la primera tarea que deben realizar las ciencias sociales, «un concepto es expresión de un término, cuyos significados son declarados por definiciones, lo que se relaciona con referentes»³. La ciudadanía es una realidad política del mundo Occidental y siempre va a referirse a los miembros de una organización política. Pero los elementos definidores de esta condición política han variado, como veremos, en muchas ocasiones, en este trabajo se delimitan seis definiciones del concepto de ciudadanía, dos corresponden a dos realidades históricas: las ciudades-estado de la antigüedad y las ciudades-repúblicas medievales, y el resto corresponden a definiciones ideales que se enmarcan en las diferentes propuestas de la teoría política contemporánea: ciudadanía liberal, libertaria, republicana, y comunitaria. En todas ellas se encuentra una característica, podemos hablar de definición mínima: el ciudadano es el miembro de una organización política.

Pero la realidad que supone la ciudadanía, al igual que ocurre con la realidad política, requiere también de la construcción de modelos. Para conocer, y por tanto, explicar, estas realidades complejas la teoría política se vale de la

³ Cfr. G. Sartori, *La Política. Lógica y método en las ciencias sociales*, México, FCE, 1984, pág. 65.

formación de modelos⁴. Un modelo es una construcción teórica diseñada para explicar los elementos claves de una realidad - en este caso, la ciudadanía-, y las relaciones que guarda con diversos aspectos, «los modelos son, por consiguiente, “redes” complejas de conceptos y generalizaciones acerca de aspectos políticos, económicos y sociales»⁵. En este caso, también, hemos conformado seis modelos de ciudadanía, en el capítulo segundo se configuran dos modelos históricos precedentes de ciudadanía, y, en el capítulo tercero se configuran cuatro modelos ideales de ciudadanía relacionados con las propuestas generales de diferentes teorías políticas contemporáneas - liberal, libertaria, republicana, y comunitaria-. En cada modelo de ciudadanía se destacarán las características más importantes que lo determinan y las condiciones que lo hacen posible.

La ciencia política se especializa como ciencia empírica en el siglo XIX, y tiene un importante desarrollo en las Universidades Norteamericanas después de la segunda guerra mundial. Aunque su especialización como ciencia se produzca en esta etapa, sus fundamentos teóricos se encuentran en la filosofía política clásica y moderna de la cultura Occidental. El concepto de ciudadanía aparece con las ciudades-estado de la antigüedad, y en este caso, su fundamento teórico se encuentra en la filosofía griega, especialmente, en los

⁴ «las ciencias naturales -que son, como dicho queda, el paradigma de las sociales- opera a través de los modelos, también las ciencias sociales han de considerar la posibilidad de articular sus investigaciones siguiendo el mismo procedimiento», cfr. R. Cotarelo, “Introducción metodológica”, en Cotarelo, R. (comp.), *Introducción a la Teoría del Estado*, Barcelona, Teide, 1990, págs. 1-15, 10.

⁵ Cfr. D. Held, *Modelos de Democracia*, Madrid, Alianza Ensayo, 2001.

trabajos de Aristóteles⁶. Con posterioridad, a este fundamento se unirán los que provienen de la filosofía moderna - Maquiavelo, Hobbes, Locke, Rousseau, y Kant, fundamentalmente. Pero intentar abarcar un periodo de tiempo tan extenso y relacionar fundamentos teóricos tan diversos es una tarea inútil, si no se aborda con un método que delimite lo relevante, y simplifique todo el material que tenemos que explicar y sintetizar. Así, los conceptos y modelos de ciudadanía, definidos y conformados, respectivamente, en este trabajo podrán contribuir a la reflexión y explicación de la condición política del hombre, su ciudadanía.

De la filosofía política clásica a la filosofía social⁷ moderna se produce un cambio de actitud metodológica y se constituye un nuevo ámbito objetual⁸, esto también modificará, como es lógico en cada caso, el contenido y los fundamentos del concepto de ciudadanía. A través de tres definiciones de ciudadanía podemos explicar estos cambios: la primera, se debe

⁶ Vid. Aristóteles, "Teoría general de las constituciones a partir de un análisis de los conceptos de ciudad y ciudadano", en Aristóteles, *Política*, Libro III, Madrid, Gredos, 1988, págs. 151-214.

⁷ Por ejemplo J. Habermas indica como Hobbes ya no cultiva la política al modo aristotélico sino la «*social philosophy*». Hobbes se aparta de la tradición clásica dos siglos antes de que desaparezca completamente. Para Habermas, «Hobbes consumó la revolución del modo de pensar que en la filosofía política fue introducida por Maquiavelo, por una parte y, por otra, por Moro», cfr. J. Habermas, "La doctrina clásica de la política en su relación con la filosofía social", en Habermas, J., *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos, 1990, pág. 49.

⁸ Vid. *Ibidem*, pág. 54. J. Rawls también analiza las diferencias en objeto de estudio y método entre la filosofía moral clásica y moderna, vid. J. Rawls, "Introducción: La filosofía moral moderna, 1600-1800", en Rawls, J., *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Barcelona, Paidós, 2000, págs. 21-37.

a Aristóteles, en este momento la política y la ética es una misma materia que intenta hallar lo bueno sin condiciones, su propósito es llevar a la perfección posible la filosofía de las cosas humanas⁹; la segunda, se debe a Hobbes, para él, la filosofía social es una materia independiente de la ética y la religión, y debe construir, a través de un procedimiento racional, una organización política que asegure la paz y las propiedades de los ciudadanos y súbditos del Estado; y la tercera, se debe a Kant, su teoría del derecho y el estado busca hacer compatibles las diversas voluntades individuales con una voluntad total, y producir un Estado jurídico, en el que el ser y deber ser del Estado coincidan¹⁰. Los elementos que sobre la ciudadanía destacan cada uno de éstos filósofos ayuda a delimitar estos cambios: 1. «Ciudadano en general es el que participa del gobernar y del ser gobernado; en cada régimen es distinto, pero en el mejor es el que puede y elige obedecer y mandar con miras a una vida conforme a la virtud»¹¹, 2. «Esa potestad y derecho de mandar descansa en el hecho de que cada uno de los ciudadanos transfirió toda su fuerza y poderío a ese hombre o asamblea -Estado-... el haber hecho semejante transferencia no es otra cosa sino haber renunciado al derecho de resistir. Cada uno de los ciudadanos, así como toda persona civil subordinada, se llama súbdito de quien tiene el poder soberano... Al derecho absoluto del soberano va

⁹ Cfr. Javier Marías, "Introducción", en Aristóteles, *Política*, Madrid, IEP, Madrid, 1951, págs. V-LXII, XXXIII.

¹⁰ «De este modo, la teoría kantiana del derecho y del estado se armoniza con las premisas generales del siglo XVIII: con el concepto de los derechos fundamentales e inalienables del hombre y con la idea del contrato social», cfr. Ernst Cassirer, *Kant, vida y doctrina* (1918), México, FCE, 1993, pág. 435.

¹¹ Cfr. Aristóteles, *Obra citada*, Libro III 13, 1284a, pág. 191.

ligada la obediencia de los ciudadanos... La obligación de prestar esa obediencia no nace inmediatamente del pacto mediante el cual hemos transferido al Estado todo nuestro derecho, sino mediatamente, esto es, porque sin ella no se podría ejercer el derecho de mandar y, por lo tanto, no se hubiera instituido el Estado»¹², 3. «Los miembros de una sociedad semejante -es decir, de un Estado-, unidos con vistas a la legislación, se llaman ciudadanos (cives) y sus atributos jurídicos, inseparables de su esencia (como tal), son los siguientes: la libertad legal de no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento; la igualdad civil, es decir, no reconocer ningún superior en el pueblo, sólo a aquel al que tiene la capacidad moral de obligar jurídicamente del mismo modo que éste puede obligarle a él; en tercer lugar, el atributo de la independencia civil, es decir, no agradecer la propia existencia y conservación al arbitrio de otro en el pueblo, sino a sus propios derechos y facultades como miembro de la comunidad, por consiguiente, la personalidad civil que consiste en no poder ser representado por ningún otro en los asuntos jurídicos»¹³. Hemos pasado, así, de la ciudadanía activa, que supone la participación en el gobierno de las polis, y de la virtud que presume la condición de ciudadano, a la simple obediencia al Estado absoluto, para

¹² Cfr. T. Hobbes, "De Cive" (1646), en Hobbes, T., *Antología*, Barcelona, Península, 1987, págs. 232-239. En Hobbes la ciudadanía se define por el deber de obediencia al Estado, «Llamaré "simple" tal obediencia, porque es la mayor que se puede prestar», cfr. *Ibidem*. El proyecto del libro es describir los deberes de la persona en sus tres condiciones principales: natural, política y religiosa, «En el presente libro se describen los deberes de los hombres, primero como hombres, segundo como ciudadanos, tercero como cristianos», *Ibidem*, pág. 189.

¹³ Cfr. I. Kant, *La metafísica de las costumbres* (1797), Madrid, Tecnos, 1989, págs. 143-144.

llegar después a un status jurídico con los atributos de libertad, igualdad, e independencia; la explicación de estos cambios será uno de los objetivos de este trabajo.

Pero ya nos advierte Jürgen Habermas en el prefacio de la Teoría de la acción comunicativa, que los problemas de exposición no son externos a los problemas de contenido¹⁴. Para definir y configurar estos conceptos y modelos de ciudadanía, respectivamente; primero buscamos los principios y valores políticos básicos en torno a los que se articulan las organizaciones políticas aquí estudiadas o las propuestas teóricas generales analizadas. Como veremos en el siguiente capítulo, cada organización política estudiada articula su constitución política en torno a unos principios políticos concretos, así como sus propuestas ciudadanías requieren del reconocimiento de ciertos valores. La constitución espartana se organizará en torno al principio político de la *eunomía* -buen orden- y considerará el valor guerrero como la *areté* principal del ciudadano. La constitución ateniense contiene como principios políticos básicos la *isonomía* -igualdad ante la ley- y la *isegoría* -libertad de palabra- y considera la *phronesis* práctica -prudencia política-, como la *areté* que debe realizar el ciudadano continuamente en la polis. La constitución romana considerará que sus instituciones deben responder al equilibrio entre los diferentes intereses presentes en la ciudad, de ahí el predominio de las ideas políticas de república y concordia en su constitución, y, su ciudadanía aristocrática se basará principalmente en la *virtus republicae* -amor a la patria-. Las ciudades-repúblicas medievales se basaron en los principios políticos de

¹⁴ Vid. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I,

autogobierno e independencia política, y sus habitantes, principalmente burgueses, demandaron el valor de la libertad personal para dedicarse al comercio y la industria, y así desarrollar sin trabas sus intereses económicos.

Cada modelo de ciudadanía contemporánea parte de estar incluida en una propuesta teórica general. Tres de ellas se articulan en torno a la primacía de la idea de lo justo sobre la idea de bien, que como veremos condiciona completamente el tipo de propuesta que se defiende. Así en el capítulo tercero, analizaremos una concepción política de la justicia -ciudadanía liberal-, una justificación de un Estado mínimo -ciudadanía libertaria-, un concepto procedimental de democracia -ciudadanía republicana-, y una rearticulación moral de la identidad moderna -ciudadanía comunitaria-. La ciudadanía liberal afirmará el igual valor de la libertad y la igualdad de su ciudadanía, en cambio, la ciudadanía libertaria sólo reconocerá la importancia del valor de la libertad. En la ciudadanía republicana predominarán las libertades positivas, y, la ciudadanía comunitaria afirmará el igual valor de las diferentes identidades individuales y colectivas presentes en la comunidad política.

Los instrumentos metodológicos utilizados para la elaboración de cada modelo de ciudadanía son muy similares. En el caso de los modelos precedentes se definen y desarrollan los principios, características y condiciones de la ciudadanía de esos momentos histórico-políticos, una síntesis final refleja de manera clara todos estos elementos. El material bibliográfico se divide en básico y complementario. La

bibliografía básica es aquella sin la que la construcción del modelo no hubiese sido posible, esta bibliografía nos da las claves para delimitar tales elementos principales. La bibliografía complementaria enriquece y enmarca estos modelos en sus aspectos culturales, económicos, políticos, etc.

Un similar procedimiento metodológico se sigue para la configuración de los modelos ideales contemporáneos de ciudadanía. Aquí las propuestas teóricas de Rawls, Nozick, Habermas, y Taylor establecen en cada caso los principios, características y condiciones ideales de cada modelo ciudadano. El material bibliográfico básico en este caso son los trabajos que contienen las teorías de cada uno de estos autores, y la bibliografía complementaria son las aportaciones de autores que defienden iguales o diferentes posturas, y contribuyen y participan en el debate teórico sobre la ciudadanía contemporánea. Una bibliografía más extensa hubiese restado claridad y especificidad a esta investigación. Pasemos, pues, a la delimitación y explicación de estos modelos.

2. Modelos precedentes de ciudadanía.

Dos son los modelos de ciudadanía que analizamos y presentamos en este capítulo introductorio. El primero se debe a la ciudadanía que se dio en las ciudades-estado de la antigüedad, y el segundo a la ciudadanía de las ciudades-repúblicas medievales. Aun dándose muchos elementos similares en ambos modelos ciudadanos, los principios en torno a los que se configuran dichas ciudadanías son distintos; el carácter más político del primero, o más económico del segundo, dan como resultado una relación diferente del ciudadano con estas entidades políticas. Las ciudades-estado de la antigüedad demandaron de sus miembros un mayor compromiso y participación política que las ciudades-repúblicas medievales. Si aceptamos la tesis de Max Weber, las ciudades-estado configuraron por primera vez en Occidente, el llamado, *homo politicus*, y por otra parte, las ciudades-repúblicas medievales iniciaron el desarrollo del *homo oeconomicus*, que como todos sabemos, es la más importante faceta social del hombre occidental en nuestras sociedades modernas. El estudio de estos dos modelos precedentes de ciudadanía se debe a ésta y otras razones que irán siendo destacadas a lo largo de este trabajo, pasemos, por tanto, primero, a presentar la configuración de cada uno de estos modelos precedentes de ciudadanía.

2.1. La ciudadanía de las ciudades-estado de la antigüedad.

Las experiencias fundamentales de la política de Occidente provienen de dos realidades políticas de la antigüedad: las polis griegas y la *res pública* romana¹⁵. De

¹⁵ Idea apuntada por la filósofa Hannah Arendt, cfr. Hannah

estas dos formas o realidades políticas deriva gran parte de nuestro vocabulario político. El concepto de ciudadano, la ciudadanía, nace en estas dos realidades políticas y llega hasta nuestros días. Durante todo este largo período de tiempo, el ciudadano, que formalmente es, siempre, el miembro de una organización política, ha variado en número, contenido, y características políticas, pero lo más substancial, lo que ahora debemos destacar, es que la importancia y significado político que el ciudadano tiene en la antigüedad, no volverá a producirse en la historia política de Occidente.

De las polis griegas, la tradición recoge dos modelos de constitución y de maneras o formas de entender la relación del ciudadano con la política: la constitución oligárquica de Esparta y la democrática de Atenas. Cada una de estas polis, entendió de forma diferente la vida en común, la educación de sus ciudadanos, las instituciones y principios políticos que debían gobernarlos, etc. Cada una ejerció el liderazgo de sus respectivas ligas: la liga del Peloponeso que dirigía Esparta y aliaba polis de tendencia oligárquica, y la liga Delo-Atica¹⁶

Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997, pág. 144.

¹⁶ La Liga de Delos se fundó en el 477 a.C., comprendía la mayor parte de la costa de Asia Menor, la mayoría de las islas del Egeo y gran parte de la costa norte del Egeo. La Liga del Peloponeso, ya existente en la segunda mitad del siglo VI a.C., aglutinaba a la mayoría de las ciudades-estado del Peloponeso y a algunas de Grecia Central. Si antes de las Guerras Médicas (490-479 a.C.) Esparta era la primera potencia griega, después de ellas, tras las victorias navales, Atenas aumentó considerablemente su poder; el resto de polis fueron alineándose en uno u otro bando y el mundo griego fue dividiéndose en dos bloques, división que llevó a la Guerra del Peloponeso (431-404 a.C.), cfr. Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, [Introducción General de Julio Calonge Ruiz, Traducción y Notas de Juan José Torres

que dirigía Atenas y aglutinaba a polis afines al gobierno democrático. Su diferente manera de entender la política y el creciente imperialismo de Atenas, llevaría a estas polis a la guerra del Peloponeso (431-404 a.C.), que ganaría Esparta, pero que de cualquier manera supuso el fin de una forma de vida única y especial que se dio en la ciudad-estado.¹⁷

La otra realidad política de la antigüedad es la República romana, si seguimos a Theodor Mommsen, hablaríamos del pueblo gemelo de los griegos¹⁸, ya que ambos atribuyeron su origen al mismo acontecimiento: la guerra de Troya. Los romanos no se tenían por hijos de Rómulo sino de Eneas, por descendientes de los troyanos, como los griegos sostenían serlo de los aqueos. De la república romana, la tradición

Esbarranch], Libro I 18 y 19, y nota 133, Madrid, Gredos, 1990, págs. 156-158.

¹⁷ La guerra del Peloponeso termina con la Batalla de Egospótamos (405 a.C.) que pierde Atenas, su capitulación definitiva se produce un año después (404 a.C.). El enfrentamiento de los griegos entre sí, supondrá también el fin de la ciudad-estado, y de su forma de vida en común. La imposibilidad de formar una Confederación estable de ciudades-estado hará que un siglo después de ésta guerra, los macedonios de Filipo y Alejandro Magno, sometan bajo su poder al mundo griego [Filipo derrota a Tebas y Atenas en Queronea (338 a.C.)]. Las ciudades-estado van perdiendo importancia frente a construcciones políticas más amplias basadas en otros principios políticos; la forma de vida en común que se da en las ciudades-estado irá quedando como ideal en la mente, primero, de los propios griegos, y, después, de todo Occidente. Vid. Werner, Jaeger, *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1957.

¹⁸ Cfr. Theodor Mommsen, "De la fundación a la República", en Mommsen, T., *Historia de Roma*, Tomo I, Madrid, Aguilar, 1965, pág. 21, (de la 5ª edición en alemán, *Römische Geschichte*, 3 vols., Berlín, Weidman, (1868-1870)). También H. Arendt recoge la idea de Mommsen de «pueblos gemelos» de la Antigüedad porque la misma gesta les valió a ambos como comienzo de su existencia histórica, vid. Hannah Arendt, *Obra citada*, págs.

política recogió la idea de gobierno mixto y de *virtus republicae*, además de una ciudadanía de libertad jurídica y obediencia¹⁹.

I. Las ciudades-estado de Grecia y Roma.

Para encuadrar históricamente las referencias de ambas experiencias políticas, debemos recoger la idea de ciudad-estado que sirve tanto para Grecia como para Roma, ya que el concepto de polis sólo serviría para Grecia. La política de la ciudad-estado data en el mundo griego, desde el principio arcaico tardío, mediados del siglo VII a.C., hasta la conquista de Alejandro Magno, siglo IV a.C., y en el mundo romano, desde mediados del siglo V a.C. hasta la república tardía²⁰.

La ciudad-estado²¹ es una realidad política propia de la antigüedad, que no vuelve a darse en la historia política de Occidente. Sus rasgos esenciales eran: extensión territorial reducida, de modo que sus habitantes se conocieran unos a otros; suficiencia económica, autarquía; y, especialmente,

107-115.

¹⁹ «La obediencia a las autoridades quedó tan grabada en el alma del ciudadano romano común, que invadió su comportamiento explícitamente político... , una vez que consiguieron la libertad jurídica, no buscaron la libertad política», cfr. Moses I. Finley, *El nacimiento de la Política*, cap. 6, Barcelona, Crítica, 1986, pág. 171.

²⁰ Cfr. *Ibidem*, cap. 1, págs. 2-32.

²¹ «Para la constitución de una auténtica polis consideraban los antiguos necesarios tres elementos básicos: un territorio propio; una cierta suficiencia económica, la *autárkeia*; y una independencia política expresada en sus propias leyes», cfr. Carlos García Gual, "La Grecia Antigua", en Vallespín Oña, F.(ed.) *Historia de la Teoría Política*, Tomo I, cap. 1, Madrid, Alianza, 1990, pág. 61.

independencia política, autonomía. Nos proponemos analizar y presentar el modelo de ciudadanía de la antigüedad. Para ello, primero, estudiaremos la constitución e instituciones políticas de cada una de estas ciudades-estado(1); segundo, desarrollaremos las principales características de sus respectivas ciudadanías(2). Y, finalmente, con todos estos datos, conformaremos el modelo de ciudadanía de las ciudades-estado de la antigüedad.

II. Esparta.²²

La ciudad-estado de Esparta²³ se encuentra en Laconia²⁴, comarca del sureste del Peloponeso. Sus habitantes proceden de la invasión doria²⁵ que se produce en el Peloponeso micénico al

²² Para el estudio de la Constitución de Esparta y su ciudadanía, vid. Jenofonte, *La república de los lacedemonios*, [Introducción, Traducciones y notas de Orlando Guntiñas Tuñón] Madrid, Gredos, 1984, págs. 97-130; Aristóteles, *Política*, Libro II 9, [Introducción, Traducción y Notas de Manuela García Valdés] Madrid, Gredos, 1994, págs. 123-132, (Libro II 9, 1-37, 1269a36-1271b22, págs. 123-132), y W. Jaeger, "La educación del estado en Esparta", en *Obra citada*, Libro I, cap. V, págs. 84-102.

²³ Esparta no era una ciudad-estado con la estructura urbana de otras ciudades griegas, era una agrupación de aldeas, *obaí*, (Limnas, Cinosura, Mesoia, Pitana y Amiclas) que habían llegado a la unidad con un proceso de sinequismo, cfr. Tucídides, *Obra citada*, Libro I 5, 1 y nota 72.

²⁴ Las comarcas del Peloponeso eran Acaya al norte, Élide al noroeste, Arcadia en el centro, Argólide en el noreste cerca de Micenas, Mesenia al suroeste, y Laconia (Esparta) al sureste.

²⁵ Se llama doria porque sus caudillos provenían del pequeño estado de Dóride, que se encuentra situado cerca de las Termópilas. Tres tribus componían la Liga Doria: los hileos, los dimanes y los pánfilos. Los dorios parece que se aliaron con los atenienses antes de invadir el Peloponeso. Micenas fue incendiada en el 1100 a.C., pero esta primera tentativa fracasó, un siglo después conquistaron las regiones oriental y

final del segundo milenio a.C., alrededor del 1100 a.C.²⁶ A los dorios que conquistaron el Peloponeso se les conoce como los Heráclidas «hijos de Heracles»²⁷. La emigración doria y su entrada en el Peloponeso sería según la mitología, el regreso de los descendientes de Heracles²⁸ a la tierra de su antecesor.

1. La constitución y las instituciones políticas de Esparta.

La Constitución de Esparta quedó fijada en la época arcaica (830-810 a.C.)²⁹ y se atribuye a un único legislador:

meridional, después de haber destruido toda la antigua cultura de Argólide. Este movimiento de los dorios ha sido diversamente valorado por la historiografía moderna. Unos insisten en su carácter destructivo y violento, ya que se perdió la prestigiosa cultura micénica, y, otros, en el fenómeno positivo de aculturación que supuso entre los invasores y las poblaciones anteriores, vid. Tucídides, *Obra citada*, I 12, 3 y nota 87; y también R. Graves, *Los mitos griegos*, Tomo II, Madrid, Alianza, 1998, 146.1, pág. 270-271.

²⁶ La invasión doria según Tucídides se realizó alrededor del año 1100 a.C., siglo XII a.C, cfr. Tucídides, *Obra citada*, I 12, 3.

²⁷ Los hijos de Heracles eran las ciudades-estado de Esparta, Micenas y Argos, cfr. R. Graves, *Obra citada*, 117.g, pág. 103.

²⁸ Heracles era hijo de Alcmena, hija del rey de Micenas Electrión, y de Zeus que tomó la figura de Anfitrión, que era su esposo, rey de Trecén (ciudad de Argólide, de la costa frente a la isla de Egina), y «yació con ella toda una noche, a la que dio la duración de tres». Heracles significa «Gloria de Hera» es uno de los héroes más importantes de la mitología, su inteligencia y valor hicieron que superara los doce trabajos que le impusiera Euristeo, rey de Micenas, cfr. R. Graves, *Obra citada*, 118-146, págs. 106-272.

²⁹ Tucídides establece la *Eunomía* de Esparta hacia los años 830-810 a.C., leyes que serían mejoradas hacia el 600 a.C., cfr. Tucídides, *Obra citada*, I 18, 1 y nota 127. La vigencia de la misma constitución en Esparta contrasta con los numerosos cambios constitucionales que se producen en Atenas, once enumera Aristóteles desde su fundación hasta la restauración de la democracia en el 403 a.C., cfr. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, cap. 41, 1-3,

Licurgo³⁰. Esta constitución fue muy estimada en la antigüedad, junto a la de Creta y Cartago³¹ por su gobierno mixto, mezcla de todas las formas de regímenes políticos: la realeza por sus dos reyes, la oligarquía por la *Gerusia* y la democracia por los éforos y la asamblea, *ápella*³². El principio básico de la constitución, como de toda la vida en común que regía a los espartiatas era la *Eunomía*³³, que puede traducirse como buen orden, buen gobierno o buenas leyes, éste principio se convertirá en el básico de todo gobierno oligárquico.

La bibliografía sobre las instituciones políticas de Esparta, no es tan abundante y específica como la que existe para las otras dos realidades políticas de la antigüedad que analizamos, éste hecho no impide que conozcamos completamente las funciones políticas de las más importantes: Los **dos reyes**³⁴

[Introducción, Traducciones y Notas de Manuela García Valdés], Madrid, Gredos, 1984, págs. 151-153.

³⁰ El legislador espartano Licurgo vivió en torno al 776 a.C. como fecha más tardía, aunque es un tópico atribuirle todas las leyes vigentes en Esparta, no existe certeza para esa afirmación, vid. Jenofonte, *República de los lacedemonios*, cap. 1, 1 y nota 1 bis, y Aristóteles, *Política*, nota 361, pág. 147.

³¹ Platón en las *Leyes* compara las constituciones de Esparta, Creta y Cartago, al igual que hace Aristóteles en la *Política*, cfr. *Ibidem*, II 9-11, 1269a36-1273b36, págs. 123-143.

³² «Algunos dicen que el mejor gobierno debe ser una mezcla de todos los regímenes, y por eso elogian el de los lacedemonios», cfr. *Ibidem*, II 6, 17, 1265b41 ss., pág. 108.

³³ Tirteo, poeta espartano del siglo VII a.C., escribió elegías para exhortar a los espartanos a tener valor guerrero. Su poema *Eunomía* intenta conciliar ciertas disensiones en Esparta. El valor guerrero es la cualidad principal de la ciudadanía aristocrática de los tiempos antiguos, vid. W. Jaeger, "Llamamiento de Tirteo a la areté", en *Obra citada*, Libro I, cap. V. 3, págs. 92-102.

³⁴ Cfr. Jenofonte, *Obra citada*, en el cap. 13 se muestran las funciones de los reyes, y en el cap. 15, 1-9, la posición de los reyes en la constitución y los pactos que Licurgo

espartanos pertenecían a las familias de los Ágidas y de los Euripóntidas, su cargo era hereditario y se consideraban descendientes de Heracles³⁵. Tenían funciones militares y religiosas; eran generales vitalicios, este mando se ejercía fuera del territorio de Esparta, ya que en el interior regía el «nomos», la ley, además en todas sus campañas militares eran acompañados por dos éforos. A estas funciones militares debemos sumarles sus funciones religiosas, ya que dirigían los sacrificios a los dioses, ineludibles cada vez que se iniciaba una campaña militar u otros asuntos públicos de importancia. La **Gerusia** o «Consejo de Ancianos» estaba formado por veintiocho ciudadanos de avanzada edad, elegidos entre hombres de probada riqueza y virtud, que se presentaban para el cargo³⁶ y lo ejercían de por vida. La *Gerusia* tenía funciones de consejo de estado, de tribunal supremo³⁷ y deliberaba previamente las decisiones que luego tomaría la asamblea; los reyes podían asistir al Consejo con derecho a voto³⁸.

Los **éforos**, «inspectores», eran cinco magistrados elegidos anualmente por la asamblea de entre todos los espartiatas³⁹, esta forma de elección marcaba el carácter

estableció entre el rey y la ciudad, vid. también la introducción de la obra donde se resume su contenido (págs. 99-101).

³⁵ Vid. Aristóteles, *Obra citada*, n. 289, pág. 130.

³⁶ Aristóteles critica que los elegidos para la «Gerusia» se presenten ellos al puesto: «Debe ejercer el cargo el digno de él, quiera o no quiera», cfr. *Ibidem*, II 9, 27 1271a 14 ss., pág. 130.

³⁷ La elección de los gerontes muestra el aprecio y dignidad que daba Esparta a los ancianos, cfr. Jenofonte, *Obra citada*, cap. 10, 1-3, en estos pasajes se especifica la función de tribunal supremo de la *Gerusia*, ya que decidían en los juicios de pena capital.

³⁸ Cfr. Tucídides, *Obra citada*, Libro I 20, 3 y nota 145.

³⁹ Se desconoce la forma de elección de los éforos, cfr.

democrático de la institución. Constituían el órgano más poderoso del estado espartano, ya que sus atribuciones eran muy amplias: controlaban a los dos reyes, velaban por la integridad de la constitución, tenían poderes judiciales⁴⁰, convocaban y presidían el consejo de ancianos (*gerusia*) y la asamblea (*apélla*), cuidaban de las finanzas, dirigían la política exterior, acordaban los tratados de guerra y paz que luego debían aprobar la asamblea, organizaban las expediciones y designaban al rey que debía dirigirlas, -este rey durante la campaña era acompañado por dos de ellos, que se mantenían en contacto con los otros tres que habían quedado en Esparta mediante la *escítala*, bastón de los mensajes secretos⁴¹-. La **asamblea**, *apélla*, era el órgano donde se reunían todos los ciudadanos de pleno derecho, los espartiatas. En ella se elegían a los éforos y a los gerontes, y se aprobaban la mayoría de los asuntos que previamente habían preparado los éforos. Sus miembros eran pocos en comparación con otras ciudades-estado griegas, y en especial con Atenas. Esparta era una oligarquía, basada en la posesión de la tierra, y por lo tanto, en la riqueza. Esta característica marcaba el reducido número de ciudadanos miembros de su asamblea, ya que la riqueza normalmente suele ser disfrutada por pocos ciudadanos,

Aristóteles, *Obra citada*, n. 286. En Platón, *Leyes* 692a, se piensa que se elegían según determinasen los auspicios, que consistían en ciertas señales que presagiaban el resultado que iba a producirse, se intentaba adivinar antes de iniciar la acción el éxito o fracaso de la misma, la realización de éstos ritos era muy habitual en las ciudades-estado de la antigüedad, vid. N. D. Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*, Barcelona, Iberia, 1971, (1ª edic. en francés en 1864).

⁴⁰ «Los éforos tienen facultades para multar a cualquiera, tienen poder de demanda inmediata y tienen poder para cesar, encarcelarlos y citar a juicio con pena de muerte, a los magistrados», cfr. Jenofonte, *Obra citada*, cap. 8, 4.

⁴¹ Cfr. Tucídides, *Obra citada*, I, n. 466, pág. 258 y n.

así como la libertad, principio de la democracia, puede ser disfrutado por un mayor número⁴², motivo por el que las asambleas de la democracia siempre serán más numerosas.

2. La ciudadanía en Esparta.

Los derechos de ciudadanía se obtenían sólo por nacimiento y para poder disfrutarlos era obligatorio participar en las dos instituciones más importantes de la constitución espartana: la «agogé» y las «phiditias». La *agogé*⁴³ era la educación pública a la que todo ciudadano estaba obligado y se dirigía a formar hombres adiestrados para la guerra; las *phiditias* relacionadas estrechamente con la educación, eran comidas en común, su aprovisionamiento dependía de sus miembros, que solían ser quince ciudadanos. Los espartiatas que no podían contribuir con su parte a las *phiditias*, no sólo perdían su condición de miembros, sino también sus derechos como ciudadanos, *atimía*. Estas dos instituciones eran el elemento más democrático de la constitución espartana. A los ciudadanos que reunían estas condiciones se les llamaba «los iguales»: «*hoi hómoioi*» para indicar que poseían todos los mismos derechos⁴⁴.

837, pág. 344.

⁴² «La aristocracia, en efecto, se define por la virtud, la oligarquía por la riqueza, y la democracia por la libertad», cfr. Aristóteles, *Obra citada*, Libro IV 8, 7, 1294a 13-15, pág. 242.

⁴³ Cfr. Jenofonte, *Obra citada*, caps. 2, 3 y 4 donde se ocupa de la educación de los niños y jóvenes en sus diversos estadios: *païdes*, *meirákia*, *hebõntes*, *paidónomo*.

⁴⁴ Los que no reunían las dos condiciones, nacimiento y participación en la *agogé* y *phiditias*, constituían una clase de semiciudadanos, *hypomeiones*, que poseían derechos civiles, pero carecían de los políticos. Para ver la diferencia entre los *hypomeiones* y los *hoi hómoioi*, cfr. Aristóteles, *Obra*

Los espartiatas eran los ciudadanos de pleno derecho de Esparta; aunque numéricamente eran inferiores a los periecos e hilotas⁴⁵, constituían el sector más importante del Estado espartano. Vivían de las propiedades cultivadas por los hilotas a su servicio y sus actividades eran esencialmente políticas y militares. Su educación estaba enfocada a formar un tipo de ciudadano-soldado que debía mantener el espíritu y el estatus político y social de Esparta. Esta formación del ciudadano para la guerra, se debía a las condiciones del interior y exterior de Esparta. Los hilotas eran antiguos pobladores de las tierras de Laconia y Mesenia, a quienes la emigración doria sometió casi a la esclavitud, siempre supusieron un escollo para la seguridad de los espartiatas, pues se revelaron en numerosas ocasiones. En el exterior, Esparta entabló numerosas contiendas con los pueblos del Peloponeso, los mesenios⁴⁶, a quienes sometió en numerosas

citada, n. 1050, pág. 314.

⁴⁵ Los hilotas eran siervos de los espartiatas, antiguos habitantes de Laconia y Mesenia. La palabra *heílotes* deriva de la raíz de *heílon*, del verbo *hairéo*, «coger», lo que está de acuerdo con su condición. Los periecos, *períoikoi*, «los que habitan alrededor», eran libres, aunque tenían limitaciones jurídico-políticas respecto a los espartiatas. Vivían en comunidades de Laconia y Mesenia, en torno a los lugares ocupados por los espartiatas. Podían tener propiedades y lotes de tierra, pero su principal actividad era el comercio y la industria. Debían pagar una contribución al Estado y servían en el ejército como hoplitas; podían incluso desempeñar cargos de importancia y responsabilidad, pero nunca fueron ciudadanos de pleno derecho, a pesar de poseer una condición social superior a la de los hilotas, cfr. Tucídides, *Obra citada*, Libro I 101, 1-3, y notas 562 y 563. Tucídides nos relata una de las numerosas rebeliones que protagonizaron los hilotas y periecos frente a los espartiatas hacia el 464 a.C. El enfrentamiento durará diez años (465-455 a.C.), la resistencia de éstos grupos empeorará su situación, cfr. *Ibídem*, Libro I 103 y n. 577.

⁴⁶ La primera guerra mesenia data del 735-715 a.C. Mesenia

ocasiones, los argivos y los arcadios; ésta inseguridad permanente hizo que la educación (agogé) se organizará para conformar un ciudadano-soldado para la guerra, y que su elemento principal fuera el valor guerrero, como cantaría el poeta espartano Tirteo:

"Pues es hermoso morir si uno cae en la vanguardia
cual guerrero valiente que por su patria pelea.

[...] entonces con coraje luchemos por la patria y los
hijos,

y muramos sin escatimarles ahora nuestras vidas.

¡Ah jóvenes, pelead con firmeza y codo a codo;

no iniciéis una huida afrentosa ni cedáis al espanto;

aumentad en vuestro pecho el coraje guerrero,

y no sintáis temor de hacer frente al enemigo!...

! Adelante hijos de los ciudadanos de Esparta,

la ciudad de los bravos guerreros!

Con la izquierda embrazad vuestro escudo

y la lanza con audacia blandid,

sin preocuparos de salvar vuestra vida;

que ésa no es costumbre de Esparta⁴⁷.

fue ocupada por Esparta, no recuperando la autonomía hasta el siglo IV, cfr. *Ibídem*, notas 566 y 567.

⁴⁷ Cfr. *Antología de la poesía lírica griega*, siglos VII-IV a.C., [Selección, prólogo y traducción de Carlos García Gual], Madrid, Alianza, 1980, págs. 19-24. Tirteo de Esparta (alrededor de 640 a.C.) poeta que establece los ideales guerreros de una edad que ya no es la de los héroes, sino la de los ciudadanos que luchan por sus hogares y patria, en sus versos se promete la gloria para quienes cumplen con su deber ciudadano: la defensa de su ciudad-estado. El ciudadano debe luchar por su patria hasta la muerte, si fuese necesario; eso le convierte en un héroe para la ciudad, que honrará y nunca olvidará éste sacrificio, vid. W. Jaeger, "Llamamiento de Tirteo a la areté", en *Obra citada*, Libro I, cap. 5, págs. 92-102. El ciudadano espartíata tenía el deber de armarse y

Este valor guerrero, que hace que se prefiera la muerte gloriosa a una vida deshonrosa, también era inducido por la constitución de Licurgo, que se las ingenió para conseguir esa actitud: «Él procuró abiertamente la prosperidad para los valientes y la desgracia para los cobardes»⁴⁸. Cuando uno se mostraba cobarde llevaba una vida marcada por esta falta, era apartado de la vida en común, señalado y maltratado física y espiritualmente, perdía los derechos de ciudadanía, además su ofensa manchaba a toda su familia, sus hijas o las jóvenes de su familia se quedaban solteras, ya que ningún espartiatas se casaría con ellas, así el deshonor alcanzaba a toda la familia. Con una vida tan ignominiosa no es difícil imaginar la propensión al valor guerrero que todo espartiatas sentía desde su infancia.

Aunque ambas ciudades, Esparta y Atenas, tenían un mismo origen en la ciudad-estado, en la comunidad de los ciudadanos de pleno derecho, y ambas otorgaban la primacía en el gobierno a la ley, «nomos», los helenos destacaban las diferencias de sus constituciones. La principal diferencia como ya hemos destacado, se encontraba en el número de ciudadanos de pleno derecho que reconocían cada una: Esparta era una oligarquía donde la soberanía recaía en los ciudadanos más ricos, y, Atenas una democracia donde las categorías sociales más bajas

adiestrarse para la guerra, preferir la muerte a la captura o la derrota, y todo esto, realizarlo por amor a su patria, vid. también Peter Riesenberg, *Citizenship in the western tradition: Platon to Rousseau*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1992, págs. 6-12.

⁴⁸ Cfr. Jenofonte, *Obra citada*, cap. 9, 1-6.

también participaban de las instituciones políticas y de la vida en común⁴⁹ de la ciudad-estado.

El número de ciudadanos en Esparta fue siempre muy reducido⁵⁰, existen referencias constantes a la escasez de hombres, así como leyes que multaban al soltero⁵¹ y fomentaban tener el mayor número de hijos, -Aristóteles señala una ley que dejaba libre del servicio militar al padre de tres hijos, y al de cuatro de todo impuesto⁵²-. Una de las causas del menor número de ciudadanos de Esparta en relación con otras polis griegas, era la distribución que se dio de la tierra en lotes grandes entre pocos espartiatas, éste hecho supuso que muchos ciudadanos vivieran en la pobreza, además el legislador prohibía la compra y venta de la tierra⁵³, esto dificultaba que

⁴⁹ «Hay oligarquía cuando los que tienen la riqueza son dueños y soberanos del régimen; y, por el contrario, democracia cuando son soberanos los que no poseen gran cantidad de bienes, sino que son pobres», cfr. Aristóteles, *Obra citada*, III 8, 2, 1279b 22-25, pág. 173. La naturaleza de éstos regímenes para Aristóteles es la pobreza y la riqueza, no el número de los que participan en el régimen, muchos o pocos, respectivamente, aunque en todas partes los ricos son pocos y los pobres muchos, cfr. *Ibidem*, III 8, 6, 1279b 26-50, pág. 173.

⁵⁰ «Yo observé hace tiempo que Esparta fue muy poderosa y célebre en la Hélade, como es evidente, aunque era una de las ciudades con menos habitantes, y me sorprendió entonces cómo pudo ocurrir eso», cfr. Jenofonte, *Obra citada*, cap 1, 1.

⁵¹ Cfr. *Ibidem*, cap. 9, 5.

⁵² Cfr. Aristóteles, *Obra citada*, Libro II 9, 18, 1270b, pág. 128.

⁵³ Cfr. *Ibidem*, Libro II 9, 15, 1270a27 y ss., pág. 127. Aunque existía la prohibición de comprar y vender la tierra, se podía donarla o legarla, esto hizo que las dos quintas partes del país fuera de las mujeres, ya que había muchas herederas. La misma idea la encontramos en Max Weber: «En Esparta no se permitía la acumulación de suelo en manos de los espartanos pero sí en manos de las mujeres, y esta circunstancia ha cambiado de tal manera la base económica de

se pudiera dar una repartición más equitativa de la tierra. A esta causa habría que añadir otra muy importante, las largas y frecuentes guerras de Esparta, que reducían constantemente el número de ciudadanos⁵⁴. El número de ciudadanos de Esparta, en el siglo IV a.C., se estimaba en dos mil⁵⁵, existen referencias a un mayor número de ciudadanos en etapas anteriores, aunque Esparta siempre sería conocida por su número reducido de ciudadanos, así como Atenas por su elevado número.

La ciudad-estado de Esparta orientó todas sus leyes hacia la guerra y hacia una parte de la virtud, el valor guerrero, por lo que, mantuvieron su hegemonía mientras guerrearon: «pero sucumbieron cuando alcanzaron el mando, porque no sabían estar ociosos ni habían practicado ningún otro ejercicio superior al de la guerra»⁵⁶. Su idiosincrasia se basaba en un fuerte apego a la tradición, en mantener las costumbres que

los guerreros del *homoioí*, que en sus orígenes abarcaba unos ocho mil ciudadanos plenos que, finalmente, sólo unos cuantos cientos podían llevar a cabo la plena preparación militar y la contribución a las *syssitias*, y a ellos se vinculaba la ciudadanía plena», cfr. M. Weber, *Economía y Sociedad*, FCE, Madrid, 1944, pág. 1034.

⁵⁴ Es famosa la resistencia de Leónidas, rey de Esparta, en el desfiladero de las Termópilas durante las Guerras Médicas (480 a.C.). En la batalla mueren los trescientos hoplitas que acompañaban a Leónidas, vid. Claude Mossé, *Historia de una democracia: Atenas*, Madrid, Akal, 1987, págs. 29-36.

⁵⁵ Cfr. B. Knauss, *La Polis*, Madrid, Aguilar, 1979, pág. 82. Aristóteles nos da una cifra de ciudadanos aún menor, mil para el tiempo anterior a la Batalla de Leuctra (371 a.C.) y no más de setecientos en tiempos de Agis (241 a.C.), por lo que la ciudad perecería por falta de ciudadanos; en el tiempo de los primeros reyes el número de ciudadanos habría llegado a ser de diez mil, cfr. Aristóteles, *Obra citada*, II 9, 16, 1270a35 y ss., pág. 127, y nota 249.

⁵⁶ Cfr. *Ibidem*, II 9, 34, 1271b5 y ss., pág. 132. Otra causa de la decadencia de Esparta fue la falta de hombres: «La ciudad no pudo soportar un solo revés, y pereció por falta de

les habían hecho una potencia en el Peloponeso. Se apegaban a su tierra, y veían con temor todo lo que viniera de fuera, nunca tuvieron las inquietudes de los atenienses, de innovación y de realización de nuevos proyectos, a los espartiatas les bastaba con mantener sus tradiciones y su forma austera de vida⁵⁷. La vida en común de Esparta giró en torno a la idea de austeridad en todo, comida, vestido, educación, etc. Por otra parte, se presenta por primera vez, la idea de gobierno mixto, que será muy elogiada y admirada con posterioridad; romanos, y más tarde, las ciudades italianas, admirarán éste gobierno mixto, y también, su virtud ciudadana, su valor guerrero. En cambio, para la ciudadanía ateniense éste valor se presenta con menor intensidad, pero por otro lado, se conforma un ciudadano más rico y pleno en contenidos políticos.

III. Atenas.⁵⁸

Atenas se consideraba «la escuela de Hélade»⁵⁹, y con el tiempo, se convirtió en la escuela de Occidente. En esta

hombres», cfr. *Ibídem*, II 9, 16, 1270a34, pág. 127.

⁵⁷ Vid. Tucídides, "Discurso de los corintios", en *Obra citada*, I 70-71, se describe la idiosincrasia de atenienses y lacedemonios.

⁵⁸ Para estudiar la constitución de Atenas, vid. Pseudo Jenofonte, *La república de los atenienses*, Madrid, Gredos, 1984, de orientación oligárquica, y, Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, Madrid, Gredos, 1984. El Liceo, la academia aristotélica, tenía entre sus tareas estudiar ciento cincuenta y ocho constituciones de ciudades griegas y bárbaras. *La constitución de los atenienses*, obra hallada a finales del siglo XIX, se atribuye a Aristóteles, por lo que, se cree, que sirvió como modelo para realizar el resto de los estudios sobre constituciones del Liceo.

⁵⁹ La idea de ejemplo para Grecia, de prestigio y fama para generaciones futuras, se encuentra en uno de los elogios

ciudad-estado, el gobierno por los ciudadanos se convierte en una verdadera realidad: la igualdad de derechos, *isonomía*, y de palabra, *isegoría*; el juicio político y las decisiones a las que lleva; la participación de todos los ciudadanos en las diferentes magistraturas, así como en la asamblea y los diferentes tribunales, no vuelve a presentarse en la historia política de Occidente con igual intensidad, su ejemplo de vida en común será una constante en la teoría política democrática desde la antigüedad hasta nuestros días.

Atenas se encuentra situada en Ática, península del mar Egeo, primitivamente la zona estuvo dividida en aldeas que guerreaban entre sí, la mitología atribuye a Teseo⁶⁰ el sinequismo que reunió en una sola ciudad a las diferentes aldeas del Ática⁶¹. Los atenienses se consideraban

fúnebres más famosos de toda la literatura occidental, el que pone Tucídides en boca de Pericles: «Para resumir todo lo dicho, denomino a nuestra ciudad la alta escuela de la cultura de Hélade», cfr. Tucídides, *Obra citada*, II 41, 1-5 y nota 301. Vid. W. Jaeger, "Tucídides como pensador político", en *Obra citada*, Libro II, cap. VI, págs. 345-369, 369, y Claude Mossé, "Atenas «Escuela de Grecia»", en *Obra citada*, cap. 2, págs. 47-51.

⁶⁰ Teseo era hijo de Poseidón y Etra, hija de Piteo, rey de Trecén. Poseidón concedió a Egeo, rey de Atenas sin descendencia, los hijos que nacieran de Etra, por eso Teseo tendrá un padre mortal (Egeo), y podrá recurrir a Poseidón siempre que lo necesite (tanto Egeo como Poseidón yacieron con Etra en una misma noche). A Teseo la mitología griega le atribuye numerosas aventuras, como la muerte del minotauro y la unificación política del Ática. Cfr. Robert Graves, *Obra citada*, Tomo I, 95-104, págs. 417-479.

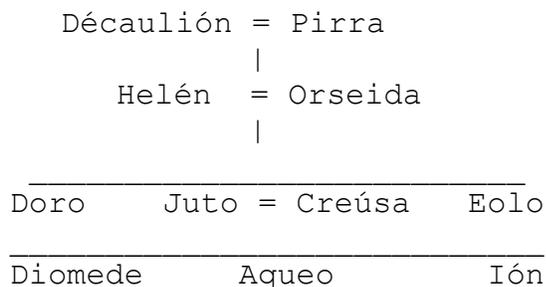
⁶¹ Tucídides describe el proceso de sinequismo que supone la unificación del Ática en una única ciudad. Cada aldea seguía estando habitada, pero fueron suprimidas sus instituciones políticas por otras para todos, en ese momento, un consejo y un pritaneo, cfr. Tucídides, *Obra citada*, II 15, 2. Para Fustel de Coulanges, la unificación no supone la eliminación de las instituciones locales, sino que se crea un gobierno

autóctonos⁶², causa de prestigio y honor, descendían de los jonios, helenos⁶³ al igual que eolios, aqueos y dorios. Los primeros datos políticos de Atenas datan del siglo VII a.C., la muerte de Cilón por los Alcmeónidas⁶⁴ y la dudosa

central para toda la ciudad: «Teseo quiso que el pritaneo de Atenas fuese el centro religioso de todo el Ática. Desde entonces quedó fundada la unidad ateniense; religiosamente, cada cantón conservó su antiguo culto, pero todos aceptaron un culto común; políticamente, cada cual conservó sus jefes, sus jueces, su derecho de reunirse en asamblea; pero por encima de estos gobiernos locales estuvo el gobierno central de la ciudad», cfr. N. D. Fustel de Coulanges, *Obra citada*, pág. 167.

⁶² Tucídides recoge esta idea: «fue habitada sin interrupción por los mismos hombres», cfr. Tucídides, *Obra citada*, I 2, 5-6 y «Ellos habitaron siempre esta tierra», cfr. *Ibidem*, II 36, 1. También encontramos a los atenienses en el «catálogo» de las naves de la *Iliada*, cfr., Homero, *Iliada*, II, v. 546.

⁶³ Cfr. Tucídides, *Obra citada*, I 3, 2-5, ns. 20 y 21. La Hélade fue, originariamente, una zona de Tesalia, que se hallaba bajo el dominio de Aquiles (Cfr. Homero, *Iliada* II v. 681-683, IX v. 395). En la mitología griega, Decaulión era un héroe, hijo de Prometeo, que se casó con Pirra. Uno de sus hijos fue Helén, mítico fundador de los helenos, de cuyos hijos: Doro, Eolo y Juto descienden los dorios, eolios, jonios y aqueos, cfr. Robert Graves, *Obra citada*, Tomo I, 43-44, págs. 202-209. Familia mítica:



Los jonios proceden de Ión, que es hijo de Apolo y Creúsa, hija de Erecteo, rey de Atenas, sucesor de Cécropes, por eso Ión será polemárcos de Atenas. Ión se casó con Hélice, sus cuatro hijos daban su nombre a las cuatro tribus primitivas de Atenas.

⁶⁴ Para el sacrilegio de los Alcmeónidas y sus

constitución de Dracon⁶⁵. Con la constitución de Solón, las reformas democráticas de Clístenes, Efilates y Pericles, y el papel que juegan en las Guerras Médicas, Atenas se convierte en la más importante y floreciente de las ciudades-estado griegas.

1. La constitución y las instituciones políticas de Atenas.

Si Esparta fue modelo de oligarquía, Atenas lo será de democracia, su constitución girará en torno a los principios de *isonomía*, sinónimo de democracia, de igualdad ante la ley, de derechos y deberes; de *isegoría*, libertad de palabra de todos los ciudadanos e igualdad de tomar la palabra en la asamblea, y de *koinomía*, la comunidad con miras algún bien⁶⁶.

repercusiones, cfr. Tucídides, *Obra citada*, I 126 y 127, y Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, Frag. 8 y cap. 1.

⁶⁵ Dracon legislador ateniense, publicó en el 621 a.C., un código de leyes y no una constitución, ya que esto hubiese supuesto un cambio de régimen. En Aristóteles nos encontramos con las dos ideas, en la *Constitución de los atenienses* le atribuye la realización de una nueva constitución, y en la *Política*, la adaptación de un conjunto de leyes a la constitución existente, vid. Aristóteles, *Constitución...* 4, y nota 20 que aclara el problema de la constitución-legislación de Dracon, y *Política* II 12, 13, 1274b15, pág. 148. La misma duda de una verdadera constitución atribuible a Dracon se encuentra también en el libro de Mossé, vid. C. Mossé, *Obra citada*, pág. 16, y W. Jaeger, "Solón y la formación política de Atenas", en *Obra citada*, Libro I, cap. VIII, págs. 137-149, 139.

⁶⁶ *Koinonía*, se traduce por comunidad o asociación. En dicho término están presentes los elementos de intencionalidad, colaboración mutua y común acuerdo, es decir, «lo común» que tan importante era en la democracia ateniense. «Cada cual pertenece a dos órdenes de existencia y hay una estricta distinción, en la vida del ciudadano, entre lo que es propio (*idion*) y lo común (*koinon*). El hombre no es puramente "idiota", sino también "político". Necesita poseer, al lado de su destreza profesional, una virtud general ciudadana, la

La constitución de Atenas, no quedará fijada en la época arcaica como la de Esparta, sino que cambiará y se transformará desde la época arcaica hasta el establecimiento definitivo de la democracia, después de la Guerra del Peloponeso, bajo el arcontado de Euclides en el 403 a.C. Aristóteles enumera once cambios de constitución⁶⁷: 1. Los cambios con la entrada de Ión; 2. La constitución en tiempo de Teseo; 3. La reorganización constitucional de Dracón⁶⁸ (621 a.C.), donde se escribieron por primera vez las leyes antiguas; 4. La constitución de Solón (591 a.C.), con el que tuvo comienzo la democracia; 5. La tiranía de Pisístrato y sus

(politike areté), mediante la cual se pone en relación de cooperación e inteligencia con los demás, en el espacio vital de la polis» cfr. W. Jaeger, "El estado jurídico y su ideal ciudadano", en *Obra citada*, Libro I, cáp. VI, pág. 114. «El nacimiento de la ciudad-estado significó que el hombre recibía además de su vida privada, una especie de segunda vida, su bios políticos. Ahora todo ciudadano pertenece a dos órdenes de existencia, y hay una tajante distinción entre lo que es suyo (*idion*) y lo que es comunal (*koinon*)», cfr. H. Arendt, *La condición Humana*, Barcelona, Paidós, 1996, pág. 39.

⁶⁷ La *Constitución de los atenienses* se compone de dos partes bien delimitadas, la primera (caps. 1-41) expone la evolución del régimen político de Atenas desde una época anterior a Solón hasta el arcontado de Euclides (403 a.C.), la segunda (caps. 42-69) contiene una exposición de la organización del Estado ateniense en el siglo IV a.C., es decir, de las diferentes instituciones políticas que formaban la democracia en Atenas. Una recapitulación de la parte histórica de manera resumida puede verse en Aristóteles, *Constitución...* 41, 1-3.

⁶⁸ El pasaje sobre Dracón, se cree, que fue intercalado después, una vez introducido el contenido del capítulo cuatro, que es el dedicado a Dracón, ya que en la recapitulación histórica, Aristóteles establece once cambios de constitución, pero luego, describe y desarrolla en el libro doce, vid. "Reorganización constitucional de Dracón", 4 y "Recapitulación de la parte histórica" 41, 2, y n. 359, en Aristóteles, *Constitución ...*, y supra n. 65.

hijos (561/511 a.C.); 6. Las reformas de Clístenes (508 a.C.), que fue más democrática que la de Solón; 7. La supremacía del Areópago (478/462 a.C.); 8. Las reformas de Efialtes (462 a.C.) y el gobierno de Pericles (461/429 a.C.), «la democracia radical»; 9. La revolución de los Cuatrocientos (411 a.C.); 10. El Gobierno de los Cinco Mil (410 a.C.), que trae de nuevo la democracia, y es una mezcla equilibrada de democracia y oligarquía; 11. La tiranía de los Treinta y los Diez (404/403 a.C.); y 12. La restauración de la democracia (403 a.C.)⁶⁹; con cada uno de estos cambios se aumentó el poder del pueblo, por ello, Atenas será el modelo de ciudad-estado democrática en la antigüedad.

La constitución ateniense tendrá períodos de realeza en la época arcaica y con Ión; de aristocracia con Teseo, Dracón y la Constitución del Areópago; de república con la constitución de Solón; de tiranía en los regímenes de Pisístrato y su hijo Hippias; de oligarquía en los regímenes de los Cuatrocientos, los Treinta⁷⁰ y los Diez; y de democracia con Clístenes, Pericles, el gobierno de los Cinco Mil y la constitución del siglo IV a.C.⁷¹.

⁶⁹ Cfr. Aristóteles, *Constitución ...*, sobre Solón, 5-12; sobre Pisístrato, 14-19; sobre Clístenes, 20-22; sobre el Consejo del Areópago, 23, sobre Aristides y Efialtes, 24-25; sobre los Cuatrocientos, 29-32; sobre los Cinco Mil, 32, 2 y 34, 1; sobre los Treinta tiranos, 34, 3 y 35-37; sobre los Diez, 35-38; sobre el restablecimiento de la democracia que llega al tiempo de Aristóteles, 38, 4; 39; 40 y 41, 3.

⁷⁰ Los Treinta son los oligarcas que la tradición histórica conoce como el gobierno de los «Treinta tiranos», vid. Aristóteles, *Constitución ...*, n. 311.

⁷¹ Podemos relacionar esta clasificación con la tipología de Aristóteles de los regímenes rectos (monarquía, aristocracia y república) y los regímenes desviados (tiranía, oligarquía y democracia), vid. Aristóteles, *Política*, III 7, 15, 1279a30-1279b11, págs. 171-2. Debemos destacar, que esta clasificación

La división de Atenas en cuatro tribus se atribuye a los tiempos de Ión, las tribus se llamarán como sus cuatro hijos: Geleontes, los «brillantes», tal vez los nobles; Egícoras, los «labradores»; Argades, los «artesanos»; y «hopletes», los soldados⁷². Cada tribu se componía de tres *fratías* o *tritías*, (la tercera parte de una tribu), y doce *naucrarias*⁷³. La *fatría* comprendía treinta linajes (*géne*) y cada linaje se componía de treinta hombres, *genêtai*. Estas tribus estaban unidas por lazos de sangre y religiosos, representaban la nobleza genealógica, y sólo los pertenecientes a estas tribus eran ciudadanos, con el consiguiente derecho a la participación política. Cada tribu tenía un rey, *phylobasileîs*. La unificación del Ática en una única ciudad-

se produce en la parte más teórica de la *Política*; en la parte más empírica, libros IV-VI, todos estos regímenes se reducen a dos realmente: oligarquía y democracia, vid. *Ibídem*, IV 3, 6, 1290a17 ss., pág. 223, y el mejor régimen, la república, es una mezcla de ambos, oligarquía y democracia, vid. *Ibídem*, IV 8, 3, 1293b41 ss., pág. 240. La idea de dos partes diferentes en la *Política*, una más teórica, aún anclada en la filosofía platónica, que Aristóteles compondría antes, y otra añadida y realizada después, donde ya se presenta la verdadera teoría política aristotélica, de contenido mucho más realista, la debemos al erudito alemán Jaeger, vid. W. Jaeger, "La política original", en Jaeger, W., *Aristóteles*, cáp. X, México, FCE, 1946.

⁷² También estos nombres son grupos profesionales, Aristóteles divide el pueblo de Atenas en agricultores y artesanos, vid. *Aristóteles, Constitución...*, frag. 5, caps. 8, 3; 13, 2 y notas 52 y 86. Las cuatro grupos profesionales de Atenas son sacerdotes, labradores, artesanos y soldados, vid. Robert, Graves, *Obra citada*, 44, pág. 209.

⁷³ Las *naucrarias* eran las circunscripciones territoriales de Atenas de carácter administrativo, existentes antes de la creación de los *demos*. Existían 48 circunscripciones, 12 para cada tribu. Había un presidente por cada *naucraria*, llamados *naucraros*, que cuidaban de los impuestos y gastos, vid. *Aristóteles, Constitución...*, 8, 3; 4, 2; 21, 5 y notas 22, 54

estado se atribuyó a Teseo, quien también suprimió la monarquía⁷⁴. A Dracón (621 a.C.), se deben las primeras leyes escritas, *tesmoi*, que son las normas del tiempo arcaico, consideradas procedentes de la voluntad divina; cuando las normas son obra de la razón humana y fruto de la asamblea tendrán el nombre de *nomoi*.

La primera Constitución que hace más democrático el régimen es la de Solón, su arcontado es en el año 594 a.C., modera la constitución aristocrática existente, por lo que da más poder al pueblo. Sus reformas se producen en muchos campos: 1. Realiza una cancelación de deudas, *seisákththeia*, también llamada descarga, -los ciudadanos más pobres de Atenas, por motivo de sus deudas, vivían abocados continuamente a la miseria y podían llegar a la esclavitud, por lo que, prohíbe los préstamos con la fianza de la propia persona-. 2. Establece la posibilidad de apelación a los tribunales por el pueblo. 3. Aumenta las medidas, pesos y monedas, favoreciendo el comercio en Atenas. 4. Divide el censo de los ciudadanos en cuatro clases según sus recursos: los *pentacosimedimnos* o de quinientos *medimnos*⁷⁵; los caballeros o de trescientos *medimnos*⁷⁶; los *zeugítes* o de doscientos *medimnos*⁷⁷; y los *thétes* o menos de doscientos

y 163.

⁷⁴ Cfr. Aristóteles, *Constitución...*, frags. 3 y 4.

⁷⁵ El *medimno* era una medida para sólidos equivalente a 52 kg. La extensión de terreno necesaria para cosechar 500 medimnos debía ser unas 16 hectáreas; para 300, unas 10 hectáreas, y para 200, de 6 a 7 hectáreas, vid. Aristóteles, *Constitución...*, 7, 3-4, n. 37.

⁷⁶ También era él que podía criar un caballo, vid. *Ibidem*, 7, 4.

⁷⁷ La palabra *zeugítes* procede de *zeûgos* «pareja o tronco de animales», «yunta». *Zeugita*, *yuntero* o *yunguero* es el propietario de una yunta de bueyes, aquel que puede

*medimnos*⁷⁸. Cada una de estas categorías tenían diferentes obligaciones militares y políticas. Las más importantes magistraturas, como el arcontado, estuvieron primero reservadas para la primera clase, y con el paso del tiempo se abrieron a las restantes; pero ya todos los ciudadanos participaban de la asamblea, *ekklesia*, y de los tribunales, *heliaea*, con lo que hizo más democrático el régimen. 5. También creó el Consejo de los Cuatrocientos⁷⁹, *boulé*, formado por cien miembros de cada tribu.

La Constitución de Solón se consideraba moderada, fue el legislador por antonomasia de los atenienses, como lo era Licurgo de los lacedemonios. Su legislación intentó responder a los intereses de todos, ricos y pobres, como él mismo nos dice en sus poesías:

Al pueblo le di toda la parte que le era debida,
sin privarle de honor ni exagerar en su estima.

Y de los que tenían el poder y destacaban por ricos,
también de éstos me cuidé que no sufrieran afrenta.

[...]En asuntos tan grandes es difícil contentarles a todos.⁸⁰

La profundización en la democracia se produce con las reformas de Clístenes (508/7 a.C.). Para que participasen más

mantenerlos, vid. *Ibíd.*, 7, 3 y n. 39.

⁷⁸ Los más humildes de los hombres libres, vid. *Ibíd.*, 7, 3 y n. 40.

⁷⁹ Hay datos de la existencia del Consejo de los Cuatrocientos en una época anterior, vid. Aristóteles, *Constitución...*, 4, 3.

⁸⁰ Cfr. *Antología de la poesía lírica griega, siglos VII-IV a.C.*, [Selección, prólogo y traducción de Carlos García Gual], págs. 39-47, pág. 44.

ciudadanos en el gobierno⁸¹ sustituyó las cuatro tribus jónicas por diez nuevas⁸². Las diez tribus nuevas eran divisiones territoriales y no de carácter familiar o religioso como las antiguas. Cada tribu estaba dividida en tres partes, *tritís*, de diferentes zonas: zona urbana (*ásty*), zona marítima (*paralía*), y zona central (*mesógeios*), divididas en *demos*⁸³, que originariamente se cree que fueron cien; tomando a suerte una *tritís* de cada zona constituyó una tribu (*phylé*), es decir, tres *tritías* formaban una tribu. De este modo, la tribu agrupaba a gente de muy diferentes lugares y modos de vida, artesanos, comerciantes, campesinos, así en la tribu no aparecían intereses locales, sino que prevalecían los intereses de la comunidad⁸⁴. Para adaptar el Consejo a esta nueva situación, aumentó en cien sus miembros, pasando a ser el Consejo de los Quinientos, cincuenta de cada tribu⁸⁵.

Para salvaguardar la democracia, Clístenes estableció la ley sobre el ostracismo⁸⁶, aquél ciudadano que sobresaliera en

⁸¹ Clístenes hizo ciudadanos a muchos extranjeros, esclavos y metecos, cfr. Aristóteles, *Política*, III 2, 3, 1275b45 ss., pág. 157. Después de la reforma de Clístenes, los atenienses se llamaban por su nombre, seguido por el de su padre y el nombre del *demos* al que pertenecían, así el ciudadano nuevo no mostraba su origen o clase, cfr. Aristóteles, *Constitución...*, 21, 4; n. 161 y 162.

⁸² Los nombres de las diez tribus atenienses eran: Erectea, Egea, Pandionisia, Léontida, Acamántide, Enea, Cecropia, Hipopóntide, Ayántide y Antioquea, estos nombres pertenecen a héroes áticos «el epónimo de cada tribu»; existían diez estatuas que los representaban, situadas en la ladera del Areópago, cfr. Aristóteles, *Constitución...*, 21, 6, 48, 4 y n. 166 y 420.

⁸³ Los *demos* sustituirán a las antiguas *naucrarias* y los demarcos a los *naucros*, vid. supra n. 73.

⁸⁴ Vid. Aristóteles, *Constitución...*, 21, 4 y n. 159.

⁸⁵ Vid. *Ibídem*, 21, 3.

⁸⁶ Vid. *Ibídem*, 22, 1-5 y n. 168.

exceso, y del que se pensará que pudiera convertirse en tirano, era desterrado durante diez años, después de realizarse dos votaciones en la Asamblea. Primero, una vez al año, en la sexta pritanía, se tenía una asamblea para decidir si se debía proceder al ostracismo, si era afirmativa, se reunía una segunda asamblea, en la octava pritanía, en la que cada ciudadano escribía el nombre de la persona que creía que debía ser desterrada en la *óstraka*, (*óstraka*, «pedazo de concha o vasija rota», de donde se deriva su nombre: ostracismo), los arcontes contaban el número de tejuelos, si había más de seis mil, separaban los nombres; y aquél cuyo nombre estuviera escrito en más tejuelos, se le desterraba por diez años. El primer desterrado por ostracismo fue Hiparco, hijo de Carmo, del demo de Colito⁸⁷, en el 487 a.C. El ciudadano desterrado no perdía sus bienes, pero sí la posibilidad de participar en las instituciones políticas atenienses. Esta intervención era muy valorada por los ciudadanos, convirtiéndose el destierro en causa de deshonor. Con el tiempo, el ostracismo fue utilizado por los partidos y facciones como instrumento de lucha política.

La Pentecontecia (479-431 a.C.), los cincuenta años, será considerada la «Edad de Oro» de Atenas⁸⁸. Después de las Guerras Médicas (490-479 a.C.)⁸⁹, Atenas se convierte en la más

⁸⁷ Cfr. *Ibídem*, 22, 4.

⁸⁸ Período comprendido entre el fin de las Guerras Médicas y el inicio de la Guerra del Peloponeso (479-431 a.C.). Durante este tiempo, Atenas se convierte en una potencia marítima, y en la cabeza de un imperio, que le reporta recursos económicos, y un gran prestigio en toda Grecia. Vid. Tucídides, «Pentecontecia», en *Obra citada*, I 89-118.

⁸⁹ La guerra de los griegos contra los persas se produce a principio del siglo V a.C., básicamente en dos décadas, la de los noventa y los ochenta. La primera batalla es la de

importante ciudad-estado griega, por el papel que juega en ellas. Para defenderse de los persas se formó la liga Delo-Ática (478/7 a.C.)⁹⁰ que primero tuvo su sede en Delos⁹¹, isla del centro de las cícladas, y después se trasladó a Atenas, en el año 454 a.C. Todos sus miembros debían pagar un tributo⁹²,

Maratón, que enfrenta a Darío, rey persa, contra plateos y atenienses al mando de Milcíades en 490 a.C. Los posteriores enfrentamientos son entre el rey persa Jerjes, que sucede a su padre Darío, después de su muerte en el 485 a.C.; primero se enfrentan en el desfiladero de las Termópilas (480 a.C.), donde el rey espartano Leónidas pierde a los trescientos hoplitas espartiatas que le acompañaban, y después en la batalla naval de Salamina (480 a.C.), donde los atenienses al mando de Temístocles conseguirán una aplastante victoria sobre los persas, iniciándose con ello el predominio naval de Atenas. El fin de la amenaza persa se consigue con la batalla de Platea (479 a.C.) al mando del rey espartano Pausanias y del ateniense Aristides, «el Justo». Posteriormente se producirán otros enfrentamientos de menor importancia -como la batalla del río Eurimedón (468/67 a.C.) dirigida por el hijo de Milcíades, Cimón-, en ellos, los espartanos ya no están presentes entre las filas griegas, el abandono de los espartanos se produce en el 477 a.C., la explicación para éste abandono puede encontrarse en Tucídides, vid. Tucídides, *Obra citada*, I, 95, y para las guerras médicas, vid. Claude Mossé, *Obra citada*, págs. 29-36.

⁹⁰ En el siglo IV a.C. se formó una segunda liga Delo-Ática (378/7-355 a.C.), entre Atenas y algunas de las ciudades del Egeo. Esta nueva confederación difería de la anterior fundada en el 477 a.C., con claro predominio ateniense, ya que esta nueva liga se creó sobre la base de una absoluta igualdad entre sus diferentes miembros, vid. *Ibidem*, págs. 92-93, y supra. n. 16.

⁹¹ Delos será el centro religioso de los jonios, al igual que Delfos lo será de los dorios, vid. Tucídides, *Obra citada*, n. 532 y 578, págs. 276 y 291, respectivamente.

⁹² La imposición del pago de tributo de las ciudades aliadas fue obra de Aristides el Justo, que gobernó junto a Temístocles (arconte 478/7 a.C.) durante el gobierno del Areópago (478/462 a.C.). El tesoro de la confederación estaba administrado por los diez *helenotamías*. El tributo fue fijado en 460 talentos, cfr. Tucídides, *Obra citada*, I 96, 2; Pericles lo aumentaría en un tercio, y en el año 424 a.C. vuelve a aumentarse, cfr. Aristóteles, *Constitución...*, 23, 3-

contribución en naves o en dinero, estos recursos fueron utilizados para embellecer Atenas, mejorar sus fiestas y elevar el nivel de vida de los ciudadanos atenienses⁹³. La democracia ateniense dependerá de su imperio, la mayoría de sus instituciones políticas eran sufragadas con los impuestos de la ciudad⁹⁴ y los tributos de los confederados. Cuando el imperio se pierde (404 a.C.), la ciudad ya no tiene tantos recursos, pero se sigue pagando al ciudadano por asistir a las instituciones políticas, al teatro, etc., con ello, el régimen se hace cada vez más demagógico.

Dentro de la pentecontecia se encuentran las reformas de Efialtes del 462 a.C. asesinado ese mismo año, y el gobierno de Pericles (461/429 a.C.), elegido como estratego durante más de veinte años⁹⁵. Durante este período se continúa con la

5 y n. 195.

⁹³ Las contribuciones de los confederados mantienen a los funcionarios e instituciones de la vida política ateniense, vid. Aristóteles, *Constitución...* 24, 1-3. Para la proliferación desmedida de festines, fiestas y del nivel de vida de los atenienses, debido al régimen democrático ateniense y a su supremacía naval por dirigir la liga Deloática, vid. Pseudo Jenofonte, *Constitución de los atenienses*, caps. 1, 15-18; 2, 9-13; 3, 4 y 8.

⁹⁴ Los recursos financieros de Atenas dependían de tres depósitos: el tesoro público, que se formaba con las rentas de los dominios públicos, de las minas de plata de Laurión y de las de oro de Tracia, de multas judiciales, del botín de guerra, etc.; el tesoro de Atenea, cuyos fondos procedían de los donativos de los fieles y de los intereses de los préstamos que negociaba; y del tesoro federal, que se formaba del tributo de los aliados, cfr. Tucídides, *Obra citada*, I 80, 3 y n. 447. De estos recursos eran mantenidos más de veinte mil hombres, la democracia ateniense depende de su imperio, cfr. Aristóteles, *Constitución*, 24, 3.

⁹⁵ Pericles inició su influencia en la vida política ateniense en el 461 a.C., se cree que nació en el 493 a.C. y murió en el 429 a.C. Pericles será elegido estratego desde el año 443 al 429 a.C.; los estrategos podían ser reelegidos para

constitución democrática de Clístenes, se hacen pocas reformas, pero las que se realizan democratizan aún más el régimen: como el pago de un salario a los miembros de los tribunales, *misthós dikastikós*; la disminución de las atribuciones del Consejo del Areópago que hace Efiálfes; la apertura del arcontado a la tercera clase censitaria, *zeugitai*, en el 457/6 a.C.⁹⁶; y la restricción del derecho de ciudadanía al nacido de padre y madre ciudadanos, que hace Pericles en el 451/0 a.C.⁹⁷.

Cuando Atenas entra en guerra contra Esparta y sus aliados, las desgracias se suceden, la peste y la muerte de Pericles⁹⁸; el caso de los Hermes y los misterios, y la huida a Esparta de Alcibíades⁹⁹; el desastre de Sicilia (415/413 a.C.);

el cargo, al igual que todas las magistraturas que tenían que ver con la guerra, los demás cargos políticos atenienses eran anuales y se sorteaban entre los ciudadanos.

⁹⁶ Para el núcleo básico de las reformas políticas de Efiálfes y Pericles, vid. Fernando Ferrán Requejo, "la democracia griega. Los primeros dilemas prácticos de un concepto polémico" en Andrés de Blas Guerrero y Jaime Pastor Verdú (coords.), *Fundamentos de Ciencia Política*, Madrid, UNED, 1997, págs. 339-342.

⁹⁷ Esta restricción se consideraba que favorecía a las clases popular y media, ya que la aristocracia siempre tuvo vínculos con los ciudadanos influyentes de otras comunidades griegas, cfr. Aristóteles, *Constitución...*, 26, 3 y n. 225.

⁹⁸ Pericles muere 429 a.C. por causa de la peste. Para la descripción, proceso y efectos de la enfermedad, vid. Tucídides, "La peste de Atenas", en *Obra citada*, II 48-54.

⁹⁹ Cuando Alcibíades (450/404 a.C.) se dirige a Sicilia, en Atenas se plantean dos procesos de acusación muy graves, en las que parece estar implicado Alcibíades: la mutilación de los Hermes y una parodia de los misterios. En la mutilación no participa, en el otro caso, existen acusaciones en ambos sentidos. Atenas solicita a Alcibíades que regrese para dar explicaciones, éste para evitar la condena, huye a Esparta. Su gran proyecto, la expedición a Sicilia (415/413 a.C.), queda en manos de Nicias que no creía en esta

los periodos oligárquicos de los Cuatrocientos (411 a.C.), los Treinta (404 a.C.)¹⁰⁰, etc. Atenas pierde la guerra y con ella, su confianza en sí misma. En el siglo IV a.C. el régimen se hace más democrático, pero ya los atenienses miran al pasado con nostalgia, la verdadera virtud se ha perdido, sólo queda la brillantez de los «demagogos»¹⁰¹.

Las instituciones políticas de Atenas van configurándose y evolucionando paralelamente a la formación de su constitución democrática. El **Consejo del Areópago**¹⁰² es la institución más antigua de la constitución ateniense, formaban parte de él, los arcontes más sobresalientes, siendo este cargo vitalicio. En etapas aristocráticas y oligárquicas, - como después de las Guerras Médicas y el gobierno de los Treinta Tiranos -, tenían atribuciones muy destacadas en el gobierno de Atenas, cuando la constitución fue haciéndose más democrática, sus

expedición, proyecto militar que había sido defendido fundamentalmente por Alcibiades, el resultado es un desastre para Atenas, ya que se pierde parte de la armada. Recientemente ha aparecido una estupenda biografía sobre Alcibiades, de la helenista Jacqueline de Romilly. [vid. J. de Romilly, *Alcibiades*, Barcelona, Seix Barral, 1996].

¹⁰⁰ El predominio en la guerra de los lacedemonios favorece la implantación de oligarquías en Atenas, -los Cuatrocientos (411 a.C.), los Treinta y los Diez (403 a.C.)-, las clases adineradas de Atenas fueron en muchas ocasiones filoespartanas y admiradoras de su constitución oligárquica. Una orientación oligárquica y muy crítica de la constitución democrática ateniense, vid. Pseudo-Jenofonte, *Obra citada*.

¹⁰¹ Los demagogos eran los dirigentes de los asuntos públicos gracias al apoyo de la plebe. Después del gobierno de Pericles, el régimen se relaja, y se vuelve más demagógico, los asuntos de la ciudad se resuelven peor, cfr. Aristóteles, *Constitución...*, 26, 1; 28, 1.

¹⁰² El consejo del Areópago y sus miembros, los Areogagitas, toman el nombre del lugar donde tenían su sede, en el *Areíoi pagói*, «colina de Ares», cfr. Aristóteles, *Constitución...*, n. 18.

atribuciones fueron pasando al consejo de los Quinientos y al Tribunal, *Heliea*. Su atribución principal había sido la de guardián de la constitución y las leyes, así como cuidar que los magistrados ejercieran su cargo teniendo siempre presente las leyes. Tenía también atribuciones judiciales, el *Areópago* era el encargado de juzgar los casos de homicidio y los casos de impiedad, como los daños a los olivos sagrados, estas funciones jurídicas continuaron como atribuciones suyas después de las reformas de Efiálfes, quien en el 462 a.C., quitó muchas atribuciones a este Consejo de carácter aristocrático e hizo, como hemos visto, la constitución mucho más democrática¹⁰³.

Otro consejo ateniense era el **Consejo de los Quinientos**, *Bulé*, que ejercía el gobierno de Atenas. En un principio, estuvo formado por cuatrocientos miembros, cien de cada tribu jonia, después de Clístenes (508 a.C.) pasó a ser de quinientos miembros, cincuenta de cada nueva tribu. Todos los años se elegían sus miembros entre todos los ciudadanos atenienses de más de treinta años, se podía ser *bouleuta* dos veces en la vida, el segundo mandato no antes de haberlo sido el resto de los ciudadanos atenienses. Su atribución más importante era preparar las sesiones de la asamblea, es decir, establecer su orden del día, *proboúlema*, -Solón establecería que ninguna materia fuera presentada al pueblo en la asamblea

¹⁰³ Cfr. Aristóteles, *Constitución...*, para la elección de los arcontes del consejo, 3, 6; para el gobierno del *Areópago* después de las Guerras Médicas, 23, 1, 2; 25, 1; para su rehabilitación durante los Treinta Tiranos, 35, 2. Para las atribuciones, como guardián de las leyes, 4, 4; 8, 4; para la vigilancia de los magistrados, 4, 4; para su competencia judicial, en casos de homicidio, 57, 3, 4; falsos testimonios, 59, 6; daños contra los olivos sagrados, 60, 2. Para su pérdida de atribuciones, 25, 2, 3, 4, y n. 211.

sin pasar antes por el consejo-. Eran los encargados de examinar a todos los magistrados antes de tomar posesión del cargo y de atribuir las pensiones a ciudadanos pobres e impedidos, también tuvieron funciones judiciales, sobre procesos económicos, de prisión y de muerte, que en el siglo IV a.C. pasaron a los tribunales¹⁰⁴.

El funcionamiento del consejo se realizaba a través de las pritanías, eran como una comisión permanente del consejo. El año se dividía en diez períodos, en cada uno de ellos, los cincuenta consejeros de cada tribu ática ejercían la pritanía. Al comienzo del año se sorteaba cuando cada tribu iba a ejercer la pritanía. Las cuatro primeras pritanías eran de treinta y seis días, y las seis restantes de treinta y cinco, ya que el año ateniense era de trescientos cincuenta y cuatro días. Los cincuenta pritanes ejercían la presidencia del consejo y la asamblea durante una décima parte del año. Cada día se sorteaba la presidencia de la pritanía entre sus cincuenta miembros, el presidente, *epistástes*, actuaba como presidente del consejo y de la asamblea, si la había, podría decirse que ejercía el cargo de jefe del Estado. Los pritanes debían convocar el consejo todos los días, y la asamblea, cuatro veces por pritanía. En el siglo IV a.C., se estableció la elección de los nueve *proedos*¹⁰⁵, cada uno era miembro de

¹⁰⁴ Cfr. Aristóteles, *Constitución...*, para la elección del consejo y las pritanías, 43, 2; para la convocatoria del consejo y la asamblea, 43, 3; para el orden de la asambleas y de la asamblea principal, 43, 4; 45, 4; para la asamblea que decide sobre el ostracismo, 43, 5; para el principio general dispuesto por Solón, 43, 6; 45, 4 y n. 391; para las atribuciones jurídicas pasadas al tribunal, 44, 1; para el examen de los magistrados, 45, 2, 3; 46; 47; 48; 49; para la concesión de pensiones a pobres e impedidos, 49, 4.

¹⁰⁵ La elección de los proedos era por sorteo, de entre los

las nueve tribus que no estaban de pritanía, con esta medida se intentó que las diez tribus participaran todo el año del gobierno de Atenas¹⁰⁶. Teniendo en cuenta la participación política que suponía pertenecer al consejo y la pritanía, el filósofo alemán Hermann Lotze llama a ejercer estos cargos «escuela de democracia»¹⁰⁷.

Los jueces de los **Tribunales** eran ciudadanos de más de treinta años que se presentaban voluntarios para el cargo. Cada tribunal estaba formado por ciudadanos de las diez tribus. Sobre una lista de seis mil ciudadanos, seiscientos de cada tribu, se iban formando los tribunales necesarios para juzgar las causas pendientes, la designación de los jueces era por sorteo, presidida por los nueve arcontes y el secretario de los tesmótetas. Cada tribunal estaba formado normalmente por quinientos un miembros, si la causa que iba ser juzgada era más grave, este número aumentaba, ya que se reunía en lugar de uno, dos tribunales, es decir, mil un miembros, y así sucesivamente, todos los tribunales eran impares para evitar el empate. El tribunal estaba reunido durante un día, se juzgaban causas privadas (*díkai*) y públicas (*graphaí*)¹⁰⁸, los discursos de demandante y demandado tenían una duración que se

nueve, se sorteaba un jefe de los proedos, *epistátes tôn proédron*.

¹⁰⁶ Cfr. Aristóteles, *Constitución...*, para la elección de las pritanías y la duración de cada una, 43, 2; para la convocatoria del consejo y asamblea, 43, 3; para las funciones del jefe de los pritanes, 44, 1; para la elección de los nueve proedos, 44, 2, 3 y n. 395.

¹⁰⁷ Cfr. Moses I. Finley, *El nacimiento de la Política*, Barcelona, Crítica, 1986, pág. 101.

¹⁰⁸ Las *graphé paránomos*, acusaciones de ilegalidad, eran muy importantes para salvaguardar la democracia. Aquellos ciudadanos que habían propuesto una medida ilegal a la asamblea, podían ser demandados, aunque su propuesta hubiese

establecía en función de la causa que fuera a juzgarse, en cada tribunal había un ciudadano que se encargaba de controlar el tiempo de cada parte, para evitar desigualdades. Además del encargado del tiempo, que se le llamaba el que atiende el agua, en todo tribunal había un presidente, un secretario, y cuatro encargados de los votos¹⁰⁹. Al Tribunal se le llamaba, *Heliea*, éste fue un tribunal de apelación instituido por Solón, más tarde se usó la palabra con sentido más general, como equivalente de tribunal o *dikastérion*. Su nombre procede de la plaza *Heliea*, lugar situado junto al mercado, donde se reunían todos los miembros del tribunal o *heliastas*¹¹⁰.

Otros magistrados que tenían atribuciones judiciales eran los jueces por demos, que creó Pisístrato (561-528 a.C.), y los jueces arbitrales. No se conoce el número de jueces por demos que había en el momento de su creación, pero en tiempos de Pericles (461 a.C.) fueron treinta, tres por cada tribu, y después de los Treinta Tiranos (404 a.C.) su número aumentó a cuarenta, cuatro por cada tribu, su designación era por sorteo. Juzgaban asuntos particulares de cada tribu de hasta diez dracmas, los pleitos por encima de éste valor, se traspasaban a los jueces arbitrales. Los árbitros eran los ciudadanos de sesenta años. Todo ciudadano ateniense después de cumplir sus obligaciones militares durante cuarenta y dos años, desde los dieciocho hasta los cincuenta y nueve inclusive, tenía la obligación de servir como juez arbitral

sido votada positivamente en la asamblea.

¹⁰⁹ Cfr. Aristóteles, *Constitución...*, 63-69, donde se describen los tribunales, como se forman y se designan los jueces, 63; 64; como se sortean los del agua y los de los votos, 66; la medida del tiempo de los discursos, 67; la votación, 68; el escrutinio y la evaluación de la pena, 69.

¹¹⁰ Para la atribución de la *Heliea* como sinónimo de

por un año, si no incurría en *atimía*, privación de los derechos de ciudadanía y exclusión de la comunidad política¹¹¹.

El centro de poder político de Atenas era la **Asamblea**, *Ekklesía*, la formaban todos los ciudadanos de pleno derecho de las diez tribus. En el siglo V a.C., el número de ciudadanos llegaría a ser entre sesenta mil y cuarenta mil, después de la Guerra del Peloponeso, esta cifra bajaría. Normalmente acudían a la asamblea de entre cuatro mil a seis mil ciudadanos. Los demos urbanos, de tendencia más democrática, eran los más asiduos a las reuniones de la asamblea, mientras que los ciudadanos de los demos rurales, de tendencia más oligárquica, eran más absentistas¹¹².

La asamblea de ciudadanos se reunía cuarenta veces al año, cuatro por pritanía. Las materias de debate eran numerosas: acuerdos de guerra y paz, expediciones militares y aprovisionamiento en campaña; valoración de las magistraturas y cargos administrativos; elección de estrategos y otros cargos para la guerra; casos de ostracismo y condenas; legislación sobre asuntos de gobierno interno, etc. En cada pritanía existía una asamblea principal¹¹³, en ella se sometían

tribunal vid. Aristóteles, *Constitución...*, n. 612, pág. 209.

¹¹¹ Cfr. Aristóteles, *Constitución...*, para los jueces por demos que creó Pisístrato, 16, 5 y n. 113; en tiempos de Pericles, 26, 3; después de los Treinta Tiranos, 53, 1; para las causas de los jueces por demos, 53, 2; para las causas de los jueces arbitrales, 53, 2, 5; para la obligación de ser árbitro y la *atimía*, 53, 4, 5 y n. 467 y 470.

¹¹² Cfr. Moses I. Finley, *Vieja y Nueva democracia*, Barcelona, Ariel, 1980, págs. 137 y ss., y también del mismo autor, *El nacimiento de la Política*, págs. 96-101.

¹¹³ Cfr. Aristóteles, *Constitución...*, para el número de asambleas por pritanía, 43, 3; para la asamblea principal, 43, 4; para la asamblea de las suplicaciones, 43, 6, para las

a votación las magistraturas y se evaluaba su actuación, además de tratar del aprovisionamiento de cereales y de la defensa del país, en ese día también se presentaban, sí las había, las acusaciones de alta traición, *eisangelías*¹¹⁴, que eran remitidas a los tribunales. Otra asamblea era para suplicaciones, «en la que el que quiere deposita una rama de olivo como suplicante por las cosas que quiere, privadas o públicas, y las formula ante el pueblo»¹¹⁵. Las otras dos asambleas eran para los demás asuntos, se disponía que se trataran tres asuntos sagrados y tres profanos, esta igualdad se establecía para evitar que una sola pritanía aprobase muchos más asuntos que otra. En la sexta pritanía se decidía si era necesario algún proceso de ostracismo y las acusaciones de los sicofantas, *probolé*¹¹⁶.

Todos los ciudadanos atenienses participaban del consejo, los tribunales y la Asamblea, donde se encontraba el poder soberano; además existía la posibilidad de desempeñar un cargo administrativo, en una de las magistraturas anuales de Atenas.

otras asambleas, 43, 6; para los casos de ostracismo, 43, 5.

¹¹⁴ Las *eisangelías* son varias formas de denuncia: 1. acusación por determinados delitos contra la constitución; 2. acusación por daño a huérfanos, herederas y viudas; 3. acusaciones contra los jueces arbitrales, cfr. Aristóteles, *Constitución...*, n. 264, págs 126-7. Las diferentes clases de denuncias, y su presentación previa en el Consejo o la Asamblea vid. Bernard Manin, *Los principios del gobierno representativo*, Madrid, Alianza, 1998.

¹¹⁵ Cfr. Aristóteles, *Constitución...*, 43, 6 y n. 390.

¹¹⁶ Sí había lugar para proceder al ostracismo, se fijaba un día para la votación final en la octava pritanía. Los sicofantas eran una especie de delatores oficiales que vivían de las denuncias, y la *probolé* era una demanda criminal llevada a la asamblea, si se aprobaba, se llevaba a juicio ante un tribunal ordinario, cfr. Aristóteles, *Constitución...*, para el ostracismo, 43, 5 y n. 387; para los sicofantas; 35, 3 y n. 325; para la *probolé*, 43, 5 y n. 388.

La magistratura más influyente era el arcontado, en un primer momento, los arcontes fueron tres: arconte, rey, y polemenco, y se elegían entre las primeras clases del censo¹¹⁷, más tarde, a éstos se sumaron los seis tesmótetas, y en lugar de ser una magistratura electiva paso a ser también sorteable. Cada uno tenía unas atribuciones precisas, el arconte epónimo dirigía todos los procesos en los que estuvieran implicados ciudadanos atenienses, preparaba ciertas fiestas como las Dionisias o las Targelias, y daba su nombre al año ateniense; el rey tenía atribuciones religiosas como cuidar de los misterios o dirigir los sacrificios; y el polemenco, que un principio, había tenido atribuciones militares ejerciendo el mando supremo del ejército, paso a desempeñar la dirección de todos los procesos en los que estuvieran implicados extranjeros, metecos, lo que el arconte era para el ciudadano, -lo era el polemenco para el meteco-. Los seis tesmótetas cuidaban todo lo relacionado con las leyes y los tribunales, y era nombrado un secretario para ellos, el secretario de los tesmótetas¹¹⁸. Además de estas magistraturas existían otras muchas para administrar el gobierno de Atenas, como los tesoreros, los vendedores, los recaudadores y los contadores, los inspectores urbanos, los

¹¹⁷ En un principio, los arcontes eran de la primera clase, pentacosimedimnos. Después se abre a la segunda clase, caballeros, posiblemente después de las Guerras Médicas. Finalmente, en el 457/6 a.C., también los miembros de la tercera clase, zeugitas, pueden ser elegidos como arcontes. El arcontado nunca estuvo legalmente abierto a la cuarta clase censitaria, tetes, cfr. Aristóteles, *Constitución...*, 26, 2 y n. 221.

¹¹⁸ Cfr. Aristóteles, *Constitución...*, para los tres primeros arcontes, 3, 2-4; para la elección de los arcontes por los areogagitas antes de Solón, 8, 2; para el proceso de elección en el siglo IV a.C., 55, 1-5; funciones del arconte epónimo, 56, 2-7; para las funciones del arconte rey, 57, 1-4; para las funciones del polemenco, 58, 1-3; para las atribuciones de los tesmótetas, 59, 1-7.

reparadores de santuarios, los inspectores de mercado, los inspectores de medidas, los encargados del puerto y los vigilantes del trigo, los once y los introductores de causas, los constructores de caminos, los defensores del fisco, los secretarios de lectura, los intendentes de sacrificios, etc., todas estas magistraturas se designaban por sorteo¹¹⁹.

Las magistraturas electivas eran pocas, todas ellas relacionadas con la guerra¹²⁰ o las finanzas. En el siglo IV a.C. se elegían a los diez estrategos, los diez jefes de infantería, los dos jefes de caballería, los diez jefes de escuadrón, el jefe de caballería en Lemmos, y un administrador para la nave Páralo, y otro, para la nave Amón. De todos estos cargos el principal era el de estratego, en un principio, eran elegidos uno de cada tribu, después se designaban de entre todas las tribus. Los estrategos eran designados para

¹¹⁹ El contenido de cada una de las magistraturas de Atenas puede estudiarse en la segunda parte de la *Constitución de los Atenienses*, capítulos 42-69. En la *Política*, Aristóteles establece las magistraturas necesarias para el buen gobierno de una ciudad, vid. Aristóteles, *Política*, VI 8, 3-23, 1321b4 y ss., págs. 388-397. En la *república de los atenienses*, el autor denuncia que los atenienses buscan los cargos, sobre todo, los que aportan un sueldo, en el siglo V a.C.: los seis mil jurados, los quinientos miembros del Consejo, y los trescientos cincuenta magistrados, cfr. Pseudo Jenofonte, *Obra citada*, 1, 3-4 y notas 5 y 6. Estas cifras de magistrados son poco elevadas si las comparamos con las que nos da Aristóteles para el siglo IV a.C.: setecientos magistrados para dentro de la ciudad, y otros setecientos para fuera de las fronteras, cfr. Aristóteles, *Constitución...*, 24, 3, para evitar el absentismo, en el siglo IV a.C., también los asistentes a la asamblea recibirán una paga, *misthós*.

¹²⁰ Otras magistraturas electivas en Atenas eran el administrador de las finanzas militares, los encargados del dinero de las fiestas, *theorikón* (fondo público para subvencionar a los ciudadanos pobres con el fin de que asistieran a las fiestas públicas) y el encargado de las

diferentes funciones: uno era el jefe de los hoplitas¹²¹; otro el que custodiaba el país; dos para cuidar las cosas del Pireo, -uno para Muniquia y otro para Acte-; otro para las sinmorías, -coordinación de los contribuyentes-; y los cinco restantes no tenían una atribución determinada¹²². Tenían plenos poderes sobre las fuerzas militares que dirigían, podían convocar la asamblea, y en cada pritanía, en la asamblea principal daban cuenta de su mandato. Se elegían anualmente, pero eran los únicos cargos de Atenas, donde se podía reelegir a la misma persona, cuantas veces se quisiera. La destreza en asuntos militares era muy apreciada por el pueblo de Atenas, se ha calculado que durante el siglo y medio que va, desde el final de las Guerras Médicas (479 a.C.) hasta la victoria de Filipo de Macedonia en Queronea (338 a.C.), Atenas estuvo en guerra con un promedio de dos cada tres años, y nunca disfrutó de una época de paz de más de diez años consecutivos¹²³.

fuentes, cfr. Aristóteles, *Constitución...*, 43, 1 y n. 379.

¹²¹ Los hoplitas constituían la fuerza principal del ejército. La táctica del combate hoplítico se basaba en la cohesión y el apoyo mutuo (el escudo protegía el flanco del compañero inmediato), y no en iniciativas personales. No eran soldados profesionales, sino los mismos ciudadanos, que debían procurarse sus propias armas y prepararse físicamente para cuando fuera necesario. La obligación de adquirir las armas hacía que los hoplitas fueran de la tercera clase censitaria, zeugitas; los ciudadanos más pobres de Atenas servían como tropa ligera y en la flota, como marineros o remeros. También los metecos tenían obligaciones militares, a veces, incluso como hoplitas.

¹²² Cfr. Aristóteles, *Constitución...*, para los estrategos, 61, 1; para los jefes de infantería, 61, 3; para los dos jefes de caballería, 61, 4; para los jefes de escuadrón, 61, 5; para el jefe de caballería en Lemnos, 61, 6; para el administrador de las naves Páralo y Amón, 61, 7; y n. 569-570.

¹²³ Cfr. Moses I. Finley, *Grecia Antigua*, Barcelona,

2. La ciudadanía en Atenas.

Todas las instituciones políticas de la ciudad-estado de Atenas estaban ocupadas por ciudadanos. Su participación política y militar en la polis era constante a lo largo de su vida, los atenienses estimaban mucho esta participación, y además por ella llegaron hasta recibir un salario, *misthós*¹²⁴. La condición de ciudadano conllevaba obligaciones militares; cada clase propietaria asumía unas: los ciudadanos más ricos, *pentacosiomedimnos* debían dotar un trirreme, a partir del 411 a.C. cada dos ciudadanos ricos dotaban uno¹²⁵. Los caballeros

Crítica, 1984, pág. 116.

¹²⁴ Después de las Guerras Médicas, Aristóteles indica que de los tributos, de los impuestos y de los aliados se mantenían más de veinte mil hombres: «los jueces eran seis mil, los arqueros mil seiscientos, y además de éstos mil doscientos de caballería, quinientos miembros del Consejo, y quinientos guardianes de los arsenales; además de éstos en la ciudadela había cincuenta guardias, las magistraturas de dentro de la ciudad eran unos setecientos hombres, y fuera de las fronteras otros setecientos; además, cuando comenzaron la guerra más tarde, había dos mil quinientos hoplitas, veinte naves de vigilancia, y otras naves que recogían los tributos dos mil hombres elegidos por sorteo con habas, y, además, el Pritaneo, los huérfanos y los guardias de los presos: todos éstos tenían su manutención a expensas de las rentas de la comunidad», cfr. Aristóteles, *Constitución...*, 24, 3, y n. 202 a 208. En el siglo IV a.C., el sueldo para las instituciones más importantes era un dracma para los asistentes a la asamblea, y para la asamblea principal nueve óbolos (1 dracma = 6 óbolos); tres óbolos para los jurados; cinco óbolos para los bouletas, seis óbolos para los prítanes; y nueve óbolos para cada arconte, cfr. Aristóteles, *Constitución...*, 62, 2.

¹²⁵ Los trierarcos eran los ciudadanos ricos, a quienes anualmente los estrategos designaban para que con sus propios fondos costeasen un trirreme. Los ciudadanos ricos tenían también otras cargas públicas, se denominaban liturgias, que además de la dotación de un trirreme, podían consistir en costear los coros de una de las fiestas atenienses - Dionisias, Targelias- o el de un concurso dramático. La obligación de desempeñar una liturgia se reanudaba cada dos

prestaban su servicio militar en la caballería, los *zeugitas* en el cuerpo de hoplitas¹²⁶, y los *tetes*, los ciudadanos más pobres de Atenas, servían como marineros o tropa ligera. Además de estas obligaciones militares, si por algo se sigue analizando la ciudadanía ateniense es por la participación política que consiguieron desarrollar: a la asamblea podían acudir los ciudadanos que lo desearan, en ella se votaban las diferentes decisiones que contenía cada convocatoria, y todo ciudadano podía enriquecer el debate con su juicio, *isegoría*; los tribunales eran formados por seis mil ciudadanos mayores de treinta años, que se presentaban para ser jurados, estas dos instituciones eran las que realmente tomaban las decisiones en Atenas; las demás magistraturas, también desempeñadas por ciudadanos, se limitaban a ejecutar y administrar estas decisiones, todo magistrado era inspeccionado antes (*dokimasia*, examen) y después (*euthynai*, rendición de cuentas) de desempeñar cualquier cargo. Todas estas prácticas democráticas se convertirán en referencias ideales para la teoría política democrática de Occidente.

Además de esta participación política y militar, los ciudadanos atenienses llevaban una intensa vida en común, asistían a las diferentes fiestas en honor de sus dioses, las más importantes eran: las Dionisias, fiestas en honor del dios

años, cfr. Aristóteles, *Constitución...*, 25, 2; 61, 1; y n. 457 y 562.

¹²⁶ Cuando se inicia la Guerra del Peloponeso los hoplitas rondarían entre los 16.000-18.000, vid. Tucídides, *Obra citada*, II 13, 6, 7. Los metecos también prestaban servicio como hoplitas. El sistema de guerra hoplita, vid. supra. n. 121, democratizó la guerra, y también a las ciudades-estado griegas, surgiendo un espíritu de comunidad frente al valor individual del héroe de épocas anteriores, vid. Carlos García Gual, *Obra citada*, págs. 65 y sigs. y Moses I. Finley, *La*

Dioniso; las Targelias, fiestas dedicadas a Apolo y Ártemis; las Panateneas, fiestas en honor de Atenea; las Prometias, fiestas en honor de Prometeo; y las Hefestías, en honor de Hefesto¹²⁷. También acudían al teatro, a los coros musicales, y a los juegos escénicos que celebraban las grandes fiestas, por todo ello recibían una dieta del fondo público denominado *theorikón*¹²⁸.

Atenas era una de las ciudades más pobladas de Grecia, como Tebas y Argos. A los cuarenta mil ciudadanos que existían en el siglo V a.C. hay que añadir los metecos¹²⁹, isóteles¹³⁰, libertos y esclavos de Atenas. Solamente los ciudadanos participaban de esta intensa vida en común, con todo un

Grecia Antigua, págs. 117 y sigs.

¹²⁷ Cfr. Pseudo Jenofonte, *Obra citada*, cap. 3, 4 y n. 41. Existían otras fiestas, como la de Delos; las Heracleas; las Eleusinas, en honor de las diosas Deméter y Perséfone; y las de Zeus Salvador, cfr. Aristóteles, *Constitución...*, 54, 7; 56, 5.

¹²⁸ El *theorikón* era un fondo público especial para costear espectáculos, a partir del 410 a.C., se daban dos óbolos al ciudadano para que asistiera a las fiestas públicas, cfr. Aristóteles, *Constitución...*, 43, 1 y n. 379.

¹²⁹ Los metecos eran extranjeros establecidos definitivamente en Atenas. Se dedicaban al comercio y la industria, por lo que generalmente vivían en el Pireo, y eran con frecuencia ricos. Tenían derechos civiles, pagaban tributos, y cuando sus recursos se lo permitían, costeaban incluso una liturgia, salvo la trierarquía. Cumplían el servicio militar como hoplitas en unidades separadas o como remeros. Debían tener un patrono entre los ciudadanos que los representaba legalmente. No tenían derechos políticos, ni podían tener propiedades inmuebles, pero si participaban de las fiestas y cultos religiosos.

¹³⁰ Los isóteles eran extranjeros domiciliados en Atenas, estaban dispensados de la tasa de los extranjeros que debían pagar los metecos y de la obligación de tener un patrono que los representara. No tenían derechos políticos, pero sí podían ser propietarios, eran una categoría social superior a los metecos.

abanico de derechos y obligaciones, que hicieron que la vida pública del ciudadano brillara como nunca más se ha visto. Podemos recoger las palabras de Pericles, que ya anunciaba que serían admirados por sus contemporáneos y por las generaciones futuras¹³¹. La democracia ateniense basada en los principios de *isonomía*, igualdad ante la ley, y de *isegoría*, derecho a hablar y proponer medidas en la asamblea, fue conformado un ciudadano con una virtud cívica plena, llena de elementos políticos, militares y cívicos. En Atenas, la *areté* no contenía sólo elementos de virtud guerrera como en Esparta, «volved con el escudo o sobre el escudo», se decía en Esparta; o de derechos civiles como la ciudadanía romana, sino que además a estos elementos se le unieron ciertas virtudes prácticas¹³².

La *areté* era una facultad práctica, que debía realizarse continuamente en la polis, abarcaba razón y habilidad, distinción, valentía, generosidad¹³³, dominio de sí, y también fama, prestigio y bienestar. Unía la acción a la palabra¹³⁴,

¹³¹ Vid. Tucídides, "Discurso fúnebre de Pericles", en *Obra citada*, II 41, 4.

¹³² Unas virtudes que se realizaban en la vida activa del ciudadano de la polis y no en la vida contemplativa del sabio. Para Platón la virtud principal era la sabiduría, *phrónesis* teórica, y para Aristóteles, la prudencia, *phrónesis* práctica. Esta virtud práctica que se traduce como prudencia, la debían poseer los gobernantes y hombres políticos: «Por eso creemos que Pericles y otros como él son prudentes, porque pueden ver lo que es bueno para ellos y para los hombres, y pensamos que ésta es una cualidad propia de los administradores y de los políticos», cfr. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos, 1993, 1140b, pág. 155.

¹³³ Para el componente de generosidad que tenía la *areté*, vid. Tucídides, *Obra citada*, II 40, 4, 5.

¹³⁴ La acción y el discurso como cualidades realmente humanas propias de la vida activa, las desarrolla H. Arendt en su trabajo, *La Condición humana*. Éstas dos cualidades se

cualidad muy apreciada por los griegos desde Homero, éste ideal de ciudadanía ya fue enseñado a Aquiles por Fénix: ser apto para pronunciar bellas palabras y realizar acciones¹³⁵. «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»¹³⁶. El hombre estaba llamado a cumplir una existencia superior: La vida plena en la comunidad, la realización de la areté, y la conquista de la eudaimonía, la felicidad. El ciudadano era el fin de la ciudad-estado, como también era su origen, se identifica a la ciudad con el conjunto de sus ciudadanos. Los atenienses¹³⁷ dedicaban a la polis su cuerpo y su mente, continuamente se planteaban nuevos proyectos en común, propuestas audaces y arriesgadas, siendo innovadores y modernos, como no volverá a serlo ningún pueblo.

IV. Roma.

recogen de la teoría política aristotélica, que define al hombre: como *zōon politikon* -animal político o social-, y *zōon logon ekhon* -ser vivo capaz de discurso-, cfr. Aristóteles, *Política*, I 2, 1253a 11-14, págs. 50-1, y de su defensa de la vida activa del ciudadano en la polis como la única realmente digna del hombre, cfr. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, I 5, 1095b, págs. 15-7; vid. H. Arendt, *La Condición Humana*, págs. 21-36.

¹³⁵ Cfr. W. Jaeger, "El estado jurídico y su ideal de ciudadano", en Jaeger, W., *Paideía*, Libro I, cáp. VI, págs. 103-116, 115.

¹³⁶ Cfr. Tucídides, "Discurso fúnebre de Pericles", en *Obra citada*, II 40, 2.

¹³⁷ «Y entregan sus cuerpos al servicio de su patria como si no fueran suyos, mientras que disponen de la absoluta propiedad de su mente, también para actuar en su servicio...consideran que no hay otra fiesta que la del cumplimiento del deber, y que una tranquilidad ociosa es mayor adversidad que una actividad en medio de dificultades», cfr.

Roma, ciudad del centro de Italia, fue fundada por Rómulo, hijo de Rea Silvia y el dios Marte. Descendía por línea materna de Eneas¹³⁸, héroe de la guerra de Troya, que después de la destrucción de su ciudad, y de un largo peregrinaje por Tracia, Delos, Creta, Cartago y Sicilia, llega a Hesperia¹³⁹, Italia, y funda Lavinio. Su hijo Ascanio fundará Alba Longa, y finalmente Rómulo, después de un período entorno a los quinientos años funda Roma¹⁴⁰, en el 753 a.C.¹⁴¹.

En un principio, el gobierno de Roma es monárquico, a Rómulo le suceden seis reyes hasta el establecimiento de la República, en el 509 a.C. Éstos reyes eran designados por el pueblo y sancionados por el Senado¹⁴², éste procedimiento no

“discurso de los corintios”, Tucídides, *Obra citada*, I 70-71.

¹³⁸ Vid. Virgilio, *Eneida*, Madrid, Gredos, 1992, [Traducción y notas de Javier de Echave-Sustaeta]. En el libro VI, Eneas desciende al reino de las sombras, su padre, Anquises, le anticipa el destino de la ciudad de Roma.

¹³⁹ El nombre de *Hesperia*, del griego Hésperos, en latín *vesper*, «la tarde», lo dieron los poetas griegos a Italia porque caía al poniente de Grecia, cfr. *Ibídem*, Libro II, v. 780, y n. 55.

¹⁴⁰ Los logógrafos habían establecido las fechas de los principales acontecimientos de la antigüedad. Tucídides recoge de Helánico, los sucesos posteriores a la caída de Troya, según Erastóstenes, (s. III a.C.), Troya fue tomada en el 1184 a.C. Los descubrimientos arqueológicos modernos establecen el hecho de la guerra troyana alrededor del 1250 a.C., con lo que, no serían cuatrocientos, los años que transcurren desde la llegada de Eneas y la fundación de Lavinio hasta la fundación por Rómulo de Roma, sino en torno a quinientos años, cfr. Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación*, Madrid, Gredos, 1990, [Introducción general por Angel Sierra; traducción y notas por José Antonio Villar Vidal] I 3, 6-11; 7, 3; 29, 6; n.9 y 86.

¹⁴¹ Para la fundación de Lavinio por Eneas, de Alba longa por Ascanio y de Roma por Rómulo, cfr. *Ibídem*, Lavinio (I 1, 10-11), Alba (I 3, 3), Roma (I 7, 3).

¹⁴² En realidad, el pueblo «se limitó a acordar y disponer que el senado decidiese quién iba a reinar en Roma», cfr.

siempre fue respetado, ya que los dos últimos reyes -Servio Tulio y Tarquinio el Soberbio- accedieron al cargo por otros medios. Los reyes de Roma fueron: Numa Pompilio, Tulio Hostilio, Anco Marcio, Lucio Tarquinio Prisco, Servio Tulio, y Tarquinio el Soberbio¹⁴³, éste último fue expulsado, junto a toda la familia Tarquinia por Lucio Junio Bruto, estableciéndose la República. La monarquía dura doscientos cuarenta y cuatro años¹⁴⁴, en ella se establecen muchas de las instituciones políticas que más tarde perfecciona y desarrolla la república.

1. La constitución y las instituciones políticas de Roma.

Durante la monarquía, como ya hemos advertido, se irán conformando algunas de las costumbres, tradiciones e instituciones, que luego se desarrollarán durante la república. Al reinado de Rómulo se le atribuyó la división de la ciudad en treinta curias¹⁴⁵, y la creación de tres centurias de caballería¹⁴⁶, además del nombramiento de cien senadores. En

Ibídem, I 17, 8-11.

¹⁴³ Cfr. *Ibídem*, para los reinados de Numa Pompilio, I 18-21; Tulo Hostilio, I 22-31; Anco Marcio I 32-34; Tarquinio el Antiguo, I 35-40; Servio Tulio, I 41-48; Tarquinio el Soberbio, I 49-60.

¹⁴⁴ «La monarquía duró en Roma, desde la fundación de la ciudad hasta su liberación, doscientos cuarenta y cuatro años. A continuación se nombraron dos cónsules en los comicios por centurias...», cfr. *Ibídem*, I 60, 3-4.

¹⁴⁵ Las curias recibieron el nombre de las treinta sabinas que pidieron el tratado de paz entre Rómulo y los sabinos.

¹⁴⁶ Las tres centurias de caballeros se llamaban: «ramnes», derivado de Rómulo; los «tities», de Tito Tacio, rey sabino; y los «lúceres», de Lucerus, rey etrusco, de Árdea, cfr. *Ibídem*, I 13, 8 y n. 29. Estos mismos nombres, reciben las tres tribus arcaicas de la división de Roma por Rómulo, vid. Cicerón, *República*, Argentina, Aguilar, 1967. «La división administrativa de la antigua Roma indica que esta provino de

este momento, a los ciudadanos se les denominaba *quirites*¹⁴⁷, por la ciudad sabina de Cures, lugar donde se realizó la alianza entre romanos y sabinos¹⁴⁸. La religión, tan importante en la organización social y política de las ciudades de la antigüedad, se debe al rey Numa Pompilio, que fundó las instituciones religiosas. Con Tarquinio Prisco se aumenta en cien el número de senadores y se duplica el número de componentes de las centurias de caballería, además se da al pueblo los Juegos Romanos o Grandes Juegos¹⁴⁹. Pero la organización política más importante de éste período monárquico es la realizada por Servio Tulio: primero, divide la ciudad en cuatro circunscripciones, y las denomina tribus¹⁵⁰; segundo, aumenta el número de ciudadanos, y realiza un censo que distribuye a los ciudadanos en clases y centurias¹⁵¹. El censo, basado en la fortuna, establece «cinco»

la fusión de tres tribus, quizá independientes en su origen: la de los ramnes, la de los ticios, y la de los lúceres. Se verificó allí un fenómeno de sinequismo parecido al que dio nacimiento a Atenas... los ramnes eran latinos, los lúceres no es fácil saber su procedencia, aunque podemos ver en ellos un pueblo latino, los ticios eran sabinos», cfr. Theodor Mommsen, *Historia de Roma*, págs. 70-72.

¹⁴⁷ Los quirites eran los ciudadanos que estaban en pleno uso de los derechos de ciudad, vid. *Ibidem*, pág. 85.

¹⁴⁸ Después del rapto de las sabinas por los romanos, ciudad donde se produce el enfrentamiento y la posterior alianza entre sabinos y romanos, vid. Tito Livio, *Obra citada*, I 13, 5 y n. 27. «Varrón sostiene que las palabras latinas *Quiris*, *Quirites*, se deben a la denominación de la ciudad sabina de Cures», cfr. Theodor Mommsen, *Obra citada*, pág. 85.

¹⁴⁹ Estos juegos se celebraban en grandes ocasiones, con el paso del tiempo se fijaron el 13 de septiembre, cfr. Tito Livio, *Obra citada*, I 35, 9-10, n. 80.

¹⁵⁰ Las cuatro tribus romanas con el tiempo pasaron a ser treinta y cinco: cuatro urbanas, y treinta y una rurales. Las tribus urbanas fueron siempre más importantes, eran consideradas como las cuatro tribus primitivas creadas por Servio Tulio.

¹⁵¹ Cada clase la formaban aquellos ciudadanos de

clases de ciudadanos¹⁵², a cada clase, le van a corresponder diferentes cargas económicas y militares. Así, las «ciento noventa y tres» centurias son distribuidas de manera que correspondan mayor número a las primeras clases del censo. Los *comicios centuriados*, que también establece Servio Tulio, serán controlados por las primeras clases que tienen mayor número de centurias. Esta asamblea llegará a ser la más importante de la república romana.

En el momento justo¹⁵³, cuando el pueblo romano estaba preparado, se expulsa a la familia Tarquinia, y se proclama la libertad del pueblo, la llamada república. La monarquía es sustituida por el gobierno de dos cónsules, elegidos

determinado rango y fortuna. «Con los de la primera clase formó ochenta centurias, y dos de obreros para el transporte de las máquinas de guerra. Formó veinte centurias con los miembros de la segunda clase, e igual número, para los de la tercera y cuarta clase. Con los miembros de la quinta, formó treinta centurias. Con la población que no poseía la renta necesaria para la quinta clase, formó una centuria exenta del servicio militar. Para la caballería inscribió doce centurias de entre los ciudadanos principales, y además otras seis, de las tres creadas por Rómulo», cfr. Tito Livio, *Obra citada*, I 43, 1-9.

¹⁵² Los ciudadanos de la primera clase del censo eran los «*classicus*». Se les designaba así por su riqueza, aunque también el término connotaba excelencia y prestigio. Con el tiempo, el vocablo se traslada a la política, literatura, y al resto de las bellas artes. El término añadido a muchas realidades distintas siempre atribuirá a la cosa cualidades muy positivas: belleza, corrección, excelencia, etc., vid. Vitor Manuel de Aguiar e Silva, *Teoría de la literatura*, Madrid, Gredos, 1993.

¹⁵³ «Todos y cada uno de los reyes aportaron a la república muchas instituciones buenas y útiles», cfr. Cicerón, *Obra citada*, pág 114. «La discordia habría destrozado a un Estado en la infancia aún, al que una serena moderación en el ejercicio del poder arropó y desarrolló hasta hacerlo capaz de asimilar el preciado fruto de la libertad en la plenitud de sus fuerzas», cfr. Tito Livio, *Obra citada*, II 1, 2-6.

anualmente, que ejercerán su mandato bajo los dictados de la ley romana. Durante la república, la ciudad de Roma se convertirá en la ciudad más importante del mundo conocido, primero logrará la hegemonía sobre todos los pueblos de Italia (latinos, etruscos, sabinos, samnitas, campanienses, griegos, etc.), después cruzará los Alpes, y dominará el resto de Occidente, y buena parte de Oriente¹⁵⁴. Conseguir esta hegemonía hizo que los principios del gobierno republicano, se pusieran como ejemplo y modelo en períodos posteriores, cuando la *virtus* romana de amor a la patria fue perdiendo fuerza, y se adoptaron otras formas de gobierno. Roma creció como ninguna otra ciudad-estado en la antigüedad, y lo hizo sobre la base de varios principios políticos: la justicia, la concordia, y sobre todo, la *caritas republicae* -amor a la patria-. La justicia se establecía por medio del derecho romano, que constaba del *ius civile*, ley romana privada, y del *ius gentium*, derecho de gentes común a todos los pueblos¹⁵⁵. La concordia debía existir entre patricios y plebeyos, y presidir todas las decisiones que se tomaran en la república, trasladándose a leyes e instituciones. La república romana era la mezcla equilibrada de las tres formas puras de gobierno: la monarquía por sus dos cónsules, la aristocracia por el Senado y la democracia por la participación del pueblo en las distintas asambleas romanas. Aristóteles será el primero en advertir las virtudes del gobierno mixto «si un gobierno pretende sostenerse, es necesario que todas las partes de la ciudad quieran que exista y que permanezca»¹⁵⁶. Las partes de

¹⁵⁴ Vid. Isaac Asimov, *La república romana*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.

¹⁵⁵ La idea de la búsqueda de la justicia en todos los acuerdos de la república romana es una constante, vid. Cicerón, *Obra citada*, libro III.

¹⁵⁶ Cfr. Aristóteles, *Política*, II 9, 22, 1270b23 ss., y IV

la república romana, patricios y plebeyos, a través de la justicia y la concordia, y de la participación en las instituciones romanas, consiguieron que la ciudad de Roma creciese, y exportará su forma de vida durante cinco siglos a la mayor parte del mundo conocido.

El predominio en el gobierno de Roma siempre estuvo en manos de los patricios, «padres», ocuparon las más importantes magistraturas, y fueron desde un principio, los miembros de la institución más relevante de Roma, el Senado. Se consideraban los padres fundadores de la ciudad, causa de honor, y de un fuerte amor y sacrificio por la patria. Esta *caritas o pietas republicae*, que suponía un gran sacrificio personal, presidió la forma de vida del ciudadano patricio durante los primeros siglos de la república. Los plebeyos, «gente común», eran los nuevos colonos de las tribus conquistadas, se fueron estableciendo a las afueras de la ciudad, y nunca gozaron de la posición que disfrutaban las viejas familias patricias. Con el tiempo, conquistaron cierto papel e influencia en las instituciones de la república, pero su participación en las instituciones no se logró por medios legales, sino protagonizando tumultos y agitaciones, tomando las calles y manifestando así sus peticiones. Estas medidas fueron aprobándose mucho antes de las agitaciones sociales protagonizadas por los Gracos (II a.C.) o de las Guerras Civiles del siglo I a.C. Las agitaciones plebeyas comenzaron en el 494 a.C., con su retirada al Monte Sacro¹⁵⁷, con ello se

4, VII 8.

¹⁵⁷ Para tratar con los plebeyos se envía a Menenio Agripa, que con el famoso apólogo sobre la rebelión de las partes del cuerpo contra el vientre, convence a la plebe para que deponga su actitud en contra del Senado, cfr. Tito Livio, *Obra citada*, II 32, 9-11.

consiguió que la plebe tuviera magistrados propios, los tribunos de la plebe¹⁵⁸. Este sistema de agitaciones terminaría en el 287 a.C., año en el que la plebe se niega a cumplir el servicio militar, como había hecho en otras ocasiones, si no se concedía condición legal a los plebiscitos¹⁵⁹, medidas adoptadas por la asamblea plebeya: el *concilium plebis*¹⁶⁰. Con este logro se hacen realidad las siglas que acompañaban a toda ley y decreto romano: SPQR «*Senatus Populus Que Romanus*», o sea «el Senado y el Pueblo Romano».

La Constitución romana quedó fijada en las XII Tablas en el 451 a.C., fue la primera codificación de las leyes romanas y la fuente de todo derecho privado y público. Realizada por diez patricios llamados decenviros, fue aprobada por los *comicios por centurias*¹⁶¹. Las instituciones de la república romana más importantes fueron: el consulado, el Senado, y los tribunos de la plebe. Los **dos Cónsules** eran los árbitros de los negocios públicos. Todos los magistrados, a excepción de los tribunos de la plebe, estaban bajo sus mandatos y decisiones. Eran elegidos por la *comitia centuriata*, y cada uno era acompañado por doce lictores, que llevaban las fasces, distintivo externo del poder. Tenían el derecho de formular decretos, proponer leyes, y convocar asambleas. En asuntos relacionados con el ejército, tenían casi autoridad soberana,

¹⁵⁸ También se nombran ediles, ayudantes de los tribunos, que cuidaban del orden público, cfr. *Ibidem*, III 6, 9 y n. 235.

¹⁵⁹ Plebi-scitum: acuerdo tomado por la plebe en el *concilium plebis*, vid. T. Mommsen, "Derechos de los patricios y de los plebeyos en las asambleas cívicas", en Theodor Mommsen, *Historia de Roma*, Libros I y II, Apéndice, Madrid, Turner, 2003, pág. 526.

¹⁶⁰ Cfr. Moses I. Finley, *El nacimiento de la Política*, págs. 114-140.

eran los encargados de dirigir al pueblo en armas, y podían nombrar a los tribunos militares. Los cónsules gozaban de imperium, que además del mando militar tenía connotaciones carismáticas y religiosas muy importantes. El Senado, compuesto por trescientos miembros de entre los *patres* y los *conscripti*¹⁶², era el consejo clave del gobierno de Roma, mandaba en todo lo relacionado con el erario público, aprobando o desaprobando las diferentes medidas relacionadas con el gasto de rentas públicas en la república. Los delitos cometidos en el territorio de Italia eran de su jurisdicción. También gozaban del poder en materias de política exterior, recibían las embajadas de otras ciudades y a sus embajadores, además de dirigir la política de alianza o de enfrentamiento con otros pueblos¹⁶³. Las medidas del Senado no tenían validez legal, pero eran tomadas como consejos que siempre se mantenían, cuando los asuntos eran muy graves, podían suspender la ley y nombrar un dictador por seis meses, que ejercía un poder absoluto, además, el senado tenía en sus manos, un derecho de emergencia inapelable: *senatus consultus ultimum*. Los **Tribunos de la plebe** eran los magistrados que defendían los intereses de la plebe romana, podían vetar cualquier medida contraria a los intereses del pueblo, medida que podía proceder incluso del Senado. Los tribunos eran elegidos en el *concilium plebis*, primero fueron dos, luego cuatro, por las cuatro tribus urbanas, y después de las XII

¹⁶¹ Cfr. Tito Livio, *Obra citada*, III 34, 6.

¹⁶² Los *patres* serían los patricios originarios; los *conscripti*, los no patricios introducidos después en el Senado -por Tarquinio Prisco, Servio Tulio, o en la república-, cfr. Tito Livio, *Obra citada*, I 35, 6; II 1, 11.

¹⁶³ Para las atribuciones de los cónsules, del Senado, y del pueblo, vid. Polibio, *Historia*, Tomo II, Libro VI, capítulo V, Madrid, Imprenta Real, 1789. págs. 308-312.

Tablas, diez. Tenían potestad¹⁶⁴ y eran inviolables durante su mandato, que era anual como la mayoría de las magistraturas romanas.

Las **asambleas** de Roma eran cuatro¹⁶⁵: la *comitia curiata*, la *comitia centuriata*, la *comitia tributa*, y el *concilium plebis*. En estas asambleas se votaba por grupos: curias, centurias o tribus. La más antigua era la *comitia curiata*, la llamada asamblea civil. La curia era un tipo de organización latina que se remonta a la fundación de Roma, según la ley antigua los ciudadanos se dividían en *gens* y curias, es decir, «diez casas formaban una *gens* o familia; diez gentes o cien casas, una curia; diez curias o cien gentes, o mil casas, constituían la ciudad»¹⁶⁶. Estas treinta curias se debían a las antiguas tribus romanas, ya que eran diez de Ramnenses, diez de Tities, y diez de Lúceres¹⁶⁷. En el período monárquico eran convocadas dos veces al año, y designaban al rey; éste proponía en la asamblea, las leyes que debían ser aceptadas por el pueblo con un sí o un no, ya que en Roma, nunca existió la libertad de palabra que encontramos en otras ciudades antiguas. Con la república perdió importancia a favor de la *comitia centuriata*, sus atribuciones pasaron a ser religiosas y genealógicas, como la ratificación de las adopciones, la entrada o salida de los ciudadanos de las *gens*, o la

¹⁶⁴ La potestad del latín *potestas*, expresa las atribuciones inherentes al cargo de tribuno. El imperio del latín *imperium*, era aplicable al poder de los cónsules, tenía connotaciones carismáticas, religiosas, militares, sus funciones iban más allá de lo que podía expresar la constitución.

¹⁶⁵ Un esquema de las funciones de las distintas asambleas romanas, vid. Michael Crawford, *La república romana*, Madrid, Taurus, 1981, pág. 192.

¹⁶⁶ Cfr. Theodor Mommsen, *Obra citada*, pág. 103.

¹⁶⁷ Las tres tribus arcaicas de Roma: Ramnes, Tities, y

restitución de la ciudadanía perdida. La *comitia curiata* era presidida por un cónsul, un pretor, o el *pontifex maximus*. La *comitia centuria*, estaba formada por todos los ciudadanos, era la reunión del pueblo romano organizada según las unidades del ejército, las ciento noventa y tres centurias. A las dos primeras clases correspondía mayor número de centurias porque eran los mejor armados, con la evolución de la república, la designación del número de centurias¹⁶⁸ no se debía tanto al tipo de armamento como al nivel económico de cada clase. Cicerón, establece, como las dos primeras clases, con ochenta y nueve centurias, controlaban las elecciones: «las clases superiores, aunque minoritarias, controlaban la mayoría de las centurias. Las dos primeras clases sumaban un total de ochenta y nueve centurias -seis votos de las centurias de caballeros-; las restantes clases formaban un total de ciento cuatro centurias, el total de centurias era de ciento noventa y tres»¹⁶⁹. Esta *comitia* era presidida por un cónsul o un pretor, se elegían las más importantes magistraturas romanas: los cónsules, pretores y censores; se confirmaban las declaraciones de guerra y los tratados de paz y alianza, con

Lúceres, vid. supra. n. 146.

¹⁶⁸ Se consideraba que cada centuria debía efectuar la misma contribución a la vida común de la ciudad. Cada centuria tenía que proporcionar el mismo número de hombres cuando se reclutaba un ejército y pagar la misma cantidad de impuestos. Por ello, las centurias de las dos primeras clases del censo estaban formadas por menos ciudadanos. Cada centuria sólo tenía un voto; la votación comenzaba por la centuria con prerrogativa, que era la que salía del sorteo de entre las centurias de infantería de la primera clase, y continuaba con el resto de centurias de las primeras clases, la votación se interrumpía cuando se llegaba a la mayoría (97 votos), no siendo siempre necesario, que las centurias de las últimas clases del censo emitieran su voto, cfr. B. Manin, *Obra citada*, pág. 64.

¹⁶⁹ Cfr. Cicerón, *Obra citada*, págs 116-7.

el tiempo, se convierte en la más importante de las asambleas romanas, aumentando constantemente sus atribuciones.

La *comitia tributa* y el *concilium plebis*¹⁷⁰ tenían casi la misma organización, sólo diferían en la presidencia, que en la *comitia* recaía en un cónsul, pretor o edil curul, y en el *concilium* en un tribuno o edil de la plebe; y en su composición, el *concilium* sólo lo formaban los plebeyos, y en la *comitia* tenía cabida el pequeño grupo de patricios. En las dos asambleas las unidades votantes eran las treinta y cinco tribus romanas: las cuatro tribus urbanas, y las treinta y una rurales. En la *comitia* se elegían a las magistraturas menores: cuestores, ediles curules, etc., y en el *concilium* a los tribunos y ediles de la plebe. A partir del 287 a.C., los plebiscita¹⁷¹ del *concilium* consiguieron validez legal, lo que democratizó un tanto a la república romana, ya que sus leyes no obligarían sólo a los plebeyos, sino a todos los ciudadanos de Roma. La plebe urbana era la que básicamente participaba en estas asambleas, ya que existía un fuerte absentismo de la plebe rural. Aunque la *comitia centuriata* veía las causas criminales, los crímenes contra el Estado eran vistos por la *comitia tributa*.

Todas las asambleas romanas eran convocadas por un magistrado con facultad para hacerlo. Se convocaban con un objetivo concreto, una elección o una propuesta legislativa. En las asambleas romanas no había discusión ni existía libertad de palabra como ocurría en Atenas. Los ciudadanos

¹⁷⁰ La *comitia tributa* se formó en el 495/4 a. C, junto a los tribunos de la plebe. El *concilium plebis* fue creado en el 471 a.C., cfr. Tito Livio, *Obra citada*, II 58, 1 y n. 267.

¹⁷¹ Plebiscitos (plebi-scitum): lo que acuerda la plebe en

eran convocados para aprobar o desaprobar una medida concreta, que además tampoco podía ser reformada por la asamblea. Debían transcurrir tres *nundinae* o días de mercado¹⁷², desde la convocatoria hasta la sesión de la asamblea. Como ya hemos indicado, las votaciones eran por grupos: *curias*, *centurias* y *tribus*, pero los patricios controlaban incluso las asambleas más populares, por medio de sus clientes, y a veces, acudiendo al soborno. El número de ciudadanos romanos siempre fue muy elevado, llegando a cifras de seis números para los ciudadanos de Roma¹⁷³, y de siete si añadimos a todos los de Italia, pero a ninguna asamblea acudieron más de diez mil ciudadanos¹⁷⁴. Las decisiones eran tomadas por la plebe urbana, ya que la plebe rural raras veces acudía a la asamblea.

2. La ciudadanía en Roma.

En un principio, la ciudadanía romana estuvo adscrita a las dos primeras clases del censo de Servio Tulio, con el tiempo incluiría a los patricios y plebeyos de Roma. Con la conquista de los diferentes pueblos de Italia, la ciudadanía fue extendiéndose a sus diferentes habitantes, pero normalmente a una ciudadanía sin derecho de voto: «*civis sine suffragio*»¹⁷⁵. Después de la Guerra Social, en el 88 a.C., se

asamblea.

¹⁷² El mercado romano se celebraba cada ocho días, cfr. Tito Livio, *Obra citada*, III 35, 1 y n. 271.

¹⁷³ «El número de ciudadanos de la ciudad de Roma, susceptibles de ser elegidos para recibir grano gratis, ascendía a 320.000 cuando Cesar se convirtió en dictador», cfr. Moses I. Finley, *El nacimiento de la Política*, pág. 32.

¹⁷⁴ Cfr. *Ibidem*, pág. 120.

¹⁷⁵ En el 338 a.C., por ejemplo, la ciudadanía sin *suffragio* se otorgó a los *campanienses* de las ciudades de *Fundi* y *Formiae*, cfr. Michael Crawford, *Obra citada*. La *civitas sine suffragio* tenía dos obligaciones: el pago de tributo

concedió la ciudadanía romana a todos los italianos¹⁷⁶, y ya con el Imperio, Caracalla, en el 211 d.C., hizo ciudadano romano a todo hombre libre que habitara en el imperio, pero esta medida se debió más a motivos económicos que políticos¹⁷⁷.

La *virtus* romana que fue conformándose en la república se basaba, más que en derechos, en obligaciones militares y políticas. Todo ciudadano romano hasta la edad de cuarenta y seis años debía servir en el ejército, diez años en la caballería o dieciséis en la infantería¹⁷⁸. También podía ser elegido para uno de los cargos que formaban el llamado *cursus honorum*, que era una carrera política que comenzaba con el cargo de cuestor, seguía con los de edil, pretor, y censor, y finalizaba con el de cónsul¹⁷⁹. El servicio público y su

«*tributum*» y el servicio en el ejército «*militia*». Theodor Mommsen también habla de ciudadanos sin sufragio, cuando los clientes-domiciliados participan de las cargas públicas: del servicio militar, de los impuestos y de las prestaciones personales, vid. Theodor Mommsen, *Obra citada*, pág. 134.

¹⁷⁶ Cfr. J.P.V.D. Balsdon (ed.), *Los romanos*, Madrid, Gredos, 1966, pág. 59.

¹⁷⁷ Cfr. *Ibidem*, pág. 91. La concesión de la ciudadanía obligaba a todos los habitantes del Imperio a pagar impuestos sobre las herencias (fijado en un 10 por 100).

¹⁷⁸ Cfr. Polibio, *Obra citada*, pág. 317.

¹⁷⁹ Para acceder a estos cargos era necesario haber cumplido cierta edad: 36 años para edil, 39 para pretor, y 42 para cónsul, normas que no siempre eran cumplidas. El cuestor era el que custodiaba el erario público; el edil tenía funciones de policía urbana y cuidaba de los edificios públicos; el pretor ejercía funciones militares, y, con el tiempo, también judiciales; el censor realizaba el censo cada cinco años, y en función de éste, distribuía los impuestos. Además podía degradar a un ciudadano por actos inmorales con la pérdida de los derechos de ciudadanía, la expulsión del Senado, o la inhabilitación para poder desempeñar cualquier función pública. La magistratura más importante del gobierno de Roma era el consulado, donde terminaba ésta carrera política de honores. En un principio, todos los cargos eran ocupados por

responsabilidad iba incrementándose en cada nivel, paralelamente al honor y sacrificio que conllevaba desempeñar cada uno de estos cargos. Promover el bien público a costa de un fuerte sacrificio personal fue identidad de la ciudadanía romana¹⁸⁰. Los pensadores republicanos de etapas posteriores, estudiarán y alabarán a la república que supo imprimir en sus ciudadanos estas cualidades de amor y sacrificio por la ciudad-estado de Roma¹⁸¹.

Además de las obligaciones militares y del honor de ejercer un cargo público, el ciudadano romano disfrutaba de ciertos derechos. La ciudadanía romana giraba en torno a dos tipos de derechos, *ius*¹⁸²: el civil, que englobaba al *ius commercium*, y al *ius connubium*¹⁸³, y el político del *ius*

patricios, si exceptuamos los ediles. Los plebeyos fueron accediendo poco a poco a éstos cargos: a la cuestura en el año 409 a.C.; al consulado en el 367 a.C. a través de las famosas leyes Licio-Sextias. Con éstas leyes, los cuatro ediles que habían sido siempre todos plebeyos, pasan a ser dos plebeyos y dos patricios, los «ediles curules»; a la censura en el 351 a.C.; y finalmente, a la pretoría en el 337 a.C., cfr. en Tito Livio, *Obra citada*, para el acceso de los plebeyos a la cuestura, libro IV, 54,2; para las leyes Licio-Sextias, libro VII, 34-42; para la censura, libro VII, 21-22; y para la pretoría, libro VI n. 207.

¹⁸⁰ Vid. Peter Reisenberg, "Ancient Citizenship: Virtue in the Service of Community", en Reisenberg, P., *Obra citada*, págs. 3-84, 66.

¹⁸¹ Vid. M. Viroli, *Por amor a la patria*, Madrid, Acento Editorial, 1997, págs. 35-7.

¹⁸² El derecho antiguo que había tenido su origen en el sentido común se conoció con el nombre de *ius*, mientras que el título de *lex* se atribuía a los decretos del pueblo soberano, con el tiempo las normas dictadas por el emperador también fueron llamadas *lex*, Cfr. F. H. Lhaswson, "El derecho romano", en J.P.V.D. Balsdon (ed.), *Obra citada*, cap. vi, págs. 141-174.

¹⁸³ La ley Canuleia (445 a.C.) permitió el matrimonio de patricios y plebeyos. «En el año 309(445 a.C.) dispuso la ley

suffragium. Todo ciudadano romano tenía, también, el derecho de apelación contra las decisiones de cualquier magistrado¹⁸⁴. Así, podemos determinar que con la ciudadanía romana se tenía derecho a seis privilegios, cuatro públicos: servicio militar, voto en las asambleas, desempeño de un cargo público -*cursus honorum*- y el derecho de apelación, y dos privados: el derecho al matrimonio y al comercio¹⁸⁵. La ciudadanía romana estaba basada en la obediencia, y en una amplia libertad jurídica, además de en una pequeña participación política por medio del sufragio en las asambleas, ya que el pueblo romano cuando alcanzó los derechos civiles que siempre disfrutaron los patricios, no se ocuparon, ni demandaron una mayor participación política. La distancia de la ciudadanía romana respecto de la griega es muy grande, sobre todo, porque se perdió la proporción que requería la ciudadanía plena de los atenienses¹⁸⁶, a cambio, la república romana consiguió dominar

Canuleya que constituyese justas nupcias la unión entre individuos de familias patricias y plebeyas, y que los hijos que naciesen de estas uniones siguieran la condición de su padre», cfr. Theodor Mommsen, *Obra citada*. La relación de identidad entre el *ius connubii* y la ciudadanía, ya la establece Giambattista Vico (1668-1744) en su importante obra *la Ciencia Nueva*. «De modo que los plebeyos, con dicha pretensión, pidieron la ciudadanía romana, de la cual las bodas constituyen su principio natura, que son definidas por el jurisconsulto Modestino como "omnis divini et humani iuris communicatio", y definición más exacta no puede darse de esta ciudadanía», cfr. G. Vico, *Ciencia Nueva*, Madrid, Tecnos, 1995, pág. 309.

¹⁸⁴ Cfr. Tito Livio, *Obra citada*, para el derecho de apelación de las leyes Publícolas, del cónsul Publio Valerio, que ayudo a Junio Bruto a expulsar a los Tarquinios, II 8, 2; para el derecho de apelación como baluarte de la libertad, III 55, 4.

¹⁸⁵ Cfr. R. Zapata-Barrero, *Ciudadanía, democracia y pluralismo cultural: hacia un nuevo contrato social*, Barcelona, Anthropos, 2001, pág. 16.

¹⁸⁶ Para los griegos era importante la medida o proporción

el mundo, y exportar su lengua, derecho, y cultura a todo Occidente, y parte de Oriente.

V. El modelo de ciudadanía de las ciudades-estado de la antigüedad.

Hemos presentado la realidad política de las tres ciudades-estado más importantes de la antigüedad. Algunas de las ideas políticas que defienden los diferentes modelos de ciudadanía contemporánea parten de estas realidades. Como hemos visto, cada una de estas ciudades-estado tienen unos principios políticos que determinan su vida en común, sus constituciones e instituciones, y también su ciudadanía. Podemos destacar para ser más explícitos, la **eunomía** (buen orden) espartana, la **isonomía** (igualdad) ateniense, y la concordia y **pietas republicae** romana. Estos diferentes principios determinan un tipo de ciudadano distinto en cada una de estas ciudades-estado. En las ciudades-estado griegas, el papel activo del ciudadano se hace realidad por primera vez en la historia política de Occidente, y a su vez, la república

humana, los ciudadanos debían conocerse, la ciudadanía griega será más exclusiva que la romana. «Pero para emitir un juicio sobre lo justo y para distribuir los cargos de acuerdo con el mérito, es necesario que los ciudadanos se conozcan unos a otros y sus cualidades respectivas, en la idea de que donde esto no ocurre, la elección de los magistrados y los juicios serán por fuerza defectuosos, pues en ambas cosas no es correcto improvisar como evidentemente ocurre con un número excesivo de ciudadanos... éste es el límite ideal de la ciudad: el mayor número posible de población para la autarquía de la vida y que pueda ser abarcada fácilmente en su totalidad», cfr. Aristóteles, *Política*, VII 4, 13-14, 1326b 20 ss. La relación de las cosas con la medida humana, la establece por primera vez, Protágoras de Abdera (V a.C.): «El hombre es la medida de todas las cosas». Para iniciar el estudio de Protágoras, vid. *Fragmentos y testimonios*, Buenos

romana define, también, por primera vez, el status jurídico de ciudadano, que consiste en el reconocimiento de derechos y deberes al ciudadano. A pesar de estas diferencias, debemos encontrar lo común de estas tres realidades políticas, y conformar el modelo de ciudadanía de la antigüedad, ya que este modelo inicia y marca los posteriores estudios de ciudadanía.

En Esparta nos encontramos con un ciudadano eminentemente soldado, aunque también participe del gobierno de su ciudad, esta característica será muy admirada por los romanos¹⁸⁷ que igualmente darán mucho peso a la condición militar de sus ciudadanos; pero es complicado relacionar ambos tipos de ciudadanía, ya que en el caso de Esparta hablamos de una ciudad de mil o dos mil ciudadanos, que parece al final por falta de hombres¹⁸⁸, y, en cambio, Roma ya superaba las cinco cifras en su etapa monárquica: «Si consultamos las tradiciones, tenía Roma en esta época ochenta y cuatro mil hombres, ciudadanos o domiciliados, en estado de llevar armas»¹⁸⁹. Pero a pesar de la diferencia numérica, ambas ciudades-estado apostaron por una parecida virtud cívica, que presuponía, como elemento predominante el valor guerrero¹⁹⁰. La

Aires, Aguilar, 1973, pág. 113.

¹⁸⁷ Vid. Polibio, "Comparación de la constitución romana con otras, principalmente con la espartana y la cartaginesa" en Polibio, *Historias*, Madrid, Gredos, 2000, Libro VI, 46-50, págs. 207-212.

¹⁸⁸ Vid. supra notas 55 y 56.

¹⁸⁹ Cfr. Theodor Mommsen, *Obra citada*, pág. 135.

¹⁹⁰ Los humanistas admiraban éste valor, y proponían un ejército de ciudadanos para sus ciudades italianas, «Con sus ciudadanos armados vivió libre Roma durante cuatrocientos años, y Esparta ochocientos. Muchos otros Estados, que los tenían sin armas, apenas han durado cuarenta años», cfr. Maquiavelo, *El arte de la guerra*, Barcelona, Circulo de Amigos

ciudadanía romana, además, dejó a la teoría política un concepto de *virtus* republicana muy añorado en épocas posteriores. Esta *virtus* republicana se formaba por muchos elementos: *pietas*, *fides*, *iustitia*, concordia, disciplina, etc., pero ante todo de *caritas republicae*, amor a la patria¹⁹¹.

En un principio, además de ser un soldado, el ciudadano de la antigüedad era el propietario de un pedazo de tierra¹⁹². Esta situación se produjo en las tres ciudades-estado estudiadas, pero el tipo de constitución de cada una marca también ciertas diferencias. Esparta y Roma al tener una constitución oligárquica o aristocrática concentra mucho más la propiedad de la tierra, y con ello, la condición de ciudadano se convierte en más exclusiva¹⁹³; Atenas, en cambio, profundiza la democracia de su constitución con cada reforma, con lo que la ciudadanía que sigue siendo un privilegio y un honor se va haciendo más inclusiva. Atenas vive una situación parecida con la constitución moderada de Solón, ya que éste hace una clasificación de los ciudadanos basada en la propiedad o tierra cosechada, y así podemos hablar de los

de la Historia, 1974, pág. 37.

¹⁹¹ Cfr. Tito Livio, *Obra citada*, II 2, 5, pág. 271, y también el trabajo de Maurizio Viroli, *Por amor a la patria*, pág. 37, donde destaca la *caritas* y *pietas* del patriotismo republicano romano.

¹⁹² «Ya veremos cómo el derecho pleno del antiguo ciudadano, a diferencia del burgués medieval, se caracterizó en su origen precisamente porque era propietario de un *kleros*, *fundus*, es decir, de un lote del que vivía, así que el ciudadano pleno de la Antigüedad es un "ciudadano labrador"», cfr. Max Weber, *Economía y Sociedad*, Madrid, FCE, 1944, pág. 943.

¹⁹³ La constitución espartana prohibía comprar y vender la tierra, existiendo la posibilidad de donarla o legarla, cfr. Aristóteles, *Política*, Libro II 9, 15, 1270a 23 ss., págs. 126-7.

pentacosimedimnos, los caballeros, los *zeugitas*, y los *thetes*. En esta constitución, al igual que en Esparta y Roma, las obligaciones militares y políticas se adjudicaban en función de la posición económica de cada ciudadano, es decir, su categoría económica marcaba el grado de participación en la vida en común y en el gobierno de la ciudad.

En Atenas, con las sucesivas reformas constitucionales, y, sobre todo, con las que realizan Clístenes y Efiltes, la ciudadanía se va desvinculando cada vez más de la posesión de tierra. La ciudadanía plena, el *homo politicus* de la antigüedad, del que nos habla Max Weber en *Economía y Sociedad*¹⁹⁴ es realmente el ciudadano de la ciudad de Atenas. La ciudadanía con más contenido y elementos políticos es la ateniense: Primero, contiene una serie de obligaciones militares; segundo, el ciudadano participa realmente en el gobierno de la ciudad, forma parte de la asamblea, de los tribunales y del consejo, y puede ocupar una de las numerosas magistraturas que existían en Atenas, es decir, decide realmente las cuestiones que definen la vida en común de los ciudadanos; tercero, participa en las fiestas religiosas y en los espectáculos públicos, por lo que se le llegará a pagar para asegurar su asistencia; y cuarto, característica muy relacionada con la segunda, y muy importante en la actualidad para las posturas republicanas, existe el derecho de todo ciudadano a tomar la palabra en la asamblea y declarar sus opiniones políticas, la *isegoría*. La capacidad de palabra, según Aristóteles, es lo que realmente distingue al hombre del resto de los animales, que sólo tienen voz: «Pero la palabra

¹⁹⁴ Weber destaca la condición de *homo politicus* del ciudadano antiguo frente a la de *homo oeconomicus* del burgués medieval, vid. M. Weber, *Obra citada*, pág. 1035.

es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad»¹⁹⁵. Esta opinión verdadera es la virtud que debe poseer todo ciudadano, que es la condición del que gobierna y es gobernado en la ciudad; «en cada régimen es distinto, pero en el mejor es el que puede y elige obedecer y mandar con miras a una vida conforme a la virtud»¹⁹⁶.

Esta unidad de política y ética es un rasgo que debemos también a estas realidades políticas de la antigüedad. Con posterioridad, se produce un proceso de racionalidad en el ámbito político que desvincula la política del marco ético, y con ello, al ciudadano de una verdadera e importante virtud cívica. En otros modelos de ciudadanía también aparecen ciertas virtudes públicas, pero su contenido no tiene elementos tan comunes¹⁹⁷ como en las realidades de Esparta, Roma o Atenas, donde el sacrificio por la ciudad, el amor a la patria, en definitiva, la existencia dedicada a la ciudad, se convirtió en la forma de vida más digna. Así, podemos finalizar con las palabras de H. Arendt: «La propia excelencia, *areté* para los griegos y *virtus* para los romanos,

¹⁹⁵ Cfr. Aristóteles, *Política*, I 2, 1253a 18 ss., pág. 51.

¹⁹⁶ Cfr. *Ibidem*, III 13, 1284a, pág. 191. La prudencia (*phronesis*) es para Aristóteles, la virtud del que manda, y la opinión verdadera la del gobernado, volvemos a observar la importancia que tenía en la antigüedad crearse una opinión sobre los asuntos comunes de la ciudad, es decir, no quedarse nunca al margen de la decisión y actuación política.

¹⁹⁷ La ética tiene que ver con lo común, con la polis, con la república, así como la moral tiene que ver con lo individual, con un deber que te marca la propia conciencia.

se ha asignado desde siempre a la esfera pública, donde cabe sobresalir, distinguirse de los demás. Toda actividad desempeñada en público puede alcanzar una excelencia nunca igualada en privado, porque está, por definición, requiere la presencia de otros, y dicha presencia exige la formalidad del público, constituido por los pares de uno, y nunca la casual, familiar presencia de los iguales o inferiores a uno»¹⁹⁸.

Sinopsis del modelo 2.1: La ciudadanía de las ciudades-estado de la antigüedad[o modelo clásico¹⁹⁹].

Definición

Los ciudadanos son el elemento básico y privilegiado de las ciudades-estado, tienen obligaciones militares y políticas para con ella, y éstas les reportan prestigio y honor, siendo este ámbito público el más importante en la vida del hombre.

Características

-Condición exclusiva de un reducido número de personas, esta condición es transmitida de padres a hijos, *ius sanguinis*.

-Participación política en las instituciones de la ciudad-

¹⁹⁸ Cfr. H. Arendt, *La condición humana*, pág. 158.

¹⁹⁹ La denominación para éste modelo podría ser la de ciudadanía clásica, vid. supra n. 152. El término latino «classicus» designaba al ciudadano que por su considerable riqueza pertenecía a la primera de las cinco clases en que la reforma de Servio Tulio había dividido la población de Roma. Se trataba de un término social y político, pero que también encerraba la idea de excelencia y prestigio. Esta última idea es totalmente atribuible a éste modelo de ciudadanía, ya que es el más rico y pleno que vamos a conformar. Pero debido a una mejor ubicación espacio-temporal es más oportuno la denominación de ciudadanía de la antigüedad.

estado, se produce el papel activo del ciudadano.

-Reconocimiento de derechos y deberes, se define un status jurídico al miembro de la comunidad política, al ciudadano.

-Cada institución es ocupada por ciudadanos que tienen la edad requerida. La ciudad-estado reconoce y honra a sus ancianos.

-Responsabilidad política y rendición de cuentas al finalizar el desempeño de un cargo público.

-Obligaciones militares durante toda la edad adulta del ciudadano. Educación pública que potencia la virtud cívica y el valor guerrero, así como la defensa ciudadana de la ciudad-estado.

-Participación exclusiva en las prácticas y fiestas religiosas (*liturgias, auspicia*), así como en los espectáculos públicos (*hierarquías*).

-Unidad de política y ética, por lo que, el ciudadano debe poseer ciertas virtudes cívicas. Cada ciudad-estado, según los principios que defiendan sus constituciones, potenciara unas virtudes concretas, pero en todo caso, se potencia y se valora el esfuerzo de la persona. (valor, prudencia, participación política, juicio político, amor a la patria, amistad cívica, etc.).

-Ámbito público del ciudadano más importante que su ámbito privado.

Condiciones

Confederación de ciudades-estado.

Gobierno mixto.

Ciudad-estado autárquica e independiente.

Recursos económicos que provienen de la dirección de un Imperio.

Sistema económico y social esclavista.

2.2. La ciudadanía de las ciudades-repúblicas italianas.

La ciudadanía de la antigüedad desaparece con la ciudad-estado. Las características que conforman esta ciudadanía no vuelven a darse en la historia política de Occidente. Con mayor precisión, podemos decir, que no nos volveremos a encontrar con un ciudadano soldado, propietario del suelo, y que sostiene política y económicamente la organización a la que pertenece con tan alto grado de participación. Con el renacimiento de las ciudades en la Baja Edad Media va aparecer también un nuevo grupo social básico para el desarrollo de estos centros urbanos: el burgués medieval. Sin por ahora querer adelantar demasiado, sí podemos indicar que con las funciones y relaciones que protagonizaron los burgueses podemos conformar un nuevo y diferente modelo de ciudadanía, que contrasta con el modelo conformado en la sección anterior, la ciudadanía de la antigüedad.

Como después desarrollaremos, el «burgensis» sinónimo en el siglo XI de «mercator»²⁰⁰. Se caracterizará por dedicarse al comercio y la industria, principio y fin de su libertad personal. Residir de manera continuada en la «Comuna», Concejo o Municipio, y tener en ella, casa poblada o bienes inmuebles -el plazo de año y día²⁰¹-. Por su incorporación al Concejo, el

²⁰⁰ Vid. J. M. Pérez-Prendes, "Estudio Preliminar", en Luis García de Valdeavellano, *Los orígenes de la burguesía en la España Medieval*, Madrid, Espasa Calpe, Cuarta edición, 1991, pág. 10 y infra nota 206.

²⁰¹ La tenencia pacífica por un burgués, durante un año y día, de bienes territoriales en la ciudad, convertía a sus poseedores en plenos propietarios, principio relacionado con el clásico proverbio alemán: «el aire de la ciudad hace libre», vid. Luis G. De Valdeavellano, *Obra citada*, págs. 203-4.

burgués disfrutara de ciertos privilegios que se irán codificando en el llamado «derecho urbano»; el cumplimiento que deben todos los habitantes de las ciudades a esta ley urbana, les impondrá también el deber de prestar juramento para poder ser admitidos como vecinos, hablamos de la «*conjuratio*»²⁰² de los burgueses²⁰³.

Las ciudades vuelven a renacer con el desarrollo del comercio a partir del siglo X²⁰⁴, en alguna de ellas, vamos a ir encontrando, de nuevo, la participación y el compromiso de sus habitantes en su mantenimiento. En éstas ciudades medievales, sus habitantes, van a poder disfrutar de cierta libertad personal, cuando lo normal en estos momentos es encontrarse sometido a algún grado de dependencia social, económica o jurídica. Esta libertad civil será el requisito imprescindible para el desarrollo del comercio y la industria que florece en algunas ciudades del medioevo europeo, sus principales protagonistas son un nuevo grupo social que junto a otras denominaciones recibirá también la de ciudadano, «*cives*»²⁰⁵.

Un nutrido e importante grupo de historiadores han

²⁰² Vid. infra nota 279.

²⁰³ Vid. H. Pirenne, *Las ciudades de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1972, pág. 131, y también H. Pirenne, "Les Villes et les Institutions urbaines", en Luis G. De Valdeavellano, *Obra citada*, págs. 70-4.

²⁰⁴ Vid. H. Pirenne, *Obra citada*, págs. 53-70.

²⁰⁵ El ciudadano medieval -*cives*- es el burgués -comerciante, artesano, cambista- que recibe el nombre del recinto donde habita, el burgo o nuevo burgo. En estos centros conviven con nobles, clérigos, caballeros, villanos y rústicos, etc., formando un grupo social, económico, y jurídico diferente a todos éstos, vid. Luis G. Valdeavellano, *Obra citada*, pág. 177.

estudiado, la relación existente entre el renacimiento de las ciudades medievales y el desarrollo del comercio y la industria, y el importante papel que en ello tuvieron los burgueses medievales²⁰⁶. Entre éstos estudios van a destacar los trabajos del historiador belga Henri Pirenne, que será el referente imprescindible para demostrar esta relación, a través de sus estudios de las ciudades del norte de Europa - Francia, Bélgica, y Alemania-. No podemos tampoco dejar de citar, el interesante trabajo del historiador español, Luis García de Valdeavellano, sobre los orígenes de la burguesía en la España medieval, cuyas tesis finales serán muy similares a las mantenidas por el citado historiador belga²⁰⁷.

Un tratamiento especial debe darse a las comunas italianas, ya que no sólo encontramos mucho antes a un individuo dedicado al comercio y la industria que en el resto

²⁰⁶ «Así, Sohm, Pirenne, Rietschel, Keutgen, Rörig, Marc Bloch, Stephenson, Ammann, Duby, Sombart o Dobb han apuntado con más o menos coincidencia que, como sintetiza Valdeavellano, "la ciudad medieval sería el resultado del renacimiento económico del siglo XI y una creación de los mercaderes profesionales asentados permanentemente en los arrabales de las ciudades episcopales y de los burgos o castillos situados en las grandes vías de comunicación mercantil... Si la ciudad medieval fue socialmente, ante todo, una creación de los mercaderes, y éstos renovadores de la vida urbana en el occidente europeo, mercaderes serían, por consiguiente, los primeros burgueses, y en sus orígenes el término *burguensis*, cuando empezamos a encontrarlo en los documentos del siglo XI, sinónimo de *mercator*», cfr. J. M. Pérez Prendes, "Estudio Preliminar", en Luis G. Valdeavellano, *Obra citada*, pág. 10.

²⁰⁷ Su trabajo demuestra que con matices españoles, las ciudades de la zona septentrional de la península - Barcelona, León, Jaca, Pamplona, Estella, Logroño, Burgos, Sahagún, Compostela, Coruña, etc.-, serían burgos mercantiles que presentan características similares a las ciudades que H. Pirenne estudia en Europa, vid. Luis G. Valdeavellano, *Obra*

de ciudades medievales, sino que además en este ámbito urbano, va a volverse a reivindicar la vida pública, como una existencia más digna y propia del hombre. En este marco va a producirse una importante teoría política de tendencia republicana que incitará al hombre por la preocupación por lo público, y le pedirá de nuevo que sacrifique sus intereses privados por el bien de su ciudad. Pero como veremos, el espíritu burgués ya inclina al hombre a otro tipo de virtudes y no hacia las virtudes cívicas, dejando en otras manos el gobierno de sus ciudades, y pidiendo sólo paz y libertad para dedicarse a sus negocios privados.

Por todo ello, el estudio de manera más detenida de las comunas italianas se justifica por los motivos siguientes: 1. Son ciudades que se regirán por constituciones republicanas, presentándose de nuevo como ideal el régimen de gobierno mixto. 2. No se produce como en el resto de Occidente, la decadencia de las ciudades en la Alta Edad Media, sino que existirá una cierta continuidad entre las ciudades romanas y las ciudades medievales²⁰⁸, por lo que, los primeros burgueses se darán en sus comunas, 3. Sus habitantes gozarán de una cierta libertad personal -«el aire de la ciudad hace libre»²⁰⁹-

citada, págs. 133-174.

²⁰⁸ Las rutas comerciales en Europa se cerraron con las invasiones islámicas, sólo sigue existiendo en aquellas ciudades que pueden seguir relacionándose comercialmente con Bizancio: Venecia y la Italia meridional, vid. H. Pirenne, *Historia económica y social de la Edad Media*, México, FCE, 1939, págs. 36 y 37.

²⁰⁹ «Todo siervo que durante un año y un día haya vivido en el recinto urbano la posee (la libertad) a título definitivo. La prescripción abolió todos los derechos que su señor ejercía sobre su persona y sobre sus bienes... la libertad es en la Edad Media un atributo tan inseparable de la condición de habitante de una ciudad como lo es, en nuestros días, de la

, y, una parte significativa de ellos, formaran el cuerpo de ciudadanos, que cumplirán con obligaciones -económicas, políticas, y militares-, sosteniéndose con esta participación la vida común de las comunas italianas. 4. En ellas surgirá una teoría política de tendencia republicana, que confía en la participación ciudadana -*vivere civile*²¹⁰- como medio de resolución de los problemas comunes, y, finalmente, 5. En estos centros sus más importantes pensadores y artistas volverán a mirar a la antigüedad para poder emular sus logros e ideas²¹¹. Confluyen así, las condiciones materiales y formales para poder conformar con su estudio un nuevo modelo de ciudadanía.

Este modelo de ciudadanía lo elaboramos desarrollando los puntos siguientes: primero, estudiando la organización política de las comunas italianas mientras gozaron de

de ciudadano de un Estado», cfr. H. Pirenne, *Las ciudades de la Edad Media*, págs. 126-7. En los trabajos de Weber se encuentra la misma idea: «Dentro de las ciudades, ya en la primera época del desarrollo de las mismas, la capa de los siervos corporales, cuya herencia advenía en todo o en parte al señor, disminuyó gracias al principio "el aire de la ciudad hace libre" y, además, por el privilegio concedido por el emperador a las ciudades, que prohibía que el señor pusiera sus manos en la herencia del burgués, y con el señorío de los gremios desapareció por completo», cfr. M. Weber, "la dominación no legítima (Tipología de las ciudades)" en Weber, M., *Economía y Sociedad*, Madrid, FCE, 1944, págs. 938-1046, pág. 1039.

²¹⁰ Vid. Las referencias que los autores italianos en el contexto de las ciudades-repúblicas hacen a la «*vita civile*» en M. Viroli, *Por amor a la patria*, Madrid, Acento Editorial, 1997, págs. 41-60.

²¹¹ Vid. J.G.A. Pocock, *The machiavellian moment, Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975. (Versión en castellano, *El momento maquiavélico*, Estudio preliminar y notas de Eloy García, traducción de Marta Vázquez-Pimentel y

independencia política, -siglos XI a XIV-(I); segundo, -por motivos que ya destacaremos-, veremos las constituciones e instituciones de sus dos centros urbanos más importantes: Venecia y Florencia(II); tercero, analizaremos la teoría política que defendió formalmente estas realidades políticas republicanas(III); y finalmente, detallaremos las principales funciones y características que el ciudadano, -el burgués medieval-, tiene en estos centros urbanos(IV). Con todos estos elementos, conformaremos un nuevo modelo, la ciudadanía de las ciudades-repúblicas italianas(V).

I. Las ciudades-repúblicas italianas²¹².

H. Pirenne, define la comuna medieval de la manera siguiente: «la ciudad medieval, tal y como aparece a partir del siglo XII, es una comuna que, al abrigo de un recinto fortificado, vive del comercio y de la industria y disfruta de un derecho, de una administración y de una jurisprudencia excepcionales que la convierten en una personalidad colectiva privilegiada»²¹³. En la Edad Media Occidental podemos encontrar muchas ciudades que reúnen estas características: fortaleza, mercado, tribunal y derecho propio, carácter de asociación, y una autonomía y autocefalia parcial, es decir, administración por autoridades en cuyo nombramiento los burgueses participaban de algún modo²¹⁴. Pero es en las ciudades-repúblicas italianas donde todos estos elementos se muestran de manera más clara y desarrollada, dándose además, como ya

Eloy García, Madrid, Tecnos, 2002.)

²¹² Vid. El estudio de las comunas medievales italianas en Daniel Waley, *Las ciudades-repúblicas italianas*, Madrid, Guadarrama, 1969.

²¹³ Cfr. H. Pirenne, *Obra citada*, pág. 138.

²¹⁴ Cfr. M. Weber, *Obra citada*, pág. 949.

hemos indicado, el desarrollo de una nueva teoría política de corte republicano que defiende ideas como el bien común, el amor a la patria, y la *vita civile*.

La ciudad-república se desarrolla en Italia septentrional y central, entre finales del siglo XI y principios del XIV. Daniel Waley, establece que a finales del siglo XII, entre doscientas o trescientas unidades urbanas, pueden ser calificadas como tales; este elevado número hace que tratemos con ciudades de características muy diferentes en tamaño, desarrollo económico, número de habitantes²¹⁵, etc. Pero a pesar de estas diferencias, todas ellas, van a tener, unas similares características políticas; el profesor Quentin Skinner las resume en dos ideas: «su derecho a ser libres de todo dominio externo: una afirmación de su soberanía; la otra era la idea de su correspondiente derecho a gobernarse como consideraran más apropiado: una defensa de sus existentes constituciones republicanas»²¹⁶. Así la libertad republicana constaba de dos términos, independencia de cualquier poder externo, -estas ciudades llegaban incluso a formular su política exterior-, y autogobierno, el cuerpo de ciudadanos participa en la elección de las autoridades que gobiernan la ciudad. Podemos recoger el testimonio del viajero Benjamín de

²¹⁵ Como es normal, el número de habitantes es distinto en cada comuna. Una auténtica independencia municipal podían gozarla ciudades de cinco mil y diez mil habitantes. Daniel Waley determina que, a finales del siglo XIII, sólo veintitrés ciudades del norte y centro de Italia habrían alcanzado una población de veinte mil habitantes, ciudades como Florencia o Padua superaban esta cifra, pudiéndose fijar la cantidad de diez mil habitantes como la población media de éstas ciudades, vid. D. Waley, *Obra citada*, págs. 35 y 37.

²¹⁶ Cfr. Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno: I. El Renacimiento*, México, FCE, 1985, pág. 27.

Tudela, que en la segunda mitad del siglo XII, escribe, refiriéndose a las comunas italianas: «no tienen rey ni príncipe que les gobierne, sino jueces designados por ellos mismos»²¹⁷.

Las características políticas de las ciudades medievales, las establece M. Weber en su trabajo las "Tipologías de las ciudades", en él indica que los rasgos específicos de las ciudades medievales en el momento de su mayor independencia son: 1. Autonomía política, y una política exterior independiente, con un poder militar propio, que les permite adquirir otros territorios. 2. Derecho urbano autónomo, que va a estar determinado por los intereses de gremios y guildas. 3. Autocefalia, es decir, autoridades judiciales y administrativas propias. 4. Poder impositivo sobre los ciudadanos, esta autonomía fiscal independiente de los señores feudales, sólo se logró en algunos centros urbanos, y en grados muy diversos. 5. Derecho de mercado, y policía autónoma de comercio e industria. Y, 6. Una actitud diferente hacia las capas sociales que no pertenecían a la burguesía urbana²¹⁸.

La constitución republicana se debe a que a finales del siglo XI, el señor feudal que dominaba estas comunas es sustituido por los llamados **cónsules**, denominación utilizada porque recordaba a la república romana. El número de cónsules variaba en cada ciudad²¹⁹; elegidos por la comunidad en la

²¹⁷ Cfr. D. Waley, *Obra citada*, pág. 21.

²¹⁸ Cfr. M. Weber, *Obra citada*, págs. 1014-24.

²¹⁹ El número de cónsules era distinto en cada ciudad, y en cada momento; por ejemplo en Milán hubo veintitrés cónsules en el año 1130, cuatro en el 1138, y ocho en el 1140. Era normal que se eligiesen cónsules procedentes de las tres clases existentes en las ciudades-repúblicas. El cronista

asamblea, arengo, por aclamación, realizaban funciones ejecutivas y judiciales. Los cónsules sustituían a los llamados *boni homines*, que eran miembros de la corte episcopal, concededores de las leyes. Con el tiempo, un **podestà** sustituyó a los cónsules, que cada vez, fueron un órgano más ineficaz, ya que lo formaban cónsules de diferentes grupos o facciones²²⁰. El *podestà*, «conocido así porque estaba investido con el poder supremo o potestas sobre la ciudad»²²¹, era un funcionario elegido por una comisión de notables de la ciudad, su mandato era breve, -normalmente, seis meses-. Tenía atribuciones ejecutivas y judiciales, y podía también desempeñar un cargo militar, pero no tomaba la iniciativa en las decisiones políticas. Era de otra ciudad, normalmente un noble con estudios universitarios, recibía un gran sueldo, y, al finalizar el mandato, debía rendir cuentas²²², a través del llamado *sindicatus*²²³. Además de estos órganos ejecutivos, en las ciudades-repúblicas existían normalmente dos **Consejos**: el gran concejo, que lo podían formar desde cuatrocientos hasta mil miembros; y el concejo interior o secreto, que era generalmente de cuarenta miembros o menos. El número de

alemán del siglo XII, Otto de Freising, que escribe sobre estas repúblicas dice: «los cónsules son elegidos de cada una de estas clases» (capitanes, valvasores, y ciudadanos). Cfr. D. Waley, *Obra citada*, pág. 60. En Florencia se elegían ocho priores, también llamados señores de los tres grupos de la ciudad: «dos de los poderosos, tres de los medios, y otros tres de los bajos. El gonfalonero era alternativamente de cada una de dichas clases», cfr. N. Maquiavelo, *Historia de Florencia*, Madrid, Alfaguara, 1979, pág. 145.

²²⁰ «Ciudades divididas en bandos a eso deben todos sus males», cfr. *Ibidem*, pág. 154.

²²¹ Cfr. Q. Skinner, *Obra citada*, pág. 23.

²²² Cfr. M. Weber, *Obra citada*, pág. 981.

²²³ El *sindicatus* era el proceso al que se sometía al *podestà* al finalizar su mandato para inspeccionar su gestión, vid. D. Waley, *Obra citada*, pág. 68.

miembros de los concejos variaba en función de la importancia y tamaño de la ciudad.

En un principio, el *podestà* será elegido sólo por el reducido número de nobles locales, que eran representantes de las viejas familias patricias. A partir del siglo XIII, el llamado *popolo* italiano²²⁴ también participará en su elección, así como, en el gobierno de la ciudad. El *popolo*, asociación económica y política de los ciudadanos, tendrá sus propios funcionarios -como el *capitanus populi*²²⁵-, sus finanzas, y su

²²⁴ El *popolo* italiano era una organización político-militar. En principio fue una asociación de comerciantes e industriales -mercadería-, que se reunió para organizar los intereses de los *popolani* ante los tribunales, las corporaciones y las autoridades comunales. En Florencia, los *popolani* son la rica burguesía de los gremios mayores y no sólo una organización político-militar, ya que en ocasiones, el *popolo* es la asociación de los diferentes gremios y asociaciones profesionales que defienden sus intereses sociales, económicos y políticos frente a las autoridades municipales, vid. M. Weber, "la ciudad plebeya" en *Obra citada*, segunda parte, cap. VIII. 4, págs. 998-1003; D. Waley aclara la relación existente entre los gremios y el *popolo*: «los gremios artesanos podían tener ya alguna conexión con el *popolo*, pero más bien de tipo subordinado. Había ciudades excepcionales en las que no existía ninguna conexión entre gremios y *popolo* y otras en que la organización del *popolo* estaba, desde sus orígenes, conectada con los gremios», cfr. D. Waley, *Obra citada*, págs. 184-199, 184-5; también vid. Frederick Antal, *El mundo florentino y su ambiente social*, Madrid, Guadarrama, 1947, pág. 55.

²²⁵ En el siglo XIII, el desarrollo económico de la burguesía urbana propicia su participación en el gobierno. La ciudadanía fue dividida en *gonfalonni* o asociaciones de vecinos, una especie de milicia para la seguridad interna y externa a la que estaban obligados a prestar servicio todos los varones entre 15 y 70 años. Estas asociaciones eran dirigidas por el *capitano del popolo*, cargo desempeñado por un ciudadano extranjero, por un espacio breve de tiempo -de 2 a 6 meses-, vid. Ane Mueller von der Haegen, *Toscana*, Alemania, Könemann, 2000, pág. 144.

régimen militar. El *popolo* junto a los *nobili* decidirán los asuntos comunes de estas ciudades, hasta que el gobierno libre de las comunas pase a ser ejercido por un *signori*²²⁶. Max Weber indica, que el ciclo político recorrido por las ciudades italianas, no tiene réplica en el resto de Occidente, parten siendo asociaciones patrimoniales o feudales, pasan luego por una época de mando de los notables, después por el dominio de los gremios, hasta llegar al mando de los *signori*²²⁷.

La pérdida de la libertad política y de la constitución republicana se debió fundamentalmente a las facciones que siempre existieron dentro de las ciudades. Primero, el enfrentamiento se produjo entre las grandes familias aristocráticas²²⁸, *-nobili* o *ottimati-*, por colocar en el consulado al mayor número de partidarios; a partir del siglo XIII, esto se soluciona con la aparición del *podestà*, y su dirección política. El crecimiento económico de las ciudades colocará a los gremios en un lugar preeminente, por lo que los enfrentamientos se darán entre los nobles y burgueses, *-nobili*

²²⁶ El gobierno despótico de un *signori*, comienza por la ciudad de Ferrara(1264); Verona(1277); Pisa(1280), etc., para Q. Skinner, y también para D. Waley, este cambio de autogobierno republicano por un gobierno despótico, se debe a la lucha que se inicia en estos centros urbanos, entre dos facciones, los *popolani*(gente nuova) y las antiguas familias de magnates, por ello, se alabará tanto la concordia que debe presidir las relaciones de estos grupos, cfr. Quentin Skinner, *Obra citada*, págs. 43-47, y D. Waley, *Obra citada*, pág. 216.

²²⁷ Cfr. M. Weber, *Obra citada*, págs. 1013-4.

²²⁸ A mediados del siglo XIII, aparecen en las aristocracias locales los llamados «güelfos» y «gibelinos», cada facción apoyaba una fuerza exterior, la coalición papal-angevina o la imperial-hohenstaufen; las ciudades de Milán y Florencia fueron tradicionalmente antimperiales, así como Cremona, Pisa y Siena proimperiales, cfr. D. Waley, *Obra citada*, págs. 201-216.

y *popolo-*, o como en Florencia, entre los grandes gremios y los menores²²⁹. Éste panorama hará que el gobierno de las signorías sea apoyado por los ciudadanos que deseaban seguridad para dedicarse con paz y tranquilidad a sus negocios privados, nace como veremos el llamado por Weber: «*homo oeconomicus*». Un tipo de hombre eminentemente práctico y racional, más interesado por el desarrollo de su comercio o industria, que por la marcha de los asuntos políticos. Pero antes de estudiar al burgués medieval, debemos detenernos un poco más en las constituciones e instituciones políticas de los dos centros urbanos más importantes del medioevo: Venecia y Florencia.

II. La constitución e instituciones políticas de Venecia y Florencia.

Venecia y Florencia son importantes para nuestro estudio por varios motivos. En ambas ciudades se produce muy pronto un eminente desarrollo económico, Venecia fue el más importante centro comercial del medioevo, y Florencia destacará como importante ciudad industrial. En ellas, se desarrolla antes que en el resto de Europa, un nuevo tipo de hombre: el burgués medieval. H. Pirenne²³⁰, Max Weber y Werner Sombart²³¹ utilizan

²²⁹ Recuérdese la revolución de los *ciompi* (1378), primera revuelta de los obreros de la lana en Florencia. Los *ciompi* eran los trabajadores menos cualificados en el tratamiento textil de la lana. En Florencia, se cifraba en unos nueve mil los obreros que se dedicaban a la industria lanera, como consecuencia de esta revuelta, los *ciompi* obtendrán el derecho a poder formar un gremio propio, vid. F. Antal, *Obra citada* y M. Weber, *Obra citada*, pág. 1001.

²³⁰ El comercio marítimo de Venecia con Constantinopla evitará que languidezca en la Alta Edad Media como ocurre con el resto de ciudades europeas. Venecia siempre será una ciudad de marineros, comerciantes, y artesanos que nunca conocerá la

ambos centros urbanos como modelos para apoyar sus teorías sobre el desarrollo económico de la ciudad medieval y del surgimiento del burgués. Pero además de por estos motivos, la ciudad de Venecia será la ciudad de referencia del resto de ciudades medievales, ya que consigue gozar de estabilidad y paz durante mucho tiempo, y, gracias a su constitución republicana y a su gobierno mixto, modelo para el pensamiento republicano coetáneo y posterior. En Florencia, cuando en estas ciudades-repúblicas se sustituye el gobierno libre por el gobierno despótico de los signoris o de familias aristocráticas, se convierte en la cuna del humanismo y del renacimiento, del florecimiento de las artes y la cultura, de la revitalización del republicanismo y la ciudadanía activa²³².

servidumbre típica del feudalismo, las diferencias sociales sólo las marcará la fortuna, vid. H. Pirenne, *Historia económica y social de la Edad Media*, págs. 19-22.

²³¹ Vid. M. Weber, "la burguesía", en Weber, M., *Historia Económica General*, México, FCE, 1983 (1ª edic. en alemán 1923), págs. 267-284, y Werner Sombart, *El Burgués*, Madrid, Alianza Editorial, 1972 (1ª edic. 1913). Cada uno de estos trabajos se tienen como referencia, pero llegan a conclusiones diferentes -como veremos más extensamente-, para W. Sombart, el burgués y la mentalidad calculadora nacen en Florencia. M. Weber estudia ambas ciudades, Venecia es el modelo de ciudad comercial, y Florencia de gobierno de los gremios -arti-. Cfr. También, M. Weber, "La ciudad de linajes en la Edad Media y en la Antigüedad", y "La ciudad plebeya" en Weber, M., *Economía y Sociedad*, Segunda Parte, cáp. VIII, 3 y 4, págs. 977-982, y 998-1003.

²³² El historiador, Jacob Burckhardt, destaca también a Florencia y Venecia como las dos ciudades-repúblicas más importantes del medioevo italiano: «Entre las ciudades que conservaron su independencia hay dos de importancia cardinal por lo que a la historia de la humanidad se refiere: Florencia, la ciudad de la agitación constante, que nos ha dejado documentos, tanto individuales como colectivos, de quienes durante tres siglos participaron en esta agitación, y Venecia, la ciudad de la quietud aparente y del silencio político. Son los dos extremos. Y son algo que con nada puede compararse en el mundo», cfr. J. Burckhardt, *La cultura del*

Como hemos estudiado, a finales del siglo XI, empieza a encontrarse en el norte de Italia, una nueva forma de organización política y social. Centros urbanos, que gestionan libremente el gobierno de sus ciudades, y que gozan de cierta independencia política²³³. Un lugar destacado de entre ellas, lo ocupó Venecia²³⁴. En este momento, -siglos XI-XIII²³⁵-, y con posterioridad²³⁶, -Venecia mantuvo su gobierno republicano hasta finales del siglo XVIII-, fue la ciudad más admirada²³⁷, primero por su gran desarrollo económico, y segundo, por su libertad política y la forma mixta de su constitución, motivo principal de su estabilidad política.

renacimiento italiano, Madrid, Edaf, 1982, pág. 53.

²³³ Pisa(1085), Milán(1097), Arezzo(1098), etc., son las primeras ciudades que adoptan esta forma de autogobierno republicano. Al final del siglo XII, nos encontramos con un gobierno republicano en las principales ciudades del norte de Italia. Las dos características principales que definen la libertad política de estas ciudades-repúblicas son la independencia política y el autogobierno, cfr. en Q. Skinner, *Obra citada*, págs. 23-4.

²³⁴ Para D. Waley, Venecia no es la ciudad-república "típica" italiana, cfr. D. Waley, *Obra citada*, pág. 11. Para nuestro trabajo es un referente importante entre otros motivos, por la admiración que despertó en pensadores de tendencia republicana como Maquiavelo, Gicciardini, Montesquieu, Harrington, etc., vid. infra. nota 237.

²³⁵ Del siglo XI al XIII, las ciudades-repúblicas italianas gozaron de cierta libertad y participación política, pero a partir de ésta fecha, éste autogobierno va ir siendo sustituido progresivamente por el gobierno de los llamados *signori*. En la Edad Moderna, el Reino de Italia, será dominado e invadido en numerosas ocasiones por las monarquías más florecientes de la época, vid. Quentin Skinner, *Obra citada*, págs. 23-47.

²³⁶ N. Maquiavelo ensalzará en sus trabajos las repúblicas de Esparta y Venecia, vid. N. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid, 1987, Libro I, capítulo 6, págs. 44-48.

²³⁷ Sobre el mito de Venecia, vid. Pocock, *Obra citada*, págs.

Los primeros datos de la ciudad de Venecia son del siglo V y VI, sus primeros habitantes, colonos romanos, se refugian en la laguna, que más tarde será la ciudad, huyendo de hunos, godos, y lombardos²³⁸. Estos primeros habitantes serán luego los patricios que van a dirigir el gobierno y ocupar las más importantes magistraturas de la ciudad. La situación geográfica de Venecia condiciona su relación con Oriente, en un principio, era tan grande, que desde Bizancio, se elegía al Dux, la más importante institución política de la ciudad²³⁹. Esta relación con Constantinopla la convierte en la primera potencia comercial y marítima de Occidente²⁴⁰, y la introduce en una forma superior de civilización, con una técnica más elaborada en política, economía, y administración. En este momento, Constantinopla era la sede del patrimonio cultural de Grecia. Por todo esto, Venecia fue un estímulo para el resto de las ciudades-repúblicas italianas.

La constitución veneciana va conformándose a lo largo del tiempo, hasta llegar a la reforma definitiva del 1297-1315, que luego, la historia conoce como el Libro de Oro. Modelo de

100-2, 112-3, 284-5, 319-20, 324-5, 327-8.

²³⁸ Para el asentamiento de los primeros habitantes en la laguna, vid. H. Pirenne, *Las ciudades de la Edad Media*, pág. 56, y M. Weber, *Obra citada*, pág. 977.

²³⁹ Hasta el siglo VIII, fue elegido el *Dux* desde Bizancio de entre los más viejos linajes de la ciudad, en el año 726 pasa a ser elegido por la nobleza y el clero local, cfr. M. Weber, *Obra citada*, pág. 977.

²⁴⁰ La profesión de comerciante aparece en Venecia en una época muy temprana respecto al resto de Occidente, su vinculación a Bizancio marca su carácter económico y político. En ese momento, Génova, será el otro centro comercial importante, esto provocará que ambos centros comerciales rivalicen constantemente, vid. H. Pirenne, *Obra citada*, págs. 73-4.

ciudad de linajes²⁴¹, como establece M. Weber, Venecia tendrá una constitución oligárquica. El gobierno es controlado por unas cuantas familias nobles, que poseen importantes fortunas por su dedicación al comercio. La administración judicial, militar, y financiera va a estar desempeñada por funcionarios procedentes de estas familias, este predominio del patriciado veneciano, sólo será disputado por los miembros de las asociaciones gremiales; que conseguirán, cuando se redacte el derecho urbano ciertos derechos propios, muy necesarios para su desarrollo comercial y económico.

La constitución veneciana data del 1297²⁴², y consistía básicamente en tres instituciones: El Maggior Consiglio, órgano que nombraba a la mayoría de los funcionarios de la ciudad, distribuía honores y beneficios, formado por todos los nobles venecianos mayores de veinticinco años; el Senado, consejo que controlaba los asuntos financieros y exteriores, y aprobaba las leyes que preparaba el Collegio; y el dux²⁴³, que

²⁴¹ Vid. M. Weber, "La ciudad de linajes en la Edad Media y la Antigüedad", en *Obra citada*, págs. 977-982. La situación de Venecia en la Edad Media puede verse también en H. Pirenne, *Obra citada*, págs. 56-62.

²⁴² El nacimiento de la *commune venetiarum* data del 1143, donde el Consejo y los sapientes, eran nobles elegidos por los *cives*. En el 1187, ya nos encontramos, con un gran Consejo deliberante y otro pequeño administrativo, ambos de notables. La importante reforma constitucional del año 1297, supone la clausura del Consejo Mayor, ya que sólo podían ser miembros de tal Consejo, aquellos que hubiesen formado parte de él en los últimos cuatro años o los que la Señoría tuviese a bien llamar. A partir de ésta última reforma para ser miembro del Consejo Mayor se debía ser hijo o nieto de ciudadanos que hubiesen desempeñado cargos o formado parte del propio Consejo Mayor, vid. M. Weber, *Obra citada*, págs. 978-9, y R. Romano y A. Tenenti, *Los fundamentos del mundo moderno*, Madrid, Siglo XXI, 1986, pág. 52.

²⁴³ El *dux* era el llamado tradicionalmente dogo, éste último

era el jefe del gobierno²⁴⁴. Estas tres instituciones son las que daban al régimen veneciano el carácter de gobierno mixto. Además de estos órganos el Dux era asesorado por el llamado *Collegio*, que también se conocía como *Signoría*, lo formaban el Dux, sus seis asesores, diecisiete funcionarios de los diferentes ministerios, el presidente del Consejo de los Diez, y el gran Canciller. A partir del siglo XIV, también nos encontramos con el Consejo de los Diez (1335), que se creó para investigar un caso de conjura, y, desde ese momento, se convirtió en una magistratura permanente para supervisar los delitos políticos, motivo por el que gozó siempre del favor popular, ya que la mayoría de los cargos públicos estaban ocupados por la nobleza ciudadana²⁴⁵. Venecia contaba también con tribunales, *Quarantia*, formados por cuarenta jueces que juzgaban causas penales y civiles.

A pesar de su carácter de régimen mixto, no debemos olvidar que Venecia era una república oligárquica, sólo un escaso número de sus habitantes participaba activamente en el

había desempeñado un gran poder hasta la constitución de la *commune venetiarum*, con el dogo hablamos de un tipo de realeza urbana que detenta el máximo poder en la ciudad, situación que varía a partir del año 1032, cuando su poder pasa a ser de la nobleza. En el año 1143, veremos al dogo prestar juramento al Consejo y a los sapientes, cfr. M. Weber, *Obra citada*, págs. 977-8.

²⁴⁴ Cfr. Q. Skinner, *Obra citada*, pág. 164.

²⁴⁵ El Consejo de los Diez gozó siempre de la simpatía popular. «Vigiló toda la conducta política y personal de los nobili y no pocas veces anuló acuerdos del Gran Consejo; en una palabra, tenía en sus manos una especie de poder tribunicio cuyo manejo rápido y secreto puso su autoridad en primer lugar. Era terrible sobre todo para la nobleza, mientras que constituía la magistratura más popular entre los súbditos desprovistos de poder político, para los que ofrecía el único medio, pero muy efectivo, de queja contra los nobles», cfr. M. Weber, *Obra citada*, pág. 979.

gobierno; las funciones políticas estaban reservadas a los *nobili*, a los poseedores de grandes fortunas, la aristocracia económica. El acceso al poder del *popolo* no se produjo en Venecia, como se logró en cierta medida en otras ciudades italianas como: Milán(1198), Verona(1227), Bolonia(1228), o Florencia(1293)²⁴⁶. La estabilidad fue el principio básico que consiguió establecer la constitución veneciana, y por el que se ganó la reputación de república serenísima.

Florencia también fue una ciudad-república importante, su constitución no logró la estabilidad política de la que gozó la veneciana, le faltaba el senado para tener un régimen mixto, y así poder beneficiarse de la estabilidad que a tal modo de gobierno se le atribuía. El republicano F. Guicciardini(1482-1540) recomendaba la creación de tal órgano para mejorar la constitución florentina: «La flaqueza básica de la constitución florentina se encuentra en su exagerada polaridad entre su aspecto democrático, representado por el Consiglio grande, y su aspecto monárquico, representado por la posición vitalicia del gonfaloniere... la solución es la introducción de un Senado, de cerca de doscientos ottimati, institución que equilibrará a los dos extremos, al estilo Veneciano»²⁴⁷.

Después del período político republicano que estamos estudiando (siglos XI-XIII), Florencia vivirá dos períodos republicanos: 1º 1328-1434, y 2º 1494-1512, 1527-30, períodos marcados, sobre todo, este último, por la lucha entre

²⁴⁶ Vid. M. Weber, "La ciudad plebeya", en *Obra citada*, Segunda Parte, cáp. VIII, 4, págs. 998-1024.

²⁴⁷ Cfr. Q. Skinner, *Obra citada*, pág. 197.

facciones económicas y políticas²⁴⁸. El gobierno de la ciudad es controlado por la aristocracia local, pero a diferencia de Venecia, a partir de la reforma que supone el establecimiento del *Ordinamenti di Giustizia*(1293), los gremios mayores²⁴⁹ van a tomar la dirección política de la ciudad. Según M. Weber, hablamos de un ejemplo de "ciudad plebeya" por el predominio que en ella llegará a tener el *popolo*. En la *Historia de Florencia*, Maquiavelo nos describe la llegada del poder de los gremios al gobierno de la ciudad de Florencia: «en tiempos de Carlos I (1227-1285), la ciudad se dividió en Artes... doce en un principio, luego se elevaron a veintiuna, y fue tal su poder, que en pocos años se adueñaron de todo el gobierno de la ciudad. Y, como entre ellas había unas más importantes y

²⁴⁸ Florencia era una ciudad de predominio güelfo, pero dentro de éstos existían los güelfos blancos o blandos, y los güelfos negros o duros. El florentino, Dante Alighieri(1265-1321), fue desterrado de su ciudad por su oposición a la facción dura, reflejará en su obra como Florencia vive dividida en bandos irreconciliables; en su viaje por el infierno encontrará a algunos de sus más importantes enemigos políticos, este marco literario puede servirnos como ejemplo para abundar en esta idea, vid. Dante Alighieri, *La Divina Comedia*, Barcelona, 1973.

²⁴⁹ Florencia tenía siete grandes gremios(*arti maggiori*), que fueron los primeros en llegar al poder, se les denominaba *popolo grasso*. Además, existían otros catorce gremios menores(*arti minori*), el llamado *popolo minuto*. M. Weber establece que el *ordenamenti* buscaba garantizar la obediencia política, y la inscripción de los ciudadanos en un gremio. Los siete gremios mayores, lo formaban -jueces, notarios, cambistas, comerciantes en seda, lana o piel, médicos, etc.,- capas con formación universitaria y capital. De sus miembros, que podían incluso ser nobles, se elegían a todos los funcionarios. Después de varias revueltas se aseguró la participación en el gobierno de los catorce *arti minori*, éstos eran pequeños empresarios artesanales. Las capas que no pertenecían a ninguno de estos gremios, después de la revuelta de los *ciompi*(1378), obtuvieron la participación en el gobierno y una organización gremial independiente, cfr. M. Weber, *Obra citada*, págs. 1000-1.

otras menos, se dividieron en mayores y menores, siendo siete las mayores y catorce las menores»²⁵⁰.

Florenia no gozó de una constitución y unas instituciones tan estables como Venecia. El *ordinamenti della giustizia* permitió que el *popolo* florentino compartiera el poder con los *nobili*. Las instituciones políticas fueron creándose a lo largo del tiempo, existían diferentes magistraturas ejecutivas: el gonfalonero; los ocho priores, que más tarde, serían conocidos como la *Signoría*; los doce *buoni huomini*, que aconsejaban a los priores; los dieciséis *gonfalonieri*, magistrados de los diferentes distritos florentinos, que defendían al *popolo* de los *nobili*. El Consejo del pueblo, formado por trescientos ciudadanos, y el Consejo municipal, que estaba compuesto por doscientos cincuenta. A partir del siglo XIV, también se cuenta con el Consejo de la Signoría, compuesto por los hombres buenos y los gonfaloneros de las veintiuna Compañías o Artes en las que se dividía la ciudad de Florenia. La reforma de 1495, crea el *Consiglio Grande*, sus miembros podían llegar a ser hasta tres mil²⁵¹. El *podestà* y el *capitano del popolo* -ambas instituciones ejecutivas unipersonales- debían ser extranjeros, caballeros, y del partido güelfo.

Estas ciudades comerciales e industriales, necesitaban de

²⁵⁰ Cfr. N. Maquiavelo, *Historia de Florenia*, Madrid, Alfaguara, 1979, pág. 171.

²⁵¹ Vid. *Ibidem*. El Consejo Mayor o Consejo Grande fue una recomendación de Savonarola, para formar parte de él era necesario tener veintinueve años y estar al corriente en el pago de los impuestos. Sus funciones principales eran la aprobación de las leyes que venían de la Signoría, y elegir a los funcionarios de todos los despachos, cfr. en M. Viroli, *La sonrisa de Maquiavelo*, Barcelona, Tusquets, 2000, pág. 42.

instituciones racionales y de un tipo de derecho que favoreciera y facilitara las transacciones comerciales y el desarrollo de las distintas artes. En ellas aparece un nuevo tipo de hombre con intereses más prácticos y racionales, que cambia sus aspiraciones y objetivos; deja de defender la vida contemplativa típica del medioevo, y busca una vida más activa y productiva: «una concepción verdaderamente nueva de lo real, visto sub specie hominis, es decir, desde la perspectiva de la libertad, la voluntad, y la actividad; no ya un mundo inmóvil, definido en cada una de sus articulaciones, no ya una historia totalmente prevista, sino obra, actividad, prodigiosa transformación de la totalidad, riesgo y, en definitiva, virtù»²⁵².

El desarrollo económico de estas ciudades propicia también el surgimiento de una nueva cultura que podríamos llamar cultura burguesa; como toda manifestación cultural empieza a desarrollarse en la filosofía, la literatura, pero, sobre todo, en el arte. El burgués que se ha enriquecido con el comercio y la industria desea manifestar su poder y esplendor, y nada mejor que a través de las diferentes artes. El cambio cultural que se produce podemos percibirlo visitando estas ciudades y admirando sus edificios, esculturas y pinturas. La plaza de San Marcos, y el Palacio Ducal en Venecia; la catedral de Santa María del Fiore, la Plaza de la Signoria, y el Palacio Vecchio en Florencia. Todos estos edificios comienzan a construirse en el siglo XIII, y manifiestan el poder económico de la aristocracia comercial en el caso de Venecia, y de los *arti maggiori* en Florencia. La

²⁵² Cfr. Eugenio Garin, "la crisis del pensamiento medieval", en Garin, E., *Medioevo y Renacimiento*, Madrid, Taurus, 2001, pág. 34.

construcción de estos edificios era sostenida económicamente por estos grupos, puede servirnos como ejemplo la construcción de la catedral de Florencia²⁵³. En un principio, su construcción fue controlada por la ciudad, desde 1303 hasta 1331, por el gremio de la seda, y, desde 1331 en adelante, por el más importante y rico de los gremios, el de lana. La decoración del Baptisterio la supervisaba el gremio del calimala²⁵⁴. Con objeto de financiar la construcción de la Catedral, la ciudad impuso por dos años un impuesto per capita y otro por fallecimiento.

Las ciudades medievales volcadas en el comercio y la industria, necesitarán de un marco de libertad que haga prosperar los negocios de sus habitantes, el derecho urbano tendrá como objetivo el desarrollo del comercio y la industria, y responderá a los intereses económicos de la burguesía medieval. La defensa de estos intereses favorecerá el desarrollo de un nuevo tipo de hombre, el llamado por M. Weber, *homo oeconomicus*, más preocupado por la marcha de sus negocios que por el gobierno de sus ciudades. La despreocupación por los asuntos públicos acabará con los gobiernos libres de las comunas italianas, y ello, provocará

²⁵³ La burguesía florentina tenía la necesidad de sus propios intelectuales y artistas(Petrarca, Boccacio, Salutati, Dante, Giotto, Brunelleschi, Donatello, Fran Angelico, etc.); éstos debían expresar a través del arte su poder, una nueva racionalidad y técnica, además de un orgullo nacional florentino, vid. F. Antal, *El mundo florentino y su ambiente social*, Madrid, Guadarrama, 1947, este trabajo demuestra como el arte florentino, -la pintura del siglo XIV y XV-, era la expresión artística del poder indiscutible de la burguesía y de su apogeo ideológico, algo que no se encontrará en ese momento en reinos como Francia o Alemania, ni tan siquiera en otras ciudades avanzadas de Italia.

²⁵⁴ El arti di Calimala se dedicaba al acabado(confección y

la aparición de un pensamiento político cívico, que reivindica, de nuevo, la identidad política como la más digna del hombre. Pasemos a estudiar las ideas y demandas políticas de este grupo de escritores republicanos.

III. El pensamiento cívico italiano²⁵⁵.

Cuando van acabando la autonomía de las ciudades-repúblicas, con la progresiva sustitución de sus gobiernos libres por el despótico de las signorías, un grupo de autores intenta reivindicar la libertad perdida. Para construir sus discursos políticos echan mano de la retórica, el llamado «*Ars Dictaminis*», y la filosofía escolástica²⁵⁶. Autores como Marsilio de Padua (1275-1342), o Bartolo de Sassoferrato (1314-1357) van a defender el autogobierno en las ciudades-repúblicas, así como la participación política ciudadana. Pero cuando dicha defensa se produce de manera relevante por todo un grupo de teóricos es en el quattrociento por el llamado humanismo cívico²⁵⁷: Remigio Girolami, *Tractatus de bono communi* (1304); Matteo Palmieri, *Vita civile* (1440); Alamo Rinuccini, *Diálogos sobre la libertad* (1479); Leone Battista

teñido) de las telas importadas.

²⁵⁵ Vid. el trabajo ya citado de Quentin Skinner, y su análisis sobre Maquiavelo. Q. Skinner, *Maquiavelo*, Madrid, Alianza Editorial, 1991. También, Mauricio Vilori, *Por amor a la patria*, Madrid, Acento Editorial, 1997.

²⁵⁶ Q. Skinner considera que para defender las virtudes cívicas frente a los regímenes de la signoria, había dos tradiciones distintas a las que podía recurrirse a finales del siglo XIII: la retórica y la filosofía escolástica, cfr. Q. Skinner, "los orígenes del renacimiento", en *Obra citada*, Primera Parte.

²⁵⁷ Humanismo preocupado por la vita activa y el vivere civile, vid. J.G.A. Pocock, *Obra citada*.

Alberti, *El libro de la familia* (1430)²⁵⁸; Leonardo Bruni, *Laudatio florentinae urbis*, (1404), etc. Todos estos trabajos defienden el gobierno republicano, y la participación activa del ciudadano en él, el *vivere civile*²⁵⁹. Todo ciudadano tiene para los humanistas, la obligación de servir a su ciudad, de preocuparse por su funcionamiento, en definitiva de amar a su patria²⁶⁰. Estos autores intentan desde sus estudios, que suelen dedicar a los ciudadanos, y no a ningún déspota o príncipe, luchar por la recuperación de la libertad política. A este principio político, unen otros, la búsqueda del bien común por encima de los intereses privados; la importancia de combatir la corrupción evitando los partidos y facciones que acaban siempre con todo gobierno libre; el honor que supone ser ciudadano; la importancia de educar en la virtud cívica para conservar la libertad, y participar activamente en el gobierno; y, sobre todo, potenciar el orgullo de pertenecer a repúblicas únicas y extraordinarias.

Durante el segundo gobierno republicano de Florencia (1494-1512/1527-1530) encontramos todo un grupo de pensadores que defienden la libertad de su ciudad frente al gobierno de

²⁵⁸ W. Sombart atribuye a L. B. Alberti, las características del «burgués» típico del Quattrocento, y de reflejar en su trabajo: "*Del gobernó della famiglia*" la primera época de concepción burguesa del mundo: 1. La santa economía: «Recordad siempre esto, hijos míos, nunca permitáis que vuestros gastos sobrepasen a vuestros ingresos», «no es por ganar mucho por lo que se hace uno rico, sino por gastar poco», y, 2. la moral de los negocios, etc., cfr. W. Sombart, *Obra citada*, págs. 115-138.

²⁵⁹ El «*vivere civile*» era el ideal de ciudadanía activa en la república, Dante (1265-1321), Coluccio Salutati (1331-1406), Leonardo Bruni (1361-1444) la defienden en sus trabajos, vid. en J.G.A. Pocock, *Obra citada*, (edic. castellana), págs. 133-165.

²⁶⁰ Cfr. Mauricio Viroli, *Obra citada*, págs. 41-48.

los Médicis: Girolamo Savonarola, *Tratado sobre la república de Florencia y otros escritos políticos* (1498), Donato Giannotti, *La república de Florencia* (1534)²⁶¹, Francesco Guicciardini, *Discurso de Logroño* (1512), y Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (1513), etc. Cada uno de éstos defienden la república con distinta intensidad, pero todos consideran que un gobierno libre es el óptimo para la ciudad de Florencia. En sus análisis aparecen los principios que deben regir el gobierno de la ciudad: el bien común, la justicia, la concordia, la libertad, la amistad, el honor, la grandeza, la paz y tranquilidad, toda una serie de valores, como vemos, que demuestran su preocupación por la ciudad, y su orgullo de pertenecer a ella.

El patriota N. Maquiavelo que «amaba más su patria que su alma» deja pruebas inequívocas en los *Discursos* (1513) y en el *Arte de la Guerra* (1520) de su amor por Florencia, y de su gran espíritu cívico. Los *Discursos* son un intento de salvar la libertad política y los gobiernos republicanos de las tiranías a través de las lecciones de la República romana, y el *Arte de la guerra*, un tratado para formar una milicia de

²⁶¹ El tratado político de D. Giannotti utiliza fuentes republicanas para su realización, especialmente los trabajos de Aristóteles. Enumera los defectos del gobierno de Florencia e intenta ponerles remedios de todo tipo, políticos, sociales, militares, educativos: «Habría que tomar aún un sinfín de medidas concretas, que hicieran a los ciudadanos letrados, fuertes y constantes, justos y moderados, pues en los momentos de ocio necesitan de las letras, en los de actividad, de la fortaleza y de la constancia, y siempre de la justicia y de la templanza», sus modelos son las ciudades de Roma, Atenas, Esparta, y la coetánea Venecia, vid. D. Giannotti, *La república de Florencia*, Madrid, CEC, 1997, pág. 157.

ciudadanos. La complejidad del pensamiento político de Maquiavelo²⁶² y los innumerables estudios dedicados a sus trabajos, hacen que nos debamos detener con cuidado en la defensa que realiza de la libertad política. La historia clásica le descubre que ninguna ciudad crece en poder o riqueza excepto cuando es libre, y debido a lo mismo, las ciudades crecen enormemente en un breve período de tiempo y adquieren grandeza si el pueblo las controla, prefiriendo de esta manera toda república a cualquier forma de gobierno principesco. Si se quiere que la libertad perdure se debe reforzar la *virtù*²⁶³ de los ciudadanos, dicha cualidad no la deben poseer sólo los dirigentes políticos como establecía en el *Principe* (1513), sino todo el cuerpo de ciudadanos, *virtù* que se basa fundamentalmente en anteponer el bien común de la ciudad a todo interés personal. Pero Maquiavelo conoce la naturaleza humana y sabe que la corrupción y las facciones acaban fácilmente con la libertad de las ciudades, por lo que busca en las instituciones y constituciones de los pueblos antiguos las lecciones para asegurarla. Considera que para asegurar la libertad en las ciudades y potenciar la *virtù* cívica de los ciudadanos debe establecerse, primero una religión civil que dignifique la *vita activa* del ciudadano virtuoso, como hicieran las constituciones antiguas, y no como

²⁶² Vid. Q. Skinner, "El filósofo de la libertad", en Skinner, Q., *Maquiavelo*, págs. 64-98.

²⁶³ La **virtù** de Maquiavelo no es una virtud moral o cristiana, sino una cualidad política, que tendrá como objetivo la consecución del bien de la comunidad, por lo que, una actuación contraria a la moral, pero que consiga dicho fin, será admirada y alabada. La *virtù* de Maquiavelo no se entiende sino la enfrentamos a la *fortuna* y la *necessita*. En la vida política aparece el bien, pero también, y sobre todo, la corrupción, la maldad, los intereses, la *virtù* debe conseguir siempre lo mejor para la ciudad, vid. J.G.A. Pocock, *Obra citada*, (edic. castellana), págs. 115-132.

el Cristianismo que dignifica a los hombres humildes y contemplativos; y segundo, una constitución mixta, que rompa con los ciclos inevitables de gobierno que ya indicará Polibio; de ahí su admiración por Esparta y Roma, y la república de Venecia. A diferencia de otros humanistas considera que la discordia civil siempre debe existir entre los diferentes grupos sociales -equilibrio entre nobles y plebeyos- para que todos tengan parte en el gobierno de sus ciudades y sus diferentes intereses sean escuchados y respetados.

Para Maquiavelo, la participación del ciudadano en el gobierno de la república no tiene porque ser constante, pero si debe estar alerta para que ningún grupo o persona sobresaliente se haga con el poder de la ciudad; debe preocuparse de la seguridad interior y exterior formando parte del ejército de ciudadanos. Aunque la ciudad debe intentar enriquecerse, los ciudadanos es conveniente que permanezcan pobres, «las repúblicas bien ordenadas deben mantener sus haciendas ricas y a sus ciudadanos pobres», «podía mostrar en un largo parlamento que la pobreza produce muchos mejores frutos que la riqueza»²⁶⁴, así por ejemplo, se evita la corrupción, muy presente en esos momentos en las ciudades italianas. Maquiavelo sobre todo desea salvar a su ciudad de la decadencia y la corrupción, inflamar los corazones de sus conciudadanos de verdadero orgullo cívico, mejorar en definitiva al ser humano, para ello vuelve a dirigir su mirada a la antigüedad, para imitarla: «En honrar y premiar a la virtud, no despreciar la pobreza, estimar el régimen y la disciplina militar, obligar a los ciudadanos a amarse unos a

²⁶⁴ Cfr. Q. Skinner, *Maquiavelo*, págs. 90-1.

otros, y a no vivir divididos en bandos o partidos; preferir los asuntos públicos a los intereses privados, y en otras cosas semejantes que son compatibles con los actuales tiempos»²⁶⁵.

IV. Las características principales de la ciudadanía en las ciudades-repúblicas italianas.

El ciudadano medieval es el habitante de un centro urbano. El burgués²⁶⁶ convive en estos centros con nobles,

²⁶⁵ Cfr. N. Maquiavelo, *El Arte de la Guerra*, pág. 123. En este estudio también aparece su admiración por los antiguos y por las virtudes públicas que defendían, virtudes que Maquiavelo deseaba que fueran imitadas por sus compatriotas.

²⁶⁶ En un principio la palabra burgués (*bürger*) sólo denominaba al habitante de una plaza fortificada (*burg*). H. Pirenne nos describe como se produce esta identidad entre el nombre del lugar y la denominación que reciben sus habitantes: «Del recinto urbano proviene el nombre que se utilizó, y que todavía hoy se utiliza, para designar la población. En efecto, por el hecho de constituir un lugar fortificado, la ciudad se convertía en un burgo. El área comercial, ya lo dijimos, era conocida, por oposición al viejo burgo primitivo, con el nombre de nuevo burgo. Y de ahí les viene a sus habitantes, desde comienzos del siglo XI a más tardar, el nombre de burgueses. La primera mención que yo conozco de esta palabra corresponde a Francia, donde aparece a partir del 1007», cfr. Henri Pirenne, *Obra citada*, pág. 99. El burgués habitante de un burgo se dedica a la industria y al comercio, de ahí las connotaciones económicas que siempre tendrá este nombre. La identificación medieval de burgués y ciudadano se debe a que este grupo será el grupo social más influyente e importante en las ciudades medievales, al igual que el agricultor y ganadero lo será en el campo. A partir de siglo XIX, sobre todo por las teorías marxistas, el ciudadano y el burgués son términos distintos, -el ciudadano tiene una relación más política y formal con el Estado, y el burgués económica y material-. [vid. Hermann Heller, "Ciudadano y burgués" en Heller, H., *Escritos políticos* (1932), Madrid, Alianza Editorial, págs. 241-256]. Pero la claridad semántica entre burgués y ciudadano en su procedencia latina, no

clérigos, caballeros, labradores, etc. pero las leyes y constituciones de éstas comunas responden a los intereses de este nuevo grupo, que nace al abrigo de una muralla o castillo (burgo), y propicia un desarrollo comercial e industrial sin precedentes. La vida del ciudadano va suponer un verdadero privilegio si la comparamos con la forma de existencia que en el medio rural lleva, en ese momento, el hombre sometido al sistema señorial.

El renacimiento comercial de las ciudades se inicia en el siglo X²⁶⁷, sus habitantes viven con cierta autonomía y libertad personal. Esta situación contrasta con la que vive, en ese mismo momento, la población rural: «En ninguna época se ha podido observar un contraste tan acentuado como el que enfrenta la organización social y económica de las ciudades medievales a la organización social y económica del campo»²⁶⁸. El hombre que residía de manera continuada en uno de estos centros disfrutaba de libertad; muchos de estos habitantes eran siervos procedentes del medio rural. Con la permanencia durante un año y un día en la ciudad perdían su condición de siervos y ganaban su libertad; la ciudad medieval prohibía y castigaba cualquier relación de vasallaje²⁶⁹. La situación que se vivía la condensa muy bien el famoso proverbio alemán de

existirá en cambio, en su procedencia germana, «el ciudadano es ante todo un Bürger, y su origen está ligado con la aparición de la sociedad mercante y de la figura del Bürgertum», cfr. en R. Zapata-Barrero, *Obra citada*, pág. 27.

²⁶⁷ Vid. H. Pirenne, "El renacimiento comercial" en Pirenne, H., *Obra citada*, págs. 53-70.

²⁶⁸ Cfr. *Ibidem*, pág. 88.

²⁶⁹ «En Perugia no solamente el que juraba vasallaje y el que recibía el juramento debían ser decapitados, sino también el notario que diera fue de la operación», cfr. D. Waley, *Obra citada*, pág.182.

la época: «El aire de la ciudad hace libre»²⁷⁰. El habitante de la ciudad medieval se encuentra libre del poder señorial, puede ir y venir a donde desee, residir donde quiera, y poner fuera del alcance de la sociedad feudal a su familia²⁷¹. Un reducido número de los habitantes de estas ciudades serán los ciudadanos, imprescindibles en el funcionamiento normal de las ciudades-repúblicas medievales. En una ciudad populosa como era Florencia, en el siglo XIV, los ciudadanos podían ser entorno a cinco mil de una población que fluctuaba entre cincuenta mil o noventa mil personas²⁷².

Normalmente el ciudadano medieval es el varón adulto que paga impuestos. Según las ciudades, la ciudadanía podía reconocerse también al hijo de ciudadano o ciudadana, al propietario de un bien inmueble, -normalmente una casa-, o al que residía durante un período considerable de tiempo en ese municipio, que podía ser desde cinco hasta cuarenta años²⁷³. La ciudadanía era un privilegio, que fue restringiéndose constantemente a favor de las clases pudientes; en Florencia, por ejemplo, después del año 1421, «nadie que no hubiera pagado impuestos regularmente durante treinta años podía obtener cargos», y por lo tanto, obtener los derechos de ciudadanía²⁷⁴. La ciudadanía medieval era más causa de obligaciones que de derechos. Los ciudadanos medievales

²⁷⁰ Vid. supra notas 201 y 209.

²⁷¹ Vid. H. Pirenne, *Obra citada*, pág. 112.

²⁷² Cfr. B. Manin "Las ciudades-repúblicas italianas", en Manin, B., *Los principios del gobierno representativo*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, págs. 70-88, pág. 76. «Florencia había tenido, en 1280, 45.000 habitantes y cerca de 90.000 en 1339», cfr. H. Pirenne, *Historia económica y social de la Edad Media*", n. 3, pág. 182.

²⁷³ Cfr. D. Waley, *Obra citada*, págs. 102-9.

²⁷⁴ Cfr. F. Antal, *Obra citada*, pág. 56.

demonstraron un fuerte patriotismo cívico, para ellos era un honor formar parte del cuerpo de ciudadanos, desempeñar un cargo en el gobierno de su ciudad, así como dedicar parte de sus bienes y recursos a embellecerla. Las obligaciones ciudadanas eran de tres tipos: económicas, políticas, y militares.

La primera obligación, el **pago de impuestos**. Cantidad que no era fija como en el sistema señorial, sino en proporción a la fortuna que se poseía²⁷⁵, lo recaudado se utilizaba para el mantenimiento de la ciudad. Se pagaba a los funcionarios públicos, y sobre todo, se construían y conservaban las instalaciones urbanas -puentes, puertas, caminos, fuentes, murallas-, también se levantaban grandes edificios -catedrales, palacios municipales, plazas²⁷⁶-, con estas construcciones se creaba un espacio cívico donde se reunían los ciudadanos. La segunda obligación consistía en la **elección** por los ciudadanos de los magistrados que gobernaban estos centros. La elección se realizaba a través de un complicado proceso de selección, donde podía mezclarse el sorteo, el escrutinio, la nominación, la selección, y la elección²⁷⁷. El motivo principal de tan complicado proceso era evitar las facciones, aunque como ya hemos estudiado, una de las causas de la desaparición de estas ciudades-repúblicas

²⁷⁵ La tasa básica en los municipios italianos en el siglo XII era el impuesto llamado "allibramentun" (tasación basada en un censo de la propiedad), cfr. D. Waley, *Obra citada*, pág. 78.

²⁷⁶ El desarrollo económico de éstos centros urbanos posibilitó la creación en la Baja Edad Media de un magnífico arte urbano que contrastaba con las manifestaciones artísticas de la Alta Edad Media del mundo rural, vid. Georges Duby, *La época de las catedrales. Arte y sociedad, 980-1420*, Madrid, Cátedra, 1997.

²⁷⁷ Vid. B. Manin, *Obra citada*, págs. 70-88.

fue la lucha entre facciones o partidos por obtener el poder en sus ciudades. El ciudadano no participaba directamente en el gobierno, los cargos políticos estaban reservados a los miembros de las familias nobles o a los poseedores de grandes fortunas. La administración civil, judicial, militar, y, financiera es ocupada por ciudadanos que poseen el conocimiento suficiente para desempeñar el cargo, por el que van a recibir un salario previamente convenido. La participación directa en el gobierno de la ciudad no es reivindicada por el ciudadano medieval, aunque va ser normal que dediquen una parte de su tiempo a asuntos municipales. En la ciudad de Siena, en el año 1257, se mencionan ochocientos sesenta cargos ocupados por sieneses de una población total de cinco mil²⁷⁸. Estos municipios supervisaban y regulaban todos los aspectos sociales y económicos de la ciudad: educación, salud pública, higiene y mantenimiento de la ciudad, etc. La tercera obligación era de carácter militar. Toda la población urbana estaba obligada a prestar el juramento que le comprometía al sostenimiento de la **paz urbana**²⁷⁹, que no se reducía «a una simple promesa de

²⁷⁸ Cfr. D. Waley, *Obra citada*, pág. 102-109.

²⁷⁹ Cuando se funda la ciudad, el burgués se presenta como individuo que jura la *conjuratio*, éste acto le convierte en miembro de la comuna urbana. Italia será la patria de las conjuraciones, ya que la constitución urbana se establece en la mayoría de los casos por una *conjuratio*. Por ejemplo, en Génova, la *conjuratio* se renovaba de cuatro en cuatro años; en Milán se estableció en el año 980; aunque en un principio el juramento se producía para resguardarse del poder de un magnate, con el tiempo se va llenando de contenido, los conjurados forman una comuna urbana de burgueses, que se prestan mutuo apoyo, y eligen a los miembros del gobierno (en un principio, los tipo cónsules) y a los funcionarios de la ciudad; además, para participar en éstos nombramientos, y en los beneficios económicos que se generan en éstas ciudades, antes se ha debido prestar dicho juramento, vid. M. Weber,

obediencia a la autoridad municipal, entraña precisas obligaciones e impone el estricto deber de mantener y hacer respetar la paz»²⁸⁰. Todo burgués juramentado tiene la obligación de prestar su ayuda a todo burgués que la solicite, así se convierten en hermanos, y contribuyen a formar y a fortalecer la unión de la comuna urbana. Además, los ciudadanos deben prestar el servicio de guarnición, deber militar mínimo si lo comparamos con las obligaciones militares que tenía el ciudadano antiguo²⁸¹.

En las ciudades medievales comienza aplicarse un nuevo derecho que favorece el desarrollo comercial e industrial. El derecho feudal es sustituido por un **derecho urbano** que se funda en el derecho romano²⁸²; es un derecho civil y penal, que suprime la servidumbre personal y territorial, hace desaparecer los privilegios señoriales y las rentas fiscales, y acaba con todo aquello que dificulta el desarrollo comercial e industrial. Con este derecho, los tribunales

Obra citada, págs. 963-970.

²⁸⁰ Cfr. H. Pirenne, *Las ciudades de la Edad Media*, pág. 131.

²⁸¹ M. Weber destaca la diferencia entre las fuertes obligaciones militares de los hoplitas en las polis de la antigüedad, y las mínimas que presta el ciudadano medieval. El ciudadano medieval buscaba la seguridad económica, homo oeconomicus, nunca abrigó la idea de ponerse al servicio de una expansión de tipo colonizador. Aunque estas ciudades dominarán condados y comarcas de alrededor era más por problemas de abastecimiento que por ampliar su área de dominio, cfr. M. Weber, *Obra citada*, pág. 1035.

²⁸² El derecho urbano respondía a intereses de tipo económico, influido por asociaciones tipo gremio, gilda o hansa, importantes en la formación de las comunas medievales, y en su desarrollo económico. El derecho romano y urbano destacan por su racionalidad frente al derecho feudal, podemos destacar el carácter romano del derecho veneciano, ciudad eminentemente comercial, vid. H. Pirenne, *Obra citada*, págs. 74-75, y M. Weber, *Obra citada*, pág. 981.

urbanos van creando una tradición civil²⁸³ a través de la jurisprudencia, que se diferencia de la aplicada en el medio rural. Por otro lado, el derecho penal que se aplica es excepcional, esta basado en la ley del talión: «Ojo por ojo, y diente por diente». Se caracteriza por el terror que causan los castigos: horca, decapitación, castración, amputación de miembros. La ciudad medieval se convierte en un centro de atracción de maleantes y ladrones, y con la dureza de estos castigos, el centro urbano intenta protegerse, ya que se aplica a todo hombre que franquea las puertas de la ciudad, este derecho excepcional será conocido como la paz urbana²⁸⁴.

Todos los elementos descritos: libertad civil, pago de impuestos, elección de los magistrados, obligaciones militares, sostenimiento de la paz urbana caracterizan a la ciudadanía medieval. La condición de ciudadano en la Edad Media sólo se da en el recinto urbano, cuando se franquean sus murallas nos encontramos con otra forma de vida regida por el sistema señorial, esto convierte a la ciudad medieval en un lugar privilegiado. El desarrollo del comercio y la industria es la causa del renacimiento de la vida urbana, por lo que, sus protagonistas, los burgueses, serán el grupo que

²⁸³ «En asuntos de matrimonio, sucesión, préstamos, deudas, hipotecas y sobre todo en materias de derecho comercial, toda una nueva legislación se halla en las ciudades en vías de formación y la jurisprudencia de sus tribunales crea, de manera cada vez más abundante y precisa, una tradición civil», cfr. H. Pirenne, *Obra citada*, pág. 130.

²⁸⁴ La palabra paz se encuentra ya en el siglo XII referida al derecho penal de la ciudad, este derecho es más severo y duro que el aplicado en el campo; contribuyó, más que ninguna otra cosa a igualar la condición de todos los habitantes de las ciudades. Los burgueses eran el conjunto de los hombres de la paz, y esta paz de la ciudad se convirtió en la ley de la ciudad, vid. *Ibidem*, pág. 130.

condicione el sistema social, económico y jurídico de estos centros. Por ello, se identificará a los burgueses con el cuerpo de ciudadanos. Los habitantes de la ciudad gozaran de libertad: «el aire de la ciudad hace libre». Una pequeña parte de estos habitantes serán los ciudadanos que tendrán como obligación el sostenimiento formal y material de la ciudad medieval.

V. El modelo de ciudadanía de las ciudades-repúblicas italianas.

Las características y funciones del ciudadano en la ciudad medieval ya han sido desarrolladas en el apartado anterior, de entre ellas, su elemento económico va a permitir hablar de un nuevo modelo de ciudadanía. M. Weber establece la aparición y formación en ellas, del *homo oeconomicus* en contraste con el *homo politicus* que se da en la ciudad-estado de la antigüedad. Si en la ciudad-estado eran importantes las asociaciones militares de ciudadanos, en la ciudad medieval van a serlo las de carácter económico. Por ello, los gremios de artesanos y comerciantes jugarán un papel fundamental en la organización política de estas comunas²⁸⁵.

²⁸⁵ Las Corporaciones de Artes y las Sociedades Mercantiles fueron vitales en el gobierno de las ciudades medievales, la ciudad de Florencia se dividió en Artes, en un principio doce, y con el paso del tiempo, en veintiuna: «y fue tal su poder, que en pocos años se adueñaron de todo el gobierno de la ciudad. Y, como entre ellas había unas más importantes y otras menos, se dividieron en mayores y menores, siendo siete las mayores y catorce las menores», cfr. Nicolás Maquiavelo, *Historia de Florencia*, pág. 171, y Max Weber, *Obra citada*, pág. 1039.

Los burgueses que habitan las ciudades medievales - comerciantes, artesanos, cambistas, monetaris, abogados, médicos, filósofos- formaran un grupo social, económico, y, jurídico, que condiciona como ningún otro la forma de vida en el ámbito urbano. Para M. Weber, el concepto de burguesía como equivalente a ciudadanía tiene sus precedentes en la ciudad medieval. En las ciudades de Florencia y Venecia es donde antes y de manera más clara se manifiesta el predominio económico y político de este grupo social. Vemos, estudiando la historia medieval de Florencia, un ejemplo, de como los gremios accedieron a la dirección política y económica de las ciudades, sus intereses provocaron un cambio de política en estos centros: «Bajo el dominio de los gremios la ciudad de la Edad Media cultivó una clase especial de política, la llamada política económica»²⁸⁶. Igualmente, para el desarrollo del *homo oeconomicus*, M. Weber se sirve de la ciudad de Venecia y del comercio, y no de la renta territorial o la industria: «empezando como tendero, es decir, como detallista; luego se lanzaba a viajar por mar, haciéndose suministrar dinero o mercancías por los linajes nobles, y vendiéndolos en Venecia, para distribuir a su regreso las ganancias con quienes le habían dado crédito. Si el éxito era favorable, pasados unos años podía adquirir propiedades en Venecia, tierras o barcos. Como naviero o terrateniente fue accesible para él la nobleza hasta el momento en que se cerró el Gran Consejo»²⁸⁷. Para W. Sombart, el espíritu burgués también lo encontramos en Italia antes que en otros países, y más concretamente, en Florencia. Según él, a finales del siglo XIV, encontramos en Florencia al perfecto burgués, que

²⁸⁶ Cfr. M. Weber, "La burguesía", en Weber, M., *Historia Económica General*, México, FCE, 1983, págs. 267-284.

²⁸⁷ Cfr. *Ibidem*, pág. 274.

tiene una nueva concepción del mundo, más racional y metódica, y que defiende unas nuevas virtudes²⁸⁸ de carácter económico: el espíritu de ahorro, la laboriosidad, y la honestidad económica. Pero estas virtudes económicas fácilmente podían transformarse en simple afán de lucro; Dante acusaba de codiciosos a los burgueses de las ciudades medievales italianas: «piensan demasiado en la forma de ganar dinero, tanto que casi puede decirse que su interior arde, cual llameante fuego, en insaciable anhelo de posesión» [Dante, Descripción de Florencia, año 1339]²⁸⁹. La influencia de la moral cristiana en la vida del hombre del medioevo es algo indiscutible, la doctrina cristiana también contribuirá a la creación de este espíritu burgués según W. Sombart.

Con el tiempo, el burgués que ha sostenido a las ciudades medievales irá dejando el gobierno de su ciudad en otras manos, pagará por su defensa, y no considerará fundamentales a las virtudes cívicas. El orden, la paz, un ámbito de libertad para dedicarse a sus negocios serán sus objetivos. Las cualidades políticas de la condición de ciudadano se irán perdiendo, los intereses y elementos económicos predominarán sobre los políticos en la nueva identidad del ciudadano que en este momento comienza a manifestarse, y que se desarrollará plenamente en etapas históricas posteriores.

Sinopsis del modelo 2.2: la ciudadanía de las ciudades-repúblicas italianas.

Definición

²⁸⁸ Vid. supra nota 258.

El ciudadano es el habitante de una ciudad-república con libertad para dedicarse al comercio y la industria, y la obligación de mantener materialmente su ciudad.

Características

-Condición económica, política, jurídica, y social de un numero reducido de personas, condición básicamente disfrutada por residir de manera continuada en el recinto urbano, *ius soli*.

-Libertad personal para dedicarse al comercio o la industria fuera del sistema feudal.

-Disfruta de la paz urbana: aplicación del derecho civil y penal urbano.

-Pago de impuestos en proporción a la riqueza.

-Participación en la elección de los cargos políticos, y prestación de ciertos servicios al municipio.

-Obligaciones militares de guarnición, y la obligación de prestarse ayuda mutua, *conjuratio*.

-Cuidado de las infraestructuras para la vida en común y realización de grandes obras para embellecer la ciudad.

-Reivindicación del *vivere civile*, de la participación activa en la vida en común de la ciudad.

-Importancia de la doctrina moral cristiana, del clero y su Iglesia.

Condiciones

Ciudades-repúblicas.

²⁸⁹ Cfr. W. Sombart, *Obra citada*, pág. 16.

Régimen de gobierno mixto.

Sociedad de artesanos y comerciantes.

3. Modelos contemporáneos de ciudadanía.

La aparición de estudios sobre el concepto y contenido de la ciudadanía se ha revitalizado en las últimas décadas de manera significativa. Importantes pensadores políticos han dedicado gran parte de sus esfuerzos epistemológicos en delimitar los elementos que requeriría una ciudadanía acorde con los principios que defienden en sus propuestas morales, jurídicas, y políticas. Esta situación provoca que nos encontremos, primero, con diferentes propuestas sobre los elementos que debe contener la ciudadanía, y por lo tanto, con la posibilidad de poder configurar diferentes modelos de ciudadanía, y, en segundo lugar, con un debate muy interesante entre estos diferentes modelos. Teniendo como base la teoría política contemporánea podemos configurar cuatro diferentes modelos de ciudadanía: el liberal, el libertario, el republicano, y, finalmente, el comunitario.

Como se verá más adelante, la importancia teórica y posibilidad práctica de cada uno de estos modelos de ciudadanía es muy diferente. Tradicionalmente, las propuestas políticas liberales y republicanas han entendido de manera diferente la vinculación del ciudadano con la organización política democrática de las que son miembros. A estas dos propuestas políticas teóricas se han sumado en las últimas décadas otras dos, una -el libertarismo- relacionada con el liberalismo político más radical, y otra -el comunitarismo- relacionada con las ideas republicanas de la «Buena Sociedad» o «la política del bien común», como analizaremos a continuación. Pero antes de configurar estos modelos de ciudadanía, debemos destacar como los principios políticos defendidos por los dos primeros modelos analizados -liberal y

libertario- dan más importancia a la autonomía privada de los ciudadanos que a su autonomía pública. Si siguiéramos a Max Weber, como hemos hecho en los modelos de ciudadanía precedentes, estaríamos asistiendo, junto a otras cosas, al pleno desarrollo del *homo oeconomicus*. Por otro lado, hemos de destacar la importancia que para el pensamiento republicano tiene la participación política o esfera pública de la persona, es decir, el papel activo del ciudadano, esta idea ya es una constante en este trabajo; lo novedoso es, como veremos, que el modelo comunitario construye la identidad moral y política de la persona moderna en parte con la referencia a una comunidad histórica particular, por lo que, los vínculos sociales vuelven a ser imprescindibles para la articulación de la identidad de las personas, para el pleno desarrollo de su autonomía, y por tanto, también de su ciudadanía. Para los comunitarios, la ciudadanía no sólo responde a identificaciones políticas universales, como ocurre en los otros modelos, sino también a identificaciones culturales particulares, encontrar el equilibrio entre estos dos tipos de identificaciones será uno de sus objetivos. Pero todo esto será analizado con detenimiento más adelante, pasemos, por tanto, a configurar los modelos ciudadanos que hoy se proponen desde la teoría política contemporánea.

3.1. CIUDADANÍA LIBERAL.

La concepción política del hombre, su ciudadanía, es entendida en la actualidad básicamente como un estatus político definido por un conjunto de derechos, obligaciones y deberes. El importante trabajo de T.H. Marshall, *Ciudadanía y Clase social*(1950), que pretendía el enriquecimiento del estatus universal de ciudadanía, lo certificaba: «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 las obligaciones que implica»²⁹⁰. Esta definición de la ciudadanía como portadora de derechos y deberes es defendida en la teoría política contemporánea por autores liberales. Desde que en 1971, John Rawls, publicará su *Teoría de la justicia*²⁹¹, los planteamientos liberales de la ciudadanía se han basado en sus trabajos. Los numerosos comentarios a su concepción de la «justicia como equidad»²⁹², lo convierten en el más importante representante del liberalismo igualitario²⁹³, y en la mejor base desde la que presentar, el modelo contemporáneo de la ciudadanía liberal.

En la Teoría de la justicia se describe una concepción de la justicia social, que regula y desarrolla a una sociedad bien ordenada. Para ello, utiliza la teoría tradicional del contrato social a un nivel de mayor abstracción, dando lugar, a la concepción de la «justicia como equidad». Desde su

²⁹⁰ Cfr. T.H.Marshall y Tom Bottomore, *Ciudadanía y Clase social*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, pág. 37. Este trabajo se debe a una conferencia pronunciada el año 1949 en la Universidad de Cambridge en conmemoración del economista Alfred Marshall.

²⁹¹ Cfr. John Rawls, *Teoría de la justicia*, México, FCE, 1978.

²⁹² Rawls denomina a su concepción: «Justice as fairness». Esta concepción ha sido traducida al castellano, tanto como justicia como imparcialidad, como por justicia como equidad, nosotros hemos optado por esta segunda acepción por considerarla de mayor contenido y porque las últimas versiones en castellano de los trabajos del autor también han optado por éste término.

²⁹³ En su último Rawls vuelve a indicar que de los diferentes tipos de liberalismos, la «justicia como equidad» es el más igualitario, cfr. John Rawls, *El derecho de gentes y "una revisión de la idea de razón pública"*, Barcelona, Paidós, 2001, n. 5, pág. 26.

publicación, este trabajo supuso la revitalización de la teoría política, por el debate que se originó en torno a ella. Uno de los principales motivos de Rawls para hacer su teoría fue intentar realizar una concepción moral practicable y sistemática que oponer al utilitarismo, concepción filosófica que predominaba en los tratados de contenido moral y político en ese momento. Para esto, recoge las teorías contractuales tradicionales, como las de Locke, Rousseau y Kant²⁹⁴, y propone una concepción contractual de la justicia que cree superior y más sistemática que la utilitarista²⁹⁵.

La *Teoría de la Justicia* es un trabajo excelente, lo demuestra las numerosas críticas y estudios que ha merecido²⁹⁶. El intento de Rawls de responder a esas críticas²⁹⁷ y su

²⁹⁴ Cfr. John Rawls, *Teoría de la justicia*, pág. 10.

²⁹⁵ Filósofos de la importancia de Hume, Adam Smith, Bentham o John Stuart Mill defienden teorías utilitaristas en sus obras. Por ejemplo, Stuart Mill establece que: «Debe hacerse constar que prescindo de toda ventaja que pudiera derivarse para mi argumento de la idea abstracta de lo justo como de cosa independiente de la utilidad. Considero la utilidad como la suprema apelación en las cuestiones éticas; pero la utilidad, en su más amplio sentido, fundada en los intereses permanentes del hombre como ser progresivo», cfr. John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, pág. 67.

²⁹⁶ En nuestra academia destaca el trabajo del profesor Fernando Vallespín Oña, *Nuevas teorías del Contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

²⁹⁷ Los cambios que realiza en su concepción, en especial la revisión de la estabilidad, introduce nuevas ideas como la del «pluralismo razonable» y la del consenso entrecruzado de doctrinas comprensivas razonables. La revisión e introducción de éstas nuevas ideas se deben a las críticas que los comunitaristas han realizado a su concepción de la justicia, cosa que no reconoce John Rawls, los cambios para el autor se deben al intento de hacer más realista y practicable la justicia como equidad, vid. J. Rawls, "Introducción", en

preocupación porque su concepción de la justicia fuera practicable hicieron que desde su publicación se replanteara partes importantes de su propuesta -en concreto, la parte tercera, que trata el tema de la estabilidad- para hacerla más consistente y realista²⁹⁸. Desde el punto de vista de nuestro estudio, la ciudadanía liberal, los cambios que ha ido realizando son de mucha importancia, ya que ha dado mayor contenido político a su teoría, y ha sustituido en su propuesta la noción de persona por una concepción política: la de ciudadano libre e igual²⁹⁹. Sus nuevos planteamientos se fueron presentando desde 1978³⁰⁰, para al final aparecer de forma unitaria en su trabajo: *El liberalismo político* (1993). Para analizar el modelo de ciudadanía liberal, primero debemos

Rawls, J., *Liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996, n. 6, pág. 13.

²⁹⁸ Vid. *Ibidem*, págs. 11 y sigs.

²⁹⁹ David Miller aclara algunos de los cambios que se han ido produciendo en la concepción de la justicia de Rawls: «Un signo de este cambio de enfoque es que, en sus últimos trabajos, Rawls utiliza siempre el lenguaje de la ciudadanía: mientras que en la *Teoría de la justicia* los sujetos de su teoría son «personas», «hombres» o «partidarios», ahora se trata siempre de ciudadanos. Más sustancialmente, ya no se considera la teoría de la justicia como una explicación completa de lo que las personas pueden exigirse unas a otras justamente en su vida social, sino como una concepción específicamente política de la justicia... dirigida a personas que han asumido el rol de ciudadanos», cfr. David Miller "Ciudadanía y Pluralismo", *La Política*, n. 3, (1997), págs. 69-92, pág. 74.

³⁰⁰ Rawls va modificando progresivamente algunas partes de la justicia como equidad hasta su versión definitiva publicada en *El liberalismo político*, las más destacables son: "Kantian constructivism in moral theory", *The Journal of Philosophy*, 77 (1980), págs. 515-572; "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985), págs. 223-251; "The Idea of a Overlapping Consensus", *Oxford Journal of Legal Studies*, 7 (1987), págs. 1-25; y "The Priority of Right and Ideas of Good", *Philosophy and Public Affairs*, 17 (1988), págs. 251-276.

pasar a presentar brevemente su propuesta teórica de justicia(I), para después abordar la concepción política de la persona que contiene(II), y así poder conformar finalmente el modelo de ciudadanía liberal(III).

I. La justicia como equidad de una sociedad bien ordenada.

J. Rawls elabora una concepción política de la justicia para una democracia constitucional de nuestro tiempo. Esta concepción se va realizando a lo largo del tiempo, por medio de sucesivos tratados y ensayos, ya que si bien, la *Teoría de la justicia* (TJ) contenía una concepción completa de la justicia, el *Liberalismo político* (LP) revisa algunas de sus ideas e intenta hacer la concepción más estable y práctica. Para analizar su concepción política la «justicia como equidad» debemos tener presente estos dos trabajos, aunque con ello la tarea resulte más complicada, y, a veces, no suficientemente clara.

El tema central de la TJ es la justicia social, o más bien, la justicia de la estructura básica de la sociedad: «El modo en que las instituciones más importantes³⁰¹ distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social»³⁰². La concepción que propone, la «justicia como equidad», es una concepción contractualista que consta de dos partes fundamentales: 1) una interpretación de la situación inicial donde se eligen los principios de justicia que van a regular

³⁰¹ Las instituciones más importantes para Rawls son la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales, vid. TJ, pág. 23.

³⁰² Cfr. *Ibidem*.

la estructura social; y 2) los principios de justicia que logran sumar un mayor consenso, y van a regular dicha estructura básica³⁰³. Ambas partes son la esencia teórica de la «justicia como equidad», y deben analizarse para mayor claridad por separado, así veremos: 1. La posición original, y 2. Los principios de la «justicia como equidad».

1. La posición original.³⁰⁴

La idea de la posición original es un mecanismo de representación de un acuerdo hipotético, no histórico, para llegar a formular los principios de justicia que van a regular la estructura básica de la sociedad bien ordenada que plantea Rawls en su concepción. Esta posición cumpliría el papel que el estado de naturaleza tiene en las tradicionales teorías del contrato social.

Al igual que otras ideas fundamentales de la «justicia como equidad», ésta también ha ido modificándose. En la TJ la posición original era «una interpretación procesal de la concepción kantiana de la autonomía y del imperativo categórico, dentro del sistema de una teoría empírica»³⁰⁵, pero en el LP, se desvincula del constructivismo moral kantiano y elabora el llamado constructivismo político, limitando así las exigencias para llegar a un acuerdo: «para que una concepción política sea razonable y factible, no se precisa más que una

³⁰³ Vid. *Ibidem*, pág. 33.

³⁰⁴ La idea de la posición original es abordada tanto en la TJ, como en el LP, cfr. TJ I 4, III; y LP I 4, VII 6, 7, y VIII 4.

³⁰⁵ Vid. TJ IV 4, pág. 293. Para un análisis claro y completo del «constructivismo kantiano», vid. F. Vallespín, *Obra citada*, págs. 58-69, y 84-99.

base pública arraigada en los principios de la razón práctica junto con concepciones de la sociedad y la persona»³⁰⁶. El alejamiento de la posición original de la interpretación kantiana, hace su justificación más factible y con mayor posibilidad de llegar a conseguir un consenso de doctrinas comprensivas razonables. El constructivismo político define una idea de lo razonable, no de la verdad, por lo que ahora, no se requiere la verdad moral de los principios de justicia, es suficiente la razonabilidad de los mismos. Aunque no podemos desarrollar plenamente la idea del constructivismo político, es interesante enumerar los rasgos que lo caracterizan: el primer rasgo es que los principios de la justicia política pueden representarse como el resultado de un procedimiento de construcción. El segundo rasgo consiste en que el procedimiento de construcción se basa en la razón práctica, no teórica. Su tercer rasgo es que se sirve de una concepción de la persona y de la sociedad para dar forma a su construcción. Y, el último rasgo, es que define una idea de lo razonable, prescindiendo de cualquier concepto de verdad; esta idea se aplica a concepciones y principios, juicios y razones, personas e instituciones³⁰⁷. Esta idea de lo razonable es utilizada también, en el ámbito de la razón pública, ya que las visiones globales sobre lo verdadero o lo justo son sustituidas por una visión de lo políticamente razonable³⁰⁸ que se dirige a los ciudadanos, para que éstos acuerden las «esencias constitucionales» y las cuestiones de justicia básica. Para Rawls, esto es suficiente para una concepción

³⁰⁶ Vid. LP III 8, págs. 158-9.

³⁰⁷ Cfr. LP III 1, págs. 123-125.

³⁰⁸ Cfr. John Rawls, *El derecho de gentes y "Una revisión de la idea de razón pública"*, pág. 155.

política de la justicia³⁰⁹. Con todo esto, el acuerdo es más factible, ya que los criterios que encuadran a las partes en la posición original son menos exigentes que en el constructivismo kantiano.

La posición original es un caso de justicia procedimental pura, esto significa, «que lo que sea justo se determina por el resultado del procedimiento, cualquiera que sea éste»³¹⁰. Debido a ello, el mecanismo de representación que supone la posición original debe elaborarse adecuadamente, pues va a definir los principios más justos y razonables. Las restricciones³¹¹ que delimitan a la posición original tienen un valor fundamental, pues se debe elaborar un mecanismo que sea adecuado para llegar a principios justos, estas restricciones vienen marcadas por la prioridad de lo justo sobre lo bueno, o lo que es lo mismo, de lo razonable respecto a lo racional que marca toda la concepción política de Rawls. Pasemos analizar las restricciones básicas de éste mecanismo.

³⁰⁹ El constructivismo político se propone elaborar según Rawls «una concepción política de la justicia que, tras la debida reflexión, puedan aceptar ciudadanos razonables y racionales, llegando así a un acuerdo sobre cuestiones constitucionales esenciales y sobre asuntos de justicia básica. Conseguido esto, la concepción política se convierte en una base razonable de razón pública, y con eso basta», Cfr. LP III 8, pág. 160.

³¹⁰ Cfr. *Ibidem* II 5, pág. 104.

³¹¹ La racionalidad de las partes, el velo de ignorancia, las concepciones de sociedad y persona que contiene la justicia como equidad, y el marco de razonabilidad que delimita todo el acuerdo, son partes de esta restricción. Las partes son sólo racionalmente autónomas, lo razonable aparece por las restricciones a que se ven sometidas para llegar al acuerdo, pero, como ahora después veremos, sólo los ciudadanos actúan con plena autonomía, y, por lo tanto, son racionales y razonables, vid. infra. 3.1.II: La concepción política de la persona.

Las partes en la posición original son racionales³¹² y mutuamente desinteresadas, representan a ciudadanos libres e iguales de una sociedad entendida como un sistema equitativo de cooperación, y, deben acordar unos principios de justicia. La racionalidad de las partes es presentada de dos modos: Primero, el acuerdo se produce dentro de un proceso de deliberación racional, nada externo condiciona el acuerdo, ningún principio previo sobre lo correcto o lo justo encuadra a la deliberación, sólo la racionalidad de las partes condiciona el acuerdo final, son autónomas, no heterónomas. Segundo, el modo en que los intereses de los ciudadanos orientan la deliberación, ya que son representantes de ciudadanos que albergan dos facultades morales (una capacidad para un sentido de la justicia³¹³ y para una concepción del

³¹² La autonomía racional de las partes es una de las restricciones de la posición original, debe entenderse muy bien si queremos captar la esencia de la «*justicia como equidad*». En la TJ, las partes eran sólo racionales, esto significaba que sabían que los hombres normalmente promueven un plan racional de vida, esta idea marcaba la elección de los principios de justicia, pero en el LP, aunque las partes siguen siendo sólo racionales, los intereses de «orden superior» que orientan la elección de los principios de justicia introducen lo razonable, que tiene un sentido público que no tiene lo racional, y una idea de la justicia y de la reciprocidad que no tiene desde luego lo racional. A la posición original se le añade un cierto valor político que en la TJ no había. Para completar éstas ideas vid. TJ III 25, págs. 169 y sigs., y LP II 1, págs. 79-85, y 5, págs. 103-108. Lo razonable tiene que ver con la cooperación social de todo ciudadano, y por lo tanto, con su capacidad de justicia; lo racional con el plan de vida que elige cada ciudadano (medios-fines) y con su concepción del bien. Todo esto es parte también de la primacía de lo justo respecto del bien que establece la «*justicia como equidad*».

³¹³ La capacidad de las partes para tener un sentido de la justicia aparece también en la TJ, pero de manera menos elaborada y sin darle tanta prominencia a la hora de

bien) y además un plan racional de vida, que para el ciudadano supone su bien. Los principios que acuerden deben ser los que mejor promuevan estos intereses de «orden superior», como los llama Rawls. Pero debemos aclarar que las partes saben de la existencia de estos intereses de los ciudadanos, pero no de su contenido, por lo que, nos encontramos con intereses puramente formales. De estos dos modos, las partes son racionalmente autónomas y captan la autonomía de los ciudadanos, que van a ser plenamente autónomos en la sociedad bien ordenada que promueve esta concepción.

Si el mecanismo de representación va a decidir que principios son los justos, el acuerdo debe realizarse desde una posición equitativa: las partes deben encontrarse en una posición igual, ninguna puede decidir desde una situación de ventaja, esto se consigue por medio del llamado «velo de ignorancia». Esta restricción razonable significa que las partes no conocen la posición económica ni social que ocuparán en la sociedad; tampoco saben las capacidades físicas, intelectuales o morales, etc. que disfrutarán. Desconocen la concepción del bien que sostienen, y el plan racional de vida que persiguen. Además ignoran a qué generación pertenecen, y el grado de desarrollo que ha logrado su sociedad³¹⁴, con esto se limita la información de que disponen las partes y son colocadas en una posición de igualdad equitativa, no pueden inclinarse hacia principios que les favorezcan pues desconocen qué situación tendrán realmente. La información que se permite en la posición original es lo que Rawls denomina «hechos generales» necesarios para la elección de unos principios de

justificar los principios de justicia elegidos, cfr. TJ II 25, pág. 172.

³¹⁴ Cfr. TJ III 24, págs. 163-4.

justicia, las partes «entienden las cuestiones políticas y los principios de la teoría económica; conocen las bases de la organización social y las leyes de la psicología humana. En verdad, se supone que conocen todos los hechos generales que afecta la elección de los principios de justicia»³¹⁵. La racionalidad de las partes y el «velo de ignorancia» son las dos restricciones razonables más importantes que delimitan la posición original, junto a la concepción de la persona como ciudadano libre e igual, y la de la sociedad como sistema equitativo de cooperación a lo largo del tiempo. En una situación así definida se llega a los dos principios de la «justicia como equidad».

2. Los principios de la «justicia como equidad».

1. Cada persona tiene un derecho igual a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos.

2. Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones. En primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de equitativa igualdad de oportunidades; y en segundo lugar, las desigualdades deben ser a mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad³¹⁶.

³¹⁵ Cfr. *Ibidem*.

³¹⁶ Los principios de la justicia han sido formulados por Rawls en varias ocasiones, nosotros recogemos la última elaboración presentada en la conferencia VIII del LP: "las libertades básicas y su primacía", pág. 328. En la TJ se utiliza la locución «el sistema total más amplio», aquí éste enunciado es presentado como «un esquema plenamente adecuado». Cfr. Las formulaciones de la TJ en I 11, pág 82, IV 39, pág. 286 o V 46, pág. 340.

Al abordar los principios de justicia que han sido acordados en la posición original, vemos que todavía nos faltan por aclarar ciertas cuestiones e ideas que nos hagan ver por qué son elegidos éstos y no otros principios. Primero, en la posición original, para llegar al acuerdo final deben contrastarse principios de justicia que provengan de diferentes concepciones tradicionales de la justicia, como podrían ser alguna versión de una teoría utilitarista o alguna variante de una teoría teleológica o perfeccionista³¹⁷, por seleccionar dos de las más importantes. Rawls sostiene que la «justicia como equidad», una variante de una teoría contractualista será la que consiga un mayor apoyo, pudiéndose llegar hasta la unanimidad. Segundo, como ya dijimos, las partes son racionales, es decir, saben que representan a ciudadanos que tienen dos facultades morales que ejercer y desarrollar, y que además albergan una concepción del bien que tratan de conseguir³¹⁸. Con estos tres intereses orientando su

³¹⁷ Para la presentación de alternativas puede ver TJ II 21, págs. 147-152, donde los dos principios de justicia son contrastados con una concepción mixta, una teleológica, una intuicionista, y finalmente con una egoísta.

³¹⁸ Es importante que especifiquemos más estas ideas, las dos facultades morales son una capacidad para el sentido de justicia y una capacidad para concebir el bien: «Un sentido de justicia es la capacidad para entender, para aplicar, y para actuar de acuerdo con la concepción pública de la justicia que define los términos equitativos de la cooperación social... La capacidad para concebir el bien es la capacidad para formar, para revisar y para perseguir racionalmente una concepción de la propia ventaja racional, o del propio bien». Además de estas dos facultades, las personas pueden también determinar una concepción del bien que tratan de conseguir, esta «consiste en un esquema más o menos determinado de objetivos finales, esto es, objetivos que queremos realizar por sí mismos, así como vínculos con otras personas y lealtades para con varios grupos...También ligamos a esa concepción una

deliberación, las partes saben que deben acordar los principios que mejor los aseguren y promuevan, por lo que, se introduce aquí la idea de los bienes primarios. Si los ciudadanos deben desarrollar su plan racional de vida o, mejor, la concepción del bien que albergan, necesitaran la lista más extensa posible de bienes primarios: «partimos del supuesto de que todos los ciudadanos tienen un plan racional de vida cuya realización requiere aproximadamente el mismo tipo de bienes primarios»³¹⁹. Los bienes primarios conectan los tres intereses de «orden superior» con los dos principios de justicia, ya que los principios de justicia recogen bienes primarios necesarios para desarrollar las dos facultades morales y la concepción del bien del ciudadano, como son las libertades básicas, la equitativa igualdad de oportunidades y el principio de diferencia.

Con éste propósito se elabora una lista de cinco clases de bienes primarios: a) derechos y libertades básicos, b) libertad de movimientos y libre elección de empleo en un marco de oportunidades variadas, c) poderes y prerrogativas de cargos y posiciones de responsabilidad en las instituciones políticas y económicas de la estructura básica, d) ingresos y riqueza, y por último, e) las bases sociales del

noción de nuestra relación con el mundo -religiosa, filosófica y moral-, en referencia a la cual se entiende el valor y el significado de nuestros objetivos y de nuestros vínculos. Por último, las concepciones que se tienen del bien no están fijadas, sino que se forman y desarrollan a medida que las personas van madurando, y pueden cambiar más o menos radicalmente en el curso de la vida». Aunque la nota sea excesivamente larga, la naturaleza de estas ideas la hace imprescindible para entender los principios de justicia acordados, cfr. LP I 3, págs. 49-50.

³¹⁹ Cfr. LP V 3, n. 8, pág. 214.

autorrespeto³²⁰. Estos bienes primarios son considerados como necesidades por los ciudadanos, y se deben acordar unos principios que los distribuyan de alguna manera. Con todas estas ideas orientando el acuerdo se definen los principios de la «justicia como equidad». En ellos se encuentra la mejor distribución de los bienes primarios, según Rawls, dados los objetivos que deseamos promover: personas que sean ciudadanos libres e iguales, a la vez que racionales y razonables, y que cooperen en la sociedad a lo largo del tiempo.

La «justicia como equidad» es una variante del liberalismo político. Esto se ve más claro cuando se aborda el tema de la aplicación de los principios, ya que se requiere del llamado «orden lexicográfico», que consiste en la primacía del primer principio respecto del segundo, y de la primera parte del segundo sobre su segunda parte. Pero, ¿Por qué no aplicar los dos principios de manera igual?, ¿por qué debe considerarse prioritario el primer principio de justicia, y no el segundo, que distribuye más bienes materiales? La respuesta anda implícita a lo largo de toda la argumentación de la concepción política de la justicia. Si queremos conformar una democracia constitucional como la que se promueve en el LP, con la idea de sociedad y persona que reivindica, debemos reconocer, siempre según Rawls, que el primer principio -las libertades básicas- es prioritario respecto al segundo -la equitativa igualdad de oportunidades y el principio de diferencia-. A la hora de aplicar los principios de justicia a la estructura básica y a sus políticas públicas, el primer principio se presenta como esencia constitucional, y el

³²⁰ Vid. *Ibidem*.

segundo no, aunque si sea una cuestión de justicia básica³²¹. Además, esta prioridad del primer principio se debe también a la dificultad de llegar a un acuerdo para los principios que cubren las desigualdades sociales y económicas, y la mayor facilidad para conseguirlo cuando se trata de derechos y libertades básicas. Pero lo más importante, es que para llegar a desarrollar los tres intereses, que lleva implícito la concepción de persona de la «justicia como equidad», las libertades básicas son prioritarias, y no el principio de equitativa igualdad de oportunidades o el principio de diferencia.

Antes de pasar a tratar la concepción política de la persona que contiene la «justicia como equidad», nos restan por destacar ciertas ideas vitales para comprender la concepción igualitaria que Rawls sostiene. En la TJ se sostiene que los dos principios de justicia asocian las tradicionales ideas de libertad, igualdad y fraternidad del siguiente modo: «la libertad corresponde al primer principio, la igualdad a la idea de igualdad en el primer principio junto con la justa igualdad de oportunidades, y la fraternidad al principio de la diferencia»³²². En el LP, la fraternidad es olvidada, pero Rawls sigue sosteniendo que su concepción de la justicia da solución a la controversia que la teoría política democrática ha mantenido entre dos valores fundamentales, la libertad y la igualdad, o lo que es lo mismo: «un conflicto entre la tradición vinculada a Locke, que concede mayor peso a

³²¹ El tema de las esencias constitucionales y los asuntos de justicia básica son desarrollados por Rawls en la Conferencia VI del LP: "la idea de una razón pública", págs. 247-290, y más concretamente en las págs. 262-65.

³²² Cfr. TJ II 17, pág. 129.

lo que Constant³²³ llamó "las libertades de los modernos" (libertad de pensamiento y de conciencia, ciertos derechos básicos de la persona y de la propiedad, y el imperio de la ley), y la tradición vinculada a Rousseau, que da más importancia a lo que Constant llamó "las libertades de los antiguos" (la igualdad de libertades políticas y los valores de la vida pública)»³²⁴. Rawls cree que la concepción de los ciudadanos como libres e iguales, supera este conflicto, ya que se acuerdan unos principios que aplicados a la estructura básica se amoldan bien a la concepción de la persona así entendida: ciudadano libre e igual. Pero es difícil conformarse con esa explicación, porque aunque no explícitamente, las llamadas «libertades de los modernos» son consideradas más importantes en esta concepción. Las libertades políticas son recogidas en el primer principio como libertades básicas, y por ello, tienen primacía, pero en las sociedades modernas en que vivimos, estas libertades, según Rawls, no ocupan un papel fundamental en la concepción del bien de la mayoría de las personas, por lo que, «el papel de las libertades políticas quizá no sea sino fundamentalmente instrumental para la conservación de las demás libertades»³²⁵.

³²³ Vid. Benjamín Constant, "De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos", en Constant, B., *Escritos Políticos* (1819), Madrid, CEC, 1989.

³²⁴ Cfr. LP I 1, pág. 34.

³²⁵ Cfr. LP VIII 2, págs. 335-6. A pesar de ésta idea, Rawls sigue sosteniendo el igual peso de los dos tipos de libertades en la justicia como equidad. Como veremos en el capítulo cuarto, Habermas, considera que la justicia como equidad da primacía a la autonomía privada del ciudadano, y con ello, a «las libertades de los modernos», vid. J. Habermas, "Reconciliación mediante el uso público de la razón: III. Autonomía privada y autonomía pública", en Habermas, J. y J. Rawls, *El liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998, págs. 64-71, 68. En la contestación a las críticas a Habermas, Rawls mantiene el igual valor de la autonomía privada y pública de

Esto demuestra que a pesar de la combinación de los dos valores, ya que ambos aparecen en el primer principio, la libertad tiene más peso que la igualdad, que se supone proporciona las iguales libertades políticas³²⁶ o el principio de diferencia, por indicar dos principios que favorecen la igualdad³²⁷. Aunque Rawls sigue sosteniendo que la concepción presentada en el LP sigue siendo igualitaria, la propia denominación como «liberalismo político», y no como «liberalismo igualitario»³²⁸, no deja de plantear alguna duda.

Para finalizar, nos queda por señalar brevemente otra idea que es fundamental en el LP y no aparece en la TJ: «la idea de un consenso entrecruzado de doctrinas comprensivas

la justicia como equidad, vid. J. Rawls, "Réplica a Habermas: III. Las libertades de los modernos versus la voluntad del pueblo", en *Ibidem*, págs. 101-128.

³²⁶ En el liberalismo igualitario de J. Rawls sigue teniendo un papel estelar el reconocimiento del principio de la tolerancia, para su observancia son imprescindibles ciertas libertades como las de conciencia, asociación, religión, expresión, etc., todas ellas se encuentran dentro del espectro de la libertad, puesto que las iguales libertades políticas y el principio de diferencia se vinculan con la igualdad más que con la libertad en la concepción política de la «justicia como equidad».

³²⁷ La igualdad aparece en los dos principios de justicia, en el primero, por medio de las iguales libertades políticas, y en el segundo, por el principio de diferencia, vid. infra. 3.1.II. La concepción política de la persona.

³²⁸ Según Rawls, los dos principios expresan una forma igualitaria de liberalismo en virtud de tres elementos: 1. La garantía del valor equitativo de las libertades políticas, de manera que éstas no sean puramente formales, 2. La igualdad equitativa de oportunidades, y 3. El llamado principio de diferencia, que afirma que las desigualdades sociales y económicas relacionadas con cargos y posiciones tienen que estructurarse de tal modo que, cualquiera que sea el nivel de esas desigualdades, tienen que darse a mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad, cfr. LP I 1, pág. 36.

razonables». Como ya advertimos al comienzo, la parte tercera de la TJ, los «Fines», que trataba sobre la posibilidad práctica de la concepción de la justicia como equidad, y más concretamente, de la estabilidad, no era consistente con la concepción global. Esto hace que Rawls introduzca ciertas piezas que faltaban en la TJ, y que ahora son centrales en el LP: «1. La idea de justicia como equidad como una concepción independiente y la de un consenso entrecruzado como parte de la estabilidad que se imputa a aquélla; 2) la distinción entre el pluralismo simple y el pluralismo razonable, junto con la idea de una doctrina comprensiva razonable; y 3) una descripción más completa de lo razonable y de lo racional en la concepción del constructivismo político (en oposición a la moral), de tal modo que sienta las bases de los principios de lo correcto y de lo justo en la razón práctica»³²⁹. Algunas de estas ideas ya han aparecido en nuestra explicación de la «justicia como equidad», pero no la idea del consenso entrecruzado de doctrinas comprensivas razonables.

Rawls indica que el mejor modo de exponer su concepción es hacerlo en dos etapas. En la primera, se presenta la concepción política de la justicia para la estructura básica de la sociedad, su contenido, los principios de justicia que se proponen, etc., y en la segunda etapa, se plantea si la «justicia como equidad» es suficientemente estable. La estabilidad implica dos cuestiones, la primera es si los ciudadanos van a desarrollar un sentido de la justicia que les haga obedecer a las instituciones, y la segunda, si dado el pluralismo razonable que existe en cualquier sociedad democrática, la concepción política propuesta va conseguir

³²⁹ Cfr. *Ibidem*, pág. 26.

convertirse en el foco de un consenso entrecruzado. La primera cuestión se verá cuando tratemos la concepción política de la persona que contiene la «justicia como equidad», pero la segunda debemos aclararla muy brevemente aquí. Se supone que los ciudadanos son razonables y que apoyan, por lo tanto, una doctrina comprensiva razonable, la «justicia como equidad» presenta una concepción política independiente de cualquier doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral, por lo que, partiendo del supuesto de que «un régimen constitucional democrático es razonablemente justo y viable, y de que vale la pena defenderlo»³³⁰, se considera factible que la concepción de la justicia sea defendida y apoyada por personas que sostienen doctrinas comprensivas razonables diferentes³³¹. Así, todo ciudadano apoyará una doctrina comprensiva razonable, y además, la concepción política de la «justicia como equidad», ya que su doctrina estará de algún modo relacionada con la concepción de la justicia.

II. La concepción política de la persona³³².

La concepción política de la persona es parte de la concepción de la justicia como equidad, que defiende Rawls en

³³⁰ Cfr. *Ibidem*, pág. 69.

³³¹ Esta idea es fundamental para la concepción total, ya que implica su posibilidad práctica, ¿por qué personas que sostienen doctrinas diferentes van a apoyar la concepción de la justicia propuesta? Rawls cree que los ciudadanos abrazan doctrinas comprensivas con las que la concepción política de la justicia está de alguna manera relacionada. Para abordar esta idea de manera completa vid. LP I 6, págs. 65-70, y la conferencia IV de LP: "la idea de un consenso entrecruzado", págs. 165-205.

³³² Para abordar la concepción política de la persona que presenta Rawls en el *Liberalismo político*, vid. LP I 5, págs. 59-65; II; V 4-8, págs. 220-246; VI 2, págs. 251-254; y VIII.

su trabajo. Se presenta junto a la idea de sociedad que contiene la justicia como equidad -sistema equitativo de cooperación a lo largo del tiempo entre generaciones-, por lo que, la concepción política de la persona debe ser acorde con esta forma de entender la sociedad, así se señala «que una persona es alguien que puede ser un ciudadano, esto es, un miembro normal y plenamente cooperante de la sociedad a lo largo del ciclo completo de su vida»³³³. De esta manera, se presenta el ideal de ciudadanía que la concepción trata de promover, ideal que se realiza por medio de la cooperación de todo ciudadano en la sociedad democrática.

Como tratamos de una sociedad democrática, sus instituciones deben favorecer la libertad e igualdad de los ciudadanos, la mejor manera de conseguirlo es aplicando los dos principios de justicia acordados en la posición original. Pero avancemos poco a poco, aunque algunas de las ideas que acompañan a la concepción política de la persona ya han aparecido anteriormente en nuestro análisis, aquí resulta necesario presentarlas de manera más concreta y completa. Antes, brevemente, hemos indicado que la justicia como equidad conlleva un ideal de ciudadanía, pero ¿cómo presenta esta concepción a los ciudadanos?, ¿qué características los definen? Hablamos de ciudadanos libres e iguales, razonables y racionales, que disfrutaran de un estatus de igual ciudadanía. Estas características funcionan de manera conjunta, pero podemos analizarlas cada una por separado, y ver entonces, como se relacionan hasta llegar a conformar la concepción política de la persona que defiende la justicia como equidad.

³³³ Cfr. *Ibidem*, pág. 48.

Las dos facultades morales que consideramos presentes en una persona normal, es decir, su capacidad para un sentido de la justicia y su capacidad para una concepción del bien, junto a las facultades de la razón -juicio, pensamiento e inferencia- hacen a las personas libres. Por otra parte, el poseer en un grado mínimo estas dos facultades morales hace a las personas iguales. Por otro lado, las personas son razonables cuando se muestran dispuestas a proponer principios equitativos de cooperación y a actuar según marquen estos principios, si los demás también hacen lo mismo. Y por último, las personas son racionales cuando aplican sus facultades de juicio y de deliberación a la hora de perseguir sus intereses y objetivos³³⁴. Todas estas características definen la ciudadanía liberal de la justicia como equidad.

La concepción de la justicia que mejor promueva esta idea política de la persona será la que apoyen los ciudadanos. Ya vimos como funciona esta idea en la posición original, pero aquí no tratamos de personas artificiales, ni de un mecanismo de representación que sirva para construir un acuerdo hipotético. Debemos observar que los ciudadanos no son sólo racionalmente autónomos como lo eran las partes en la posición original, sino plenamente autónomos. La autonomía plena se realiza cuando los ciudadanos «actúan partiendo de principios

³³⁴ Todas las ideas de la concepción de la justicia funcionan de modo conjunto y están siempre relacionándose en la argumentación, la racionalidad y razonabilidad de los ciudadanos se relaciona con el sentido del bien y de la justicia de toda persona normal, respectivamente, «La capacidad para albergar un sentido de la justicia (la capacidad para respetar los términos equitativos de la cooperación y, así, para ser razonables) y la capacidad para albergar una concepción del bien (y así, para ser racionales)», cfr. LP VIII 3, pág. 338.

de justicia que definen los términos equitativos de la cooperación que se darían a sí mismos si estuvieran representados equitativamente como personas libres e iguales»³³⁵. Así, cuando los principios de justicia son reconocidos por los ciudadanos, y actúan de acuerdo con ellos, podemos decir que los ciudadanos actúan con plena autonomía³³⁶. Hay que aclarar que esta autonomía plena es política, que se circunscribe a nuestra vida pública, y que no pretende abarcar todos los aspectos de nuestra vida, como lo hace la autonomía ética. La concepción política de la justicia como equidad se define políticamente, no metafísicamente, por lo que, todas las ideas y cuestiones que la forman deben también definirse sólo así, y no intentar presentar una concepción global de la justicia para todos los aspectos de la vida. Ya indicamos que esta concepción debe conseguir el apoyo de un consenso entrecruzado de diferentes doctrinas comprensivas; por consiguiente, si la concepción fuera más general, no podría lograrse. Por lo tanto, la concepción de la persona también es una idea política, no metafísica; aunque algunos de sus elementos puedan parecerse presupuestos metafísicos, Rawls sostiene que éstos son muy generales, y no relevantes para el fin que se propone³³⁷.

³³⁵ Cfr. LP II 6, pág. 109.

³³⁶ Rawls establece claramente la diferencia entre ambas: «autonomía racional es actuar meramente a partir de nuestra capacidad para ser racionales y a partir de una determinada concepción del bien que albergamos en un momento dado. La autonomía plena, en cambio, incluye no sólo esa capacidad para ser racionales, sino también una capacidad para promover nuestras concepciones del bien por vías consistentes con el respeto de los términos equitativos de la cooperación social, esto es, con el respeto de los principios de justicia», cfr. LP VIII 4, pág. 343.

³³⁷ Vid. "la concepción política de la persona", LP I 5, págs. 59-65, y concretamente la n. 31.

Si la autonomía plena del ciudadano se consigue actuando a partir de unos principios de justicia que favorezcan la cooperación social equitativa, el ideal de ciudadanía que contiene debe también incluir ciertas virtudes políticas, que promuevan esta cooperación social equitativa. Así las virtudes políticas de esta concepción política de la persona son: «las virtudes de civilidad, de tolerancia, de razonabilidad y del sentido de equidad»³³⁸. De esta manera la moralidad entra en la definición de la ciudadanía, estas virtudes no pertenecen a ninguna doctrina comprensiva particular, sino que son virtudes políticas, que se promueven desde el régimen constitucional para apoyar la cooperación equitativa entre ciudadanos libres e iguales, así se perfila el ideal de un buen ciudadano de un Estado democrático. Por otra parte, estas virtudes deben aparecer cuando el cuerpo colectivo de los ciudadanos ejerza su poder político, el ideal de ciudadanía impone entonces un deber moral a los ciudadanos: el deber de civilidad. Este deber forma parte de la idea de razón pública³³⁹, que es la razón de los ciudadanos, que tiene como

³³⁸ Cfr. LP V 5, pág. 228, para una presentación más completa de las virtudes políticas que promueve el liberalismo político de la justicia como equidad, vid. LP IV 5-7.

³³⁹ La idea de razón pública no aparecía en la TJ, está totalmente en relación con el tema de la estabilidad y de la posibilidad práctica de la justicia como equidad. La concepción de la justicia como equidad va a establecer los límites de la razón pública, que es la razón de los ciudadanos, en cuestiones como las «esencias constitucionales» y las cuestiones de justicia básica, como las llama Rawls, «lo esencial de la idea de razón pública es que los ciudadanos tienen que llevar a cabo sus discusiones fundamentales en el marco de lo que cada uno considera como una concepción política de la justicia basada en valores cuya aceptación por otros quepa razonablemente esperar, y de modo que cada uno esté dispuesto a defender esa concepción así entendida», cfr.

objeto el bien público, y como contenido los ideales expresados por una concepción política de la justicia, aquí, en concreto, los de la justicia como equidad. El deber de civilidad impone a los ciudadanos ciertos límites cuando deciden o votan cuestiones políticas fundamentales, los ciudadanos deben decidir teniendo en cuenta que pueden explicar su postura de manera razonable y esperar que ciudadanos libres e iguales estén de acuerdo con sus planteamientos. El ideal de ciudadanía democrática establece que debe satisfacerse esta condición. Aunque nos apartemos un poco de nuestro análisis, podemos aclarar que la razón pública, razón de los ciudadanos, de quienes comparten una posición de igual ciudadanía, debe decidir las esencias constitucionales y las cuestiones de justicia básica³⁴⁰ teniendo siempre los límites que la concepción política de la justicia como equidad les impone, ya que es la concepción que afirman todos los ciudadanos libres e iguales.

Cuando tratamos la posición original vimos como las concepciones de la sociedad y la persona orientaban el acuerdo, en la idea que nos ocupa también lo hacen. Ya advertimos, que la justicia como equidad, establece que las

LP VI 4, págs. 258-262, pág. 261.

³⁴⁰ Las esencias constitucionales son de dos tipos: a) principios fundamentales para la estructura básica del estado y el proceso político; 2) principios que definen la igualdad de derechos y libertades básicos de los ciudadanos. Es importante destacar que el primer principio de la justicia como equidad es parte de las esencias constitucionales, pero no el segundo principio que contiene la igualdad equitativa de oportunidades y el principio de diferencia, sino que asume el papel de asuntos de justicia básica, vid. "la idea de una razón pública", en el LP VI, págs. 247-290, más concretamente su punto quinto "la idea de las esencias constitucionales", págs. 262-5.

personas poseen dos facultades morales que deben desarrollar, y, además, una concepción del bien que promover. Estos tres intereses necesitaban una serie de bienes primarios o básicos para poder realizarse. Este mismo argumento, sirve también para entender el estatus de igual ciudadanía que propone la justicia como equidad, así como para saber el contenido de este estatus. Todo ciudadano de la sociedad democrática que propone esta concepción disfruta de una serie de libertades básicas, de oportunidades, y de ingresos y recursos económicos. La distribución de estos bienes primarios, que se definen como necesidades de los ciudadanos, se establece por medio de los dos principios de la justicia como equidad:

1. Cada persona tiene un derecho igual a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos.

2. Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones. En primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de equitativa igualdad de oportunidades; y en segundo lugar, las desigualdades deben ser a mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad.

El contenido concreto de estos dos principios, es decir, de qué esquema plenamente adecuado estamos hablando, o de qué oportunidades equitativas, o de qué desigualdades, debe decidirse después, en las etapas constitucional, legislativa y judicial³⁴¹, y no en el planteamiento de una doctrina

³⁴¹ Los dos principios de justicia marcaran siempre los acuerdos en la etapa de convención constitucional, así como en la legislativa y en la judicial, éstas son etapas sucesivas que definirán más concretamente el estatus de ciudadanía, como

filosófica como es la justicia como equidad. Pero, por otra parte, la concepción sí debe marcar y orientar con sus principios estas etapas que van a definir la sociedad y la ciudadanía en tal concepción. Por lo que, siguiendo con el argumento esbozado, si la persona tiene dos facultades morales y una concepción del bien, se debe establecer como más importante para su desarrollo, el primer principio que el segundo, así como la primera parte de éste respecto a su segunda parte. Las iguales libertades básicas son prioritarias para esta concepción de la persona, y no la equitativa igualdad de oportunidades o el principio de diferencia, aunque también completan el estatus de igual ciudadanía que propone la concepción de la justicia como equidad. Aunque no concretamente, como ya hemos dicho, Rawls si establece en sus trabajos como llegar a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas, y pone algunos ejemplos de que libertades van a conformarlo. Así, dadas las dos facultades morales que deben desarrollar las personas, se atribuye como necesario el reconocimiento de las libertades políticas y de la libertad de pensamiento para la primera facultad moral - capacidad para tener un sentido de la justicia-, como también el reconocimiento de la libertad de conciencia y la libertad de asociación para la segunda facultad moral -la capacidad para albergar una concepción del bien³⁴²-. Como además, las personas deben desarrollar un plan racional de vida, o, lo que es lo mismo, su propia concepción del bien, necesitan ciertos bienes primarios, como son los ingresos y la riqueza, que se conciben

también otras ideas sociales y políticas para la estructura básica cooperativa de la justicia como equidad, vid. los argumentos esbozados por Rawls en LP VIII 2, págs. 331-336, y 9, págs. 372-378.

³⁴² Para completar la primacía de las libertades en relación con la concepción de la persona, vid. LP VIII, págs. 326-409.

como medios de uso universal de los que se servirá el ciudadano para promover sus objetivos en un marco de iguales libertades y de igualdad equitativa de oportunidades. Con todo ello, tenemos ya esbozado de modo general el estatus de igual ciudadanía y los elementos que lo contienen con este esquema general; en sucesivas etapas, se concretará más el estatus, pero lo esbozado es suficiente para una concepción de la justicia; para especificar más su contenido se debe disponer de cierta información que no puede tener una doctrina filosófica.

El estatus de igual ciudadanía intenta combinar dos valores, la libertad y la igualdad, los ciudadanos son personas libres e iguales, razonables y racionales. La formalidad que se entiende que tienen las libertades básicas, se materializa o sustantiviza por medio del «valor equitativo de las libertades políticas» y por el «principio de diferencia»; así, las libertades básicas dejan de ser meramente formales. El valor equitativo de las libertades políticas «significa que el valor de las libertades políticas para todos los ciudadanos, cualesquiera que sean su posición social o económica, debe ser aproximadamente igual, o al menos suficientemente igual, en el sentido de que todos han de tener oportunidades equitativas para acceder a un cargo público y para influir en el resultado de las decisiones políticas»³⁴³. Por otra parte, por el principio de diferencia algunos ciudadanos tienen mayores recursos e ingresos, y por ello, mayores medios para conseguir sus objetivos. Pero, cuando el principio de diferencia es satisfecho, el menor valor de la libertad queda compensado, según Rawls, del modo siguiente:

³⁴³ Cfr. LP VIII 7, pág. 364.

«los medios de uso universal de que disponen los miembros menos aventajados de la sociedad a la hora de conseguir sus objetivos serían aún menores si las desigualdades sociales y económicas, medidas por el índice de bienes primarios, fueran distintas»³⁴⁴. Con las libertades políticas iguales y el principio de diferencia, la igualdad entra en la definición de la ciudadanía, y se combina con la libertad de las otras libertades básicas, como son las libertades de pensamiento, expresión, reunión, conciencia, y asociación, o la libertad e integridad de la persona, y los derechos y libertades cubiertos por el imperio de la ley. Para Rawls, la posesión de estas libertades básicas define el estatus de igual ciudadanía en una sociedad bien ordenada³⁴⁵.

III. El modelo de ciudadanía liberal.

Partiendo de la concepción de la justicia de Rawls, la teoría política contemporánea conforma el modelo de ciudadanía liberal. Este modelo tiene como base la propuesta de ciudadanía que T. H. Marshall hiciera en su trabajo "Ciudadanía y Clase Social" (1950). En esta obra 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»³⁴⁶. Este estatus se define en relación a una comunidad política y se divide en tres partes o elementos: civil, político, y social.

" El elemento civil se compone de los derechos necesarios

³⁴⁴ Cfr. *Ibidem*, pág. 363.

³⁴⁵ Cfr. LP VIII 9, pág. 372.

³⁴⁶ Cfr. T.H.Marshall, *Obra citada*, pág. 37.

para la libertad individual: libertad de la persona, de expresión, de pensamiento y religión, derecho a la propiedad y a establecer contratos válidos y derecho a la justicia. Éste último es de índole distinta a los restantes, porque se trata del derecho a defender 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 miembro de un cuerpo investido de autoridad política, o como elector de sus miembros. Las instituciones correspondientes son el parlamento y las juntas del 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 este caso, el sistema educativo y los servicios sociales"³⁴⁷.

Cada uno de estos elementos fue garantizado en Inglaterra en períodos diferentes; los derechos civiles, en el siglo XVIII; los políticos, en el XIX; y los sociales, en el XX. Estos períodos deben tratarse con cierta elasticidad, pero lo importante para nuestro trabajo, es que Marshall creía que con el reconocimiento de los derechos sociales al ciudadano estábamos asistiendo a la última fase de evolución de la

³⁴⁷ Cfr. *Ibidem*, pág. 23.

ciudadanía³⁴⁸, pudiéndose hablar ya de pertenencia plena a una comunidad, y por lo tanto, de ciudadanía plena. La incorporación de los derechos sociales a la ciudadanía se produjo en Europa en la segunda posguerra junto a la instauración de los Estados de bienestar. Con ello, se hacía efectiva la igualdad formal y material de la ciudadanía, se conseguía el compromiso público de favorecer y garantizar un mínimo de recursos económicos a todo ciudadano, así como la obligación del Estado de promover políticas redistributivas. Pero la teoría de la ciudadanía no se detiene en éstos importantes logros, la situación de las democracias occidentales ha variado mucho desde entonces, la ciudadanía tiene, por tanto, que responder también a otros problemas propios de nuestro tiempo. Podemos indicar algunos de los retos que la teoría contemporánea de la ciudadanía hoy debate e intenta resolver, como el reconocimiento y desarrollo de los diferentes grupos sociales -culturales, nacionales, étnicos, lingüísticos, de género, etc.- por las instituciones políticas con la aparición de la llamada «política de la diferencia»; o la demanda de institucionalización de espacios formales e informales para la discusión y decisión de las normas jurídicas por parte de todos los ciudadanos. Como veremos a continuación cada modelo de ciudadanía responde a estos retos de manera diferente, y conforma el contenido de éste estatus con elementos distintos, obviando algunos de éstos problemas, y destacando, por el contrario, otros. El modelo liberal que venimos conformando considera prioritario favorecer el desarrollo de las facultades morales y del plan de vida libremente elegido por cada ciudadano, y obvia, de alguna forma, la crítica feminista y comunitaria; o la republicana,

³⁴⁸ Vid. *Ibidem*, pág. 22.

que afirma una vida política participativa, con la reivindicación, de nuevo, de las virtudes cívicas, de un ciudadano que junto a la prosecución de sus intereses privados refuerce también su ámbito público. El modelo liberal no responde a muchos de éstos retos, el estatus de igual ciudadanía, de pertenencia plena a la comunidad política es el marco para resolver éstos problemas, pero una teoría de la ciudadanía liberal no puede responder a ciertas particularidades si quiere que sea universalmente reconocida y garantizada. Pasemos, por tanto, a indicar lo que propone:

El contenido de la concepción política de la persona, que se encuentra en la «justicia como equidad», perfila el modelo de ciudadanía liberal. El modelo tiene tres elementos, que se relacionan y funcionan de manera conjunta: 1. Un estatus de igual ciudadanía, 2. Una concepción de la persona como ciudadano libre e igual, y 3. Un ideal de ciudadanía democrática. El primer elemento, el estatus de igual ciudadanía, sigue de cerca las posiciones tradicionales del pensamiento liberal: estatus como conjunto de derechos y deberes. Pero la propuesta rawlsoniana, combina en éste estatus dos valores -la libertad y la igualdad-, valores que el liberalismo no había defendido con igual intensidad. Con esta combinación, el modelo liberal, cree haber superado la controversia existente entre dos tradiciones del pensamiento democrático, la que se basa en Locke, las llamadas «libertades de los modernos», y la que se basa en Rousseau, las llamadas «libertades de los antiguos»; así en el estatus de igual ciudadanía, encontramos derechos cuya base es la libertad de la persona y derechos que también posibilitan su igualdad. El contenido del estatus de igual ciudadanía son los dos principios de la «justicia como equidad»; así, el ciudadano es

una persona que disfruta de un «esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales», de una equitativa igualdad de oportunidades para acceder a cargos y posiciones, y de una serie de bienes primarios -ingresos y riqueza- para poder desarrollar su plan de vida, recursos que se distribuirán siempre en beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad. La libertad y igualdad de éste estatus se encuentra en el esquema de las iguales libertades básicas, la libertad por el reconocimiento de las libertades de conciencia, pensamiento, expresión, reunión, asociación, etc., y la igualdad a través del valor equitativo de las libertades políticas³⁴⁹, además de por la igualdad equitativa de oportunidades y el principio de diferencia.

El segundo elemento, la concepción política de la persona como ciudadano libre e igual, se elabora con elementos ya destacados en éste estudio, y conforma lo que se considera una persona plena en la «justicia como equidad». El ciudadano tiene tres intereses de orden superior que debe promover y que le hacen libre: una capacidad para un sentido de la justicia, una capacidad para una concepción del bien, y un plan racional de vida. Las dos primeras capacidades son las dos facultades morales que la concepción política de la justicia presupone debe poseer toda persona normal, ya que tenerlas en un grado mínimo hace a las personas ser iguales. El ciudadano además de libre e igual, se presenta también como razonable y racional, éstas dos características se relacionan con lo anterior, ya que tener una capacidad para un sentido de la justicia y

³⁴⁹ El valor equitativo de las libertades políticas significa que todos los ciudadanos tienen aproximadamente las mismas posibilidades de acceder a un cargo público, y de influir en el resultado de las decisiones políticas, vid. LP

actuar según marquen ciertos principios hace a las personas razonables, y por otro lado, tener un sentido del bien y fijarse un plan racional de vida y promoverlo, hace a las personas racionales.

El tercer elemento del modelo, el ideal de ciudadanía que contiene la propuesta de la «justicia como equidad», se basa en el deber moral, no legal, que se impone al ciudadano libre e igual: el deber de civilidad. Las concepciones de la persona y la sociedad de la «justicia como equidad» necesitan de éste deber de civilidad, que obliga al ciudadano libre e igual a cooperar en la sociedad bien ordenada durante toda su vida, a explicar razonablemente sus decisiones políticas fundamentales al resto de los ciudadanos libres e iguales, y esperar que éstos estén de acuerdo con sus planteamientos. Esta cooperación social a lo largo del tiempo establece como necesarias la educación en ciertas virtudes políticas -las virtudes de la cooperación social equitativa-, que son: las virtudes de civilidad, de tolerancia, de razonabilidad y del sentido de equidad. Este ideal de ciudadanía democrática se completa con la autonomía plena de los ciudadanos, que se realiza cuando reconocen los dos principios de la «justicia como equidad», y actúan de acuerdo con ellos. Con todo esto, podemos llegar a la concepción liberal de la sociedad bien ordenada que propone Rawls, y a la definición del ciudadano liberal como:

"Un ciudadano libre e igual, que disfruta de un estatus de igual ciudadanía, y coopera a lo largo de su vida en una sociedad bien ordenada".

Sinopsis del modelo 3.1: La ciudadanía liberal.

Definición

Ciudadano libre e igual, que disfruta de un estatus de igual ciudadanía y coopera a lo largo de su vida en una sociedad bien ordenada.

Características

-Idea de sociedad como sistema equitativo de cooperación social a lo largo del tiempo.

-Idea del ciudadano como libre e igual, que posee dos facultades morales, y un plan racional de vida.

-La persona plena como ciudadano libre e igual.

-Ciudadanos que apoyan una misma concepción política de la justicia, y además, una doctrina comprensiva razonable de las que se encuentran en la sociedad liberal.

-Estatus de igual ciudadanía: libertades básicas iguales, equitativa igualdad de oportunidades, y un mínimo de bienes primarios -recursos y riqueza- para todo ciudadano, en especial, para los peor situados.

-Deber de civilidad y virtudes políticas que favorezcan la cooperación social.

-Ciudadano plenamente autónomo, afirma los principios de la justicia, y actúa teniéndolos en cuenta.

-Educación en los principios de la justicia como equidad, base de la cultura política pública.

-Razón pública, que decide las cuestiones políticas fundamentales, limitada por los dos principios de la «justicia como equidad».

-Unión social fundada en una concepción públicamente compartida de la justicia.

Condiciones

Democracia constitucional.

Sociedad cerrada.

Sistema de mercado o régimen socialista liberal.

3.2. CIUDADANÍA LIBERTARIA.

El segundo modelo de ciudadanía que propone la teoría política contemporánea es el libertario. El filósofo al que debemos tan novedosa perspectiva es Robert Nozick, que en 1974, presentaba una visión anarquista del Estado en su libro: *Anarquía, Estado y Utopía*³⁵⁰. Esta teoría no es tan completa como las que fundan los otros modelos de ciudadanía contemporánea. Pero aun así, la teoría libertaria de R. Nozick es muy sugerente, primero, por la original explicación teoría que construye para llegar al Estado mínimo, y segundo, por atribuir al ciudadano de dicha organización sólo la posibilidad de ser su cliente.

El libro se divide en tres partes de importancia muy diversa; los elementos vitales de la propuesta se explican en la primera y segunda parte: 1. Teoría del estado de naturaleza o cómo regresar al estado sin proponérselo realmente y 2. ¿Más allá del Estado mínimo? En la tercera parte, Utopía, se elabora un marco o estructura libertaria para contener

³⁵⁰ Cfr. Robert Nozick, *Anarquía, Estado y Utopía*, México, FCE, 1988, (1ª edición en inglés 1974).

diferentes visiones utópicas³⁵¹. Como vamos a estudiar, en estas tres partes aparecen ideas muy interesantes, todas ellas fieles a una visión anarquista de la realidad política: la explicación de mano invisible del Estado, que consiste en llegar a él, sin proponérselo, sólo por el interés y racionalidad de las personas; las restricciones libertarias que limitan la acción del Estado, que supone que el individuo será siempre tomado como un fin en sí mismo, y nunca como un medio, apartándose, como también hace Rawls, de las visiones filosóficas utilitarias; la existencia de individuos que se mantienen al margen de la sociedad política, que continúan viviendo en el estado de naturaleza, los llamados por R. Nozick independientes; la teoría retributiva de las pertenencias contraria a cualquier teoría de justicia distributiva; o, la elaboración de un marco para las diferentes utopías en las que desearía vivir el hombre; estas ideas y otras de menor importancia irán apareciendo a lo largo de la configuración de la ciudadanía libertaria.

La propuesta libertaria que defiende y explica R. Nozick gira fundamentalmente en torno a una tesis: «sólo es legítimo un Estado mínimo, cualquier otro más extenso, lesiona y viola los derechos del hombre». Pero, ¿por qué legitimar un Estado mínimo no lesiona igualmente ciertos derechos? Como veremos, la teoría sostiene que se puede llegar al Estado mínimo desde la teoría del estado de naturaleza de John Locke sin lesionar los derechos de nadie, y además sin realmente proponérselo³⁵².

³⁵¹ Vid. *Ibidem*, primera parte, caps. I-VI, págs. 17-152; segunda parte, caps. VII-IX, págs. 153-286; tercera parte, cap. X, págs. 287-319.

³⁵² Aunque ya desarrollaremos más ambas ideas, la primera tiene que ver con las llamadas restricciones libertarias, que son los derechos de las personas que van a limitar todo el proceso

El esquema de desarrollo para conformar el modelo de ciudadanía libertaria es el mismo utilizado en los otros modelos, primero, presentamos la teoría libertaria de R. Nozick(I), segundo, analizamos las características morales y políticas que la teoría libertaria atribuye a la persona(II), y, por último, con ambas partes como referencia, conformamos el modelo de ciudadanía libertaria(III).

I. La formación del Estado mínimo.

En el libro se explican dos líneas de argumentación, una en la primera parte y otra en la tercera, que llegan al mismo resultado: el Estado mínimo. La primera es más completa, desarrolla los elementos más abstractos y complejos de la teoría libertaria, y consiste en llegar al Estado mínimo desde el estado de naturaleza. La segunda es mucho más breve, crea un marco utópico o estructura libertaria que contiene las diferentes visiones utópicas en las que los hombres desearían vivir, este marco puede ser identificado con un Estado mínimo.

que analizamos al Estado mínimo. Las restricciones tienen como base teórica la concepción moral kantiana de persona: «el hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no sólo como medio», cfr. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México, Porrúa, 1986, pág. 44, y R. Nozick, "Las restricciones morales y el Estado", *Obra citada*, cap. III, págs. 39-62. La segunda idea tiene que ver con la explicación de «mano invisible» del Estado que defiende R. Nozick, y que recoge del pensamiento de Adam Smith: «Cualquier individuo... sólo piensa en su ganancia propia, pero en éste como en muchos otros casos, es conducido por una mano invisible a promover un fin que no entraba en sus intenciones», cfr. Adam Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México, FCE, 1958, (1ªedic. en inglés 1776), pág. 402, y también, R. Nozick, *Obra citada*, cap. II, págs. 23-38, 30-45, 31 y cap. V,

Y finalmente, en la parte segunda del libro, se ve si sería posible para lograr la justicia distributiva justificar un Estado más extenso que el mínimo, demostrándose que no es posible, ya que cualquier principio de justicia distributiva viola los derechos del hombre³⁵³. Veamos por separado cada línea de argumentación al Estado mínimo.

1. Del Estado de naturaleza al Estado mínimo.

Para facilitar la comprensión de esta primera argumentación al Estado mínimo, primero vamos a ver una breve presentación general, para luego analizar cada elemento de la explicación por separado. Un Estado mínimo realiza dos funciones fundamentalmente: ejerce el uso de la fuerza en un territorio, y protege los derechos de todos los individuos que viven en él³⁵⁴. Para R. Nozick, la primera función o condición, como él lo llama, es el «elemento monopólico» del Estado, y la segunda, el «elemento redistributivo». Desde las asociaciones de protección mutua que se forman espontáneamente en el estado de naturaleza, la argumentación

págs. 94-122, 121-2.

³⁵³ En la segunda parte del libro se presenta una teoría retributiva para las pertenencias. La propuesta libertaria no considera justificable ningún criterio que luche contra la pobreza, ni apoya nada que guarde relación con la justicia social: «Desde el punto de vista de una teoría retributiva la redistribución es una cuestión verdaderamente seria, que comprende, como es el caso, la violación de los derechos de las personas», cfr. *Ibidem*, pág. 170. Debido a esta posición frente a cualquier criterio de justicia distributiva, esta segunda parte del trabajo de R. Nozick será la más criticada por la teoría política contemporánea, vid. David Miller, "The justification of political authority", en Schmidt, David, (ed.), *Robert Nozick*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, págs. 10-33.

³⁵⁴ Cfr. R. Nozick, *Obra citada*, págs. 117-122.

llegará al Estado ultramínimo que cumple con el elemento monopólico, es decir, tiene el monopolio de facto del uso de la fuerza en un territorio. Y después, al Estado mínimo, que garantiza la seguridad de todos y protege sus derechos; de esta manera, también se satisface la segunda condición. Se explican así dos transiciones, una desde el estado de naturaleza al Estado ultramínimo, y otra de éste, al Estado mínimo.

Una explicación de «mano invisible» que parte de asociaciones de protección mutua nos llevará al Estado ultramínimo que protege a sus clientes³⁵⁵, y lo hace sin violar los derechos de nadie, y a un Estado mínimo que además de proteger a los clientes del Estado ultramínimo, va a proteger a aquellos independientes, que siguen viviendo en el estado de naturaleza, pero se les ha prohibido ejercer su derecho de autoayuda, es decir, su derecho a la ejecución privada de justicia. Por esta prohibición serán compensados, y recibirán una protección costeada por los clientes del Estado ultramínimo, y esto también, sin violar los derechos de nadie, y protegiendo los derechos de todos. Así, el Estado mínimo cumplirá con el «elemento monopólico» y con el «redistributivo». Pero, ¿realmente se puede formar una organización política, de manera casi espontánea, respetando los derechos de todos, y evitando las tradicionales críticas anarquistas al Estado?³⁵⁶ Para los anarquistas, el Estado es

³⁵⁵ «El Estado ultramínimo únicamente ofrece protección y servicios de ejecución a aquellos que compran sus pólizas de protección y aplicación», cfr. *Ibidem*, pág. 39.

³⁵⁶ La crítica anarquista al primer elemento se sortea apartándose en este punto de la tradicional visión weberiana del Estado como asociación que detenta el uso legítimo de la violencia, y siguiendo, en cambio, la teoría de algunos

inmoral, por el monopolio del uso de la fuerza que ejerce, y porque hace pagar a unos por los servicios que van a recibir otros. La propuesta que analizamos va mantener la legitimidad del Estado mínimo, y además va sostener que solventa las críticas anarquistas apoyando cada condición que ejerce dicho Estado, en razones³⁵⁷ que aceptarían los seguidores de una visión anarquista.

R. Nozick indica al comienzo de su trabajo, que la teoría de un estado de naturaleza sirve como ninguna otra a sus propósitos explicativos. Considera que se aprende mucho de esta concepción «aún si ningún Estado real hubiera jamás surgido de esa manera»³⁵⁸. Su teoría política va partir así de

antropólogos, que atenúan esta visión. Para Weber, el Estado es «aquella comunidad humana que en el interior de un determinado territorio -el concepto de "territorio" es esencial a la definición- reclama para sí (con éxito) el monopolio de la coacción física legítima. Porque lo específico de la actualidad es que a las demás asociaciones o personas individuales sólo se les concede el derecho de la coacción física en la medida en que el Estado lo permite. Éste se considera, pues, como fuente única del "derecho" de coacción», cfr. M. Weber, "Sociología del Estado", en Weber, M., *Economía y Sociedad*, Madrid, FCE, 1944, págs. 1047-1117, 1056. También vid. Lawrence Krader "Una teoría antropológica del Estado", en Lawrence, K., *La formación del estado*, Barcelona, Labor, 1972, págs. 25-50, y R. Nozick, "El Estado", en *Obra citada*, cap. V, págs. 94-122, 119-121.

Para el segundo elemento, «el redistributivo», R. Nozick evita las críticas anarquista justificando el pago de protección de unos a otros, no por razones redistributivas, sino a través del principio de compensación, vid. R. Nozick, "Prohibición, compensación y riesgo", en *Obra citada*, cap. IV, págs. 63-93.

³⁵⁷ Visión antropológica del Estado para la primera condición, y principio de compensación, no distributivo para la segunda, vid. supra. nota 356.

³⁵⁸ Vid. R. Nozick, *Obra citada*, pág. 20. En el cap. I de éste trabajo: "¿por qué una teoría del estado de naturaleza?", se dan las razones de la utilidad de una teoría del estado de naturaleza para llegar y explicar el Estado. Indicando también

la teoría del estado de naturaleza de John Locke, es decir, comienza con individuos en algo «suficientemente similar al estado de naturaleza de Locke»³⁵⁹. Incluso considera que, aunque su propuesta no contiene una concepción moral completa que suponga la base de su teoría política, también seguiría en esto a la tradición que parte del pensamiento de Locke³⁶⁰.

En el *Ensayo sobre el gobierno civil*³⁶¹, en las secciones 4-15, ambas inclusive, Locke presentaba su teoría sobre el estado natural del hombre³⁶². Los hombres antes de formar la sociedad política o civil vivían en un estado natural de completa libertad e igualdad, «un estado de completa libertad para ordenar sus actos y para disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor les parezca, dentro de los límites de la ley natural... Es también un estado de igualdad, dentro del cual todo poder y toda jurisdicción son recíprocos» (sec.4). Esta libertad era sólo limitada por la ley natural, que obligaba a todos en la comunidad natural: «El estado natural

como el mejor modelo de estado de naturaleza para llegar al Estado es el que propone el filósofo inglés John Locke.

³⁵⁹ Cfr. *Ibidem*, pág. 21.

³⁶⁰ Al pensamiento de R. Nozick se le considera sucesor del liberalismo clásico del siglo XVII -Locke, Grotius, Pufendorf-; de la tradición anarco-individualista de filósofos del XIX -Lysander Spooner, Benjamín R. Trucker-; de economistas del siglo XX - Ludwig von Mises, F. A. Hayek, Murray Rothbard, David Friedman-; y además del novelista Ayn Rand, vid., *Ibidem*, nota 5, pág. 26, y Paul Jeffrey, "Introduction", en Jeffrey Paul (ed.), *Reading Nozick, Essays on anarchy, state, and utopia*, Oxford, Basil Blackwell, 1982, págs. 1-23, 4-5.

³⁶¹ John Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil* (1690), Barcelona, Aguilar, 1983, [Two treatises on civil government. Second Treatise on Government (An Essay Concerning The True Original, Extent, an End of Civil-Government), 1690].

³⁶² Cfr. *Ibidem*, págs. 25-31 y R. Nozick, *Obra citada*, págs. 23-24.

tiene una ley natural por la que se gobierna, y esa ley obliga a todos. La razón, que coincide con esa ley, enseña a cuantos seres humanos quieren consultarla que, siendo iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones» (sec. 6). Para evitar que la agresión a estos bienes y propiedades se produzca, se pone «en manos de todos los hombres, dentro de ese estado, la ejecución de la ley natural; por eso tiene cualquiera el derecho de castigar a los transgresores de esa ley» (sec. 7), así cualquier hombre puede castigar al culpable de un delito contra la ley natural. En cambio, el derecho de indemnización o reparación, sólo podrá ser solicitado por la persona perjudicada, aunque esto no impida que otros hombres le ayuden en su tarea, «cualquier otra persona a quien eso parezca justo puede, así mismo, juntarse con el perjudicado y ayudarle a exigir al culpable todo cuanto sea necesario para indemnizarle del daño sufrido» (sec. 10).

Una vez que los individuos comienzan a unirse para prestarse ayuda mutua, comenzamos ya a entender la fuerte relación que la teoría del estado de naturaleza de Locke va tener con la propuesta libertaria que estudiamos. Con esta idea nos encontramos con lo más interesante, y también, con las primeras diferencias entre ambas posturas. Locke considera que se pueden realizar ciertos acuerdos o pactos, y continuar viviendo en el estado de naturaleza «porque el estado de naturaleza entre los hombres no se termina por un pacto cualquiera, sino por el único pacto de ponerse todos de acuerdo para entrar a formar una sola comunidad y un solo cuerpo político. Los hombres pueden hacer entre sí otros convenios y pactos, y seguir, a pesar de ello, en el estado de naturaleza» (sec. 14). La propuesta libertaria no difiere de

esta idea, se pueden realizar acuerdos y pactos, y continuar viviendo en un estado de naturaleza, pero sí en como llegar a la sociedad política o civil. Para Locke aquellos que deseen formar parte de la sociedad política deben dar su consentimiento claro y explícito³⁶³. En cambio, la teoría libertaria va llegar al Estado mínimo sin realmente proponérselo, lo que R. Nozick va llamar «explicación de mano invisible»³⁶⁴ del Estado. Esto significa que un proceso racional, que nadie tiene en mente, ni se busca, nos llevará a la formación de un Estado mínimo. R. Nozick llega al Estado mínimo a través de lo que él denomina explicaciones de mano invisible, en esto difiere de las teorías del contrato social, -como la de J. Locke-, que llegan al Estado a través de un pacto o acuerdo específico, aquí se da el consentimiento para entrar en una agencia de protección pero no se busca formar una institución política, así, vemos que se llega al Estado sin proponérselo realmente³⁶⁵.

³⁶³ «En consecuencia, siempre que cierto número de hombres se une en una sociedad renunciando cada uno de ellos al poder de ejecutar la ley natural, cediéndolo a la comunidad, entonces y sólo entonces se constituye una sociedad política o civil» (sec. 89), cfr. J. Locke, *Obra citada*, pág. 69.

³⁶⁴ Vid. supra. nota 352.

³⁶⁵ John Rawls destaca que aunque Nozick hace un uso profuso de la noción de acuerdo, no se trata en absoluto de una teoría social-contractualista, «pues una teoría social-contractualista concibe el contrato original como fundador de un sistema de derecho público definidor y regulador de la autoridad política y vigente para todos y cada uno de los ciudadanos. Tanto la autoridad política como la ciudadanía han de entenderse a través de la concepción del contrato mismo. Al entender el estado como asociación privada, en cambio, la doctrina libertaria rechaza las ideas fundamentales de la teoría contractualista...», cfr. John Rawls, *El liberalismo político*, pág. 301. Vid. también, el trabajo del profesor F. Vallespín Oña, *Las nuevas teorías del*

Una explicación de mano invisible se produce en las dos transiciones que estudiamos, del estado de naturaleza al Estado ultramínimo, y de éste al Estado mínimo³⁶⁶. Como ya hemos indicado, esto significa que se llegará al Estado mínimo sin que ningún individuo o grupo lo tenga en mente, será «un efecto del propio interés y la acción racional de las personas en el estado de naturaleza, tal y como lo concibe Locke»³⁶⁷. Los hombres en el estado de naturaleza deciden formar asociaciones de protección mutua, «todos responderán a la llamada de cualquier miembro en defensa o exigencia de sus derechos»³⁶⁸. En un principio, éstas asociaciones sólo son grupos de individuos que se defienden mutuamente de las agresiones; con el paso del tiempo, éstas asociaciones se profesionalizan, se contratan individuos que prestan la protección, y aparecen empresarios que venden dichos servicios, surge así, un mercado de agencias de protección que compite por tener el mayor número de clientes. Las agencias de protección darán servicios de detención, aprehensión, determinación de la culpa, castigo, compensación, etc.³⁶⁹; una de ellas, irá destacando como la más eficiente a la hora de proteger los intereses de sus clientes, por lo que, los hombres querrán ser sus clientes, y contratar sus servicios de protección, así aparece en ese territorio una agencia de protección dominante que ejercerá de facto el monopolio del

contrato social: Rawls, Nozick, y Buchanan.

³⁶⁶ «De la anarquía, por la presión de agrupaciones espontáneas, asociaciones de protección mutua, división del trabajo, presiones del mercado, economías de escala e interés propio racional, surge algo que se parece mucho a un Estado mínimo o a un grupo de Estados mínimos geográficamente diferentes», cfr. R. Nozick, *Obra citada*, pág. 29.

³⁶⁷ Cfr. *Ibidem*, pág. 121-2.

³⁶⁸ Cfr. *Ibidem*, pág. 25.

³⁶⁹ Cfr. *Ibidem*, pág. 26.

uso de la fuerza³⁷⁰. Todo éste proceso nadie lo había pensado, y además no ha violado los derechos de nadie, ya que la agencia dominante únicamente ofrece protección a aquellos que compran sus pólizas, y no a quién no lo hace. Aquellos que no contratan su protección, los llamados «independientes», seguirán ejerciendo su derecho a la ejecución privada de justicia. Con todo esto, podemos ya hablar de un Estado ultramínimo, que cumple con la primera condición necesaria para ser un Estado, el monopolio de "facto" del uso de la fuerza; cuando esta asociación de protección dominante, que R. Nozick identifica primero con un Estado ultramínimo, cumpla también con cierto elemento «redistributivo», se hablará ya de un Estado mínimo.

Los clientes que viven en el Estado ultramínimo se relacionarán también con independientes, éstos siguen teniendo en sus manos, como hemos dicho, todos sus derechos de ejecución de justicia, ya que no los han transferido a ninguna agencia de protección, siguen viviendo así en el estado de naturaleza³⁷¹. La agencia de protección dominante en un

³⁷⁰ Vid. *Ibidem*, págs. 112-114.

³⁷¹ La posibilidad de la existencia de independientes del Estado también era sostenida por Locke, que consideraba que nadie podía ser obligado a entrar a formar parte de la sociedad civil, pudiendo mantenerse en la libertad del estado de naturaleza: «Siendo, según se ha dicho ya, los hombres libres, iguales e independientes por naturaleza, ninguno de ellos puede ser arrancado de esa situación y sometido al poder político de otros sin que medie su propio consentimiento. Éste se otorga mediante convenio hecho con otros hombres de juntarse e integrarse en una comunidad destinada a permitirles una vida cómoda, segura y pacífica de unos con otros, en el disfrute tranquilo de sus bienes propios, y una salvaguardia mayor contra cualquiera que no pertenezca a esa comunidad. Esto puede llevarlo a cabo cualquiera cantidad de hombres, porque no perjudica a la

territorio o Estado ultramínimo puede considerar que los procesos que sus clientes tienen con algunos independientes comportan muchos riesgos, para evitarlos pueden prohibir a los independientes que ejerzan su derecho a la autoayuda cuando observen que el procedimiento de ejecución de justicia es poco fiable o injusto. Esto supone limitar los derechos de ejecución de justicia privada que aun tienen los independientes, debido a ello se les debe compensar³⁷². Y el pago de ésta indemnización le corresponde hacerlo a aquellos que se benefician de la prohibición; así, los clientes del Estado ultramínimo deben compensar a los perjudicados por la prohibición, pagando por su protección y seguridad. Cuando se llega a esta situación, la agencia de protección dominante en un territorio se la identifica con un Estado mínimo, ya cumple con las dos condiciones que tal formación debe satisfacer: el elemento monopólico y el redistributivo³⁷³.

Con todos los elementos hasta aquí desarrollados, R. Nozick considera haber cumplido con la tarea de explicar como surge el Estado a partir del estado de naturaleza sin que los derechos de nadie sean violados. «Las objeciones morales que

libertad de los demás, que siguen estando, como lo estaban hasta entonces, en la libertad del estado de Naturaleza»(sec. 95), cfr. en J. Locke, *Obra citada*, pág. 74, y R. Nozick, "los independientes y la agencia de protección dominante" en *Obra citada*, págs. 63-65.

³⁷² El «principio de compensación» propuesto por R. Nozick establece que «aquellos que se encuentran en desventaja al serles prohibido realizar acciones que únicamente podrían dañar a otros, tienen que ser indemnizados por esas desventajas que les son impuestas para dar seguridad a los demás», «el cual exige que aquellos que establecen una prohibición de actividades riesgosas indemnicen a los que sufran desventaja al haberseles prohibido dichas actividades riesgosas», cfr. *Ibidem*, págs. 89 y 93, respectivamente.

³⁷³ Vid. *Ibidem*, pág. 117-121.

el anarquista individualista dirige al Estado mínimo quedan superadas. Éste no es una imposición injusta de un monopolio. El monopolio de facto crece por un proceso de mano invisible y a través de medios moralmente permitidos, sin que los derechos de nadie sean violados y sin que se reclamen ciertos derechos que otros poseen. Requerir que los clientes del monopolio de facto paguen por la protección de aquellos a quienes prohíben la autoayuda en contra de ellos, lejos de ser inmoral es moralmente requerido por el principio de compensación»³⁷⁴.

2. El marco libertario para las utopías.

La segunda argumentación al Estado mínimo es más breve, y de menor complejidad que la primera. Independiente del argumento de la primera y segunda parte de *Anarquía, Estado, y Utopía*, refuerza también el apoyo que la teoría hace al Estado mínimo. «En la Tercera Parte, sostenemos que la conclusión de la Segunda Parte no es del todo infeliz (sostiene en ella que ningún Estado más poderoso o extenso que el Estado mínimo es legítimo o justificable); que, además de ser el único correcto, el Estado mínimo no deja de ser sugestivo»³⁷⁵. Pero, ¿cómo considerar al Estado mínimo como atractivo?, ¿y si fuera el que mejor realizará las aspiraciones utópicas de numerosos soñadores y visionarios? La segunda argumentación al Estado mínimo se lo pregunta al comienzo de su explicación: ¿no es el Estado mínimo, el marco para la utopía, una visión sugestiva? R. Nozick va configurar un marco libertario o estructura

³⁷⁴ Cfr. *Ibidem*, pág. 118.

³⁷⁵ Al final del capítulo III en el apartado: "las restricciones morales y el Estado", R. Nozick indica lo que va hacer en el resto de capítulos que quedan de la primera parte, así como lo que va hacer y defender en la segunda y tercera parte del libro, cfr. *Ibidem*, pág. 62.

libertaria que contiene las diferentes visiones utópicas en las que los hombres desearían vivir, ese marco puede ser identificado con un Estado mínimo, así llegamos al mismo resultado desarrollando otros elementos.

Lo primero que debemos destacar en ésta segunda argumentación al Estado mínimo, como también lo estuvo en la primera, es la presencia central que tiene el principio de la libertad. Para una visión libertaria, la sociedad está en un segundo plano; es el individuo, con sus proyectos de vida y sus derechos, quien debe estructurar y marcar todas las propuestas. Ya vimos como en la primera argumentación al Estado mínimo llegábamos por medio de una explicación de mano invisible, porque así lo requería el interés y la racionalidad del individuo, no aparecieron nunca en la explicación intereses de otro tipo; se debían garantizar los derechos del cliente reduciéndose en todo lo posible las funciones del Estado, ya que éste siempre acaba limitando su libertad. En esta segunda explicación al Estado mínimo, el principio de la libertad esta aún más presente. El individuo va elegir cómo vivir, con quién, que principios y valores perseguir, nada debe limitar sus posibilidades de elección, y el Estado parece que siempre acaba haciéndolo; pero ¿qué ocurre si ayuda a realizar las diferentes visiones utópicas que imaginan los individuos? ¿no es entonces el Estado mínimo, el marco³⁷⁶ para la utopía, una visión sugestiva?

³⁷⁶ Como ya indicamos, supra. n. 360, la propuesta de R. Nozick guarda relación entre otras con la concepción del economista F. A. Hayek. Éste en el Prefacio del volumen III de *Derecho, Legislación y Libertad* advierte que problemas de salud y tiempo hacen que su teoría no asimile totalmente todos los argumentos que R. Nozick defiende en *Anarquismo, Estado y Utopía*. Aún así considera que las sociedades

Nos encontramos con una argumentación que primero presenta el mejor de todos los mundos posibles (modelo), y después intenta traerlo al mundo real (marco). Cada persona va a tener la posibilidad de imaginar el mejor de los mundos en el que desearía vivir. Va a decidir los valores y principios que lo rigen y las personas que vivirán en él, siempre que también éstas personas puedan hacer lo mismo. De esta forma, se irán formando mundos diferentes, sus habitantes gozarán de la libertad de vivir en ellos el tiempo que deseen, o de irse y formar otro diferente, con otros principios y otras personas. En todo éste proceso, algunos de éstos mundos se van haciendo estables, sus habitantes van a querer vivir y permanecer toda su vida en él. R. Nozick va a intentar sin demasiado éxito aclarar un poco las cosas, y va a llamar «al mundo que todos los habitantes racionales pueden dejar por cualquier otro mundo que puedan imaginar, asociación; y Berlín oriental, al mundo en que a algunos habitantes racionales no les es permitido emigrar a algunas de las asociaciones que pueden imaginar»³⁷⁷, así se va a empezar a hablar de asociaciones estables.

avanzadas precisan de un gobierno más que mínimo, siempre que el poder coactivo del Estado sea de alguna manera limitado por la sociedad libre. La publicación del tercer volumen de *Derecho, Legislación y Libertad* es posterior en unos años al trabajo de R. Nozick, -se publica en 1976-, en éste volumen al Estado también se le relaciona con un cierto tipo de marco: «El gobierno debe, por un lado, crear un marco adecuado dentro del cual individuos y grupos puedan perseguir como juzguen más conveniente sus propios objetivos», cfr. F. A. Hayek, *Derecho, Legislación, y Libertad, el orden político de una sociedad libre*, vol. III, Madrid, Unión Editorial, 1982, pág. 247, (1ª edic. en inglés 1976).

³⁷⁷ Cfr. R. Nozick, *Obra citada*, pág. 289.

Con todo esto, aparece un mercado competitivo entre las diferentes asociaciones estables, sus habitantes evaluarán en que asociación les conviene más vivir, y aquella que le reporte más beneficios será la elegida. Una vez que se configura el modelo del mejor de todos los mundos posibles, se intenta traer al mundo real:

“En nuestro mundo real, lo que corresponde al modelo de mundos posibles es una amplia y diversa clase de comunidades en las cuales las personas pueden entrar si son admitidas, partir si lo desean, moldearla de conformidad con sus deseos; una sociedad en la que se puede ensayar, se pueden vivir estilos de vida diferentes y diversas concepciones del bien se pueden seguir individual o conjuntamente. Los detalles y algunas de las virtudes de tales arreglos, que nosotros llamaremos el marco...”³⁷⁸

Por tanto, cuando el modelo de mundos posibles se aplica al mundo real, la teoría acuerda conformar un marco que va a contener las diferentes comunidades³⁷⁹ en las que los hombres

³⁷⁸ Cfr. *Ibídem*, pág. 295.

³⁷⁹ Resulta muy interesante la utilización de los conceptos sociales de asociación y comunidad en ésta argumentación al Estado mínimo. Cuando se describe el modelo son asociaciones donde el hombre va a elegir vivir, y, en cambio, cuando el modelo se trae al mundo real, y se forma el marco, nos encontramos con diferentes comunidades. Esta argumentación guarda relación, como ahora veremos, con la definición que de ambos conceptos se da en el trabajo clásico de la materia de Ferdinand Tönnies: «La relación misma, así como la asociación resultante, se concibe aquí bien como vida orgánica y real - característica que es esencial en la Gemeinschaft (comunidad) -, bien como estructura imaginaria y mecánica -es decir, concepto de Gesellschaft (sociedad o asociación)-», cfr. Ferdinand Tönnies, *Comunidad y Asociación*, Barcelona,

desearían vivir. Las personas somos diferentes y muy complejas³⁸⁰, por ello, no todas vamos a querer vivir en el mismo tipo de comunidad ideal. Se van a producir así, comunidades que persiguen diferentes principios y valores, con habitantes que comparten en cada una de ellas, similares concepciones sobre la vida buena, y deciden libre y voluntariamente vivir en esa comunidad ideal. La utopía que se promueve consiste entonces en un marco para las diferentes utopías: «un lugar donde las personas están en libertad de unirse voluntariamente para perseguir y tratar de realizar su propia concepción de la vida buena en la comunidad ideal, pero donde ninguno puede imponer su propia visión utópica sobre los demás»³⁸¹. Una concepción utópica con una doble naturaleza, el marco de la utopía y las comunidades particulares que se dan dentro de dicho marco.

El marco será libertario y de *laissez-faire*, pero las comunidades que viven en él, no tienen porque serlo, pueden decidir vivir según otras restricciones, que no aceptarían si fueran impuestas y aplicadas por el Estado, pero que sí lo

Península, 1979, pág. 27, (de la octava edición alemana de 1935). R. Nozick utiliza para el modelo, -situación imaginaria-, el concepto de asociación, y cuando éste modelo teórico se trae al mundo real, -por lo tanto, realidad-, utiliza el concepto de comunidad. Vid. infra. 3.4.II: "La Comunidad como elemento de la identidad moderna" en concreto las definiciones de Comunidad y Sociedad de Ferdinand Tönnies y Max Weber, incluidas en este apartado.

³⁸⁰ Para establecer la concepción utópica que defiende la propuesta: un marco libertario y comunidades particulares dentro de él, se utilizan, como ejemplo, según R. Nozick tres rutas teóricas que se respaldan mutuamente: 1ª ruta, «las personas son diferentes», 2ª ruta, «hay poca razón para creer que un sistema único de trueques logrará aceptación universal», y 3ª ruta, «las personas son complejas», vid. R. Nozick, *Obra citada*, págs. 298-305.

hacen al ser acordadas libremente por los habitantes de cada comunidad particular. El marco libertario dejará completa libertad para la experimentación de nuevas comunidades. Sus funciones serán mínimas, como la resolución de conflictos entre comunidades, o la aplicación por ejemplo del derecho de un individuo de abandonar una comunidad. Aunque no se establecen por anticipado todos los detalles del marco, todas las comunidades utópicas estarán de acuerdo en que su estructura sea libertaria y de laissez-faire, ya que así la posibilidad de intromisión en el funcionamiento de las distintas comunidades será mínima. Éste marco libertario nos recuerda las funciones que la agencia de protección dominante o Estado mínimo tenían en la anterior argumentación; hemos llegado así al Estado mínimo desde otra dirección, que además va a considerarlo como una formación sugerente, y la única correcta.

Todavía nos quedan por destacar brevemente dos ideas fundamentales para tener una visión completa de la teoría libertaria que defiende R. Nozick en *Anarquía, Estado, y Utopía*: las restricciones libertarias y la teoría retributiva. La primera, las restricciones libertarias a la acción, la veremos a continuación en la exposición de la concepción de la persona como cliente, pero no la teoría retributiva de las pertenencias. La teoría pretende que las posesiones³⁸² de los

³⁸¹ Cfr. *Ibidem*, pág. 300.

³⁸² La teoría retributiva utiliza el término de pertenencias en lugar del de propiedad. En sintonía con la tradición política anarquista también se utiliza el término de posesión, que esta corriente prefiere al de propiedad que identifican con una forma de robo. No nos detendremos en estas ideas vitales para la tradición filosófica anarquista, vid. Pierre-Joseph Proudhon, *¿Qué es la Propiedad?*, Barcelona, Ediciones Jucar, 1984.

individuos lo sean de manera justa, y para ello, se defiende la aplicación de los tres principios que conforman la teoría retributiva: 1. El principio de justicia en la adquisición, 2. El principio de justicia en la trasmisión, y, 3. El principio de rectificación de las violaciones de los dos primeros principios³⁸³. La afirmación de esta teoría supone considerar como injusta cualquier concepción de justicia redistributiva, y contribuye también a justificar sólo como legítimo a un Estado mínimo³⁸⁴.

II. La concepción de la persona como cliente.

Como ya establecimos en la introducción de este modelo, después de presentar los elementos fundamentales de la teoría política de R. Nozick, y para después conformar mejor el modelo de ciudadanía libertaria, debemos analizar también, el papel y las características que la propuesta libertaria concede a la persona. Lo primero que debemos destacar es que vamos a encontrarnos con dos concepciones de la persona en este trabajo, la concepción moral y la política. La concepción

³⁸³ La teoría de justicia de las pertenencias considera que las posesiones de una persona son justas si tiene derecho a ellas por los principios de justicia en la adquisición, en la transferencia, y en la rectificación. Si todas las pertenencias de la persona son justas, entonces el conjunto total (la distribución total) de las pertenencias también es justo, cfr. R. Nozick, *Obra citada*, págs. 154-56.

³⁸⁴ Nozick analiza como para muchos filósofos -entre ellos, Rawls- se podría justificar un Estado más extenso, porque es necesario o el mejor instrumento para lograr la justicia social. Para el libertarismo cualquier redistribución de la riqueza viola los derechos naturales de las personas, fundamentalmente su libertad y propiedad. Sólo la distribución resultante de la aplicación de los tres principios de la justicia retributiva es correcto y justo, vid. R. Nozick, "La justicia distributiva", en *Ibidem*, cáp.

moral va ser més completa e important que la política; en cierto modo, la explicación de esta diferencia es obvia, ya que esta teoría sólo legitima una organización mínima estatal, que por lo tanto, no necesita una concepción política de persona con demasiados elementos y características. Las características morales de las personas son: la sensibilidad y autoconciencia, la racionalidad, el libre albedrío, y la capacidad de regular y guiar la vida de conformidad con alguna concepción general que decida la persona aceptar³⁸⁵. Por el contrario, sólo se otorga una característica política a la concepción de persona aquí analizada, la de ser cliente de la asociación dominante o Estado mínimo. Veamos cada una de estas concepciones más detenidamente.

En principio, debemos indicar que la base teórica de la concepción moral de persona de *Anarquía, Estado, y Utopía* es doble, primero y principalmente se sigue «la respetable tradición de Locke»³⁸⁶, y en segundo lugar, la propuesta moral de persona que Immanuel Kant hace en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Para Locke los hombres son libres, iguales e independientes por naturaleza. De estas tres propiedades la libertad³⁸⁷ es la más importante para una

VII, págs. 153-227.

³⁸⁵ Cfr. *Ibidem*, págs. 59-60.

³⁸⁶ Cfr. *Ibidem*, pág. 22.

³⁸⁷ El nulo contenido político que la persona va tener en esta teoría hace también que la libertad aquí defendida siga, como ya hemos indicado, la tradición filosófica que parte de John Locke, tradición que defiende las libertades de los modernos frente a las libertades de los antiguos, o la libertad negativa frente a la positiva. Estas ideas son desarrolladas por B. Constant y I. Berlin, respectivamente. Vid. supra. nota 323. Partiendo de la tesis de Constant, Berlin atribuye el concepto de libertad negativa a las libertades de los modernos, y de libertad positiva a las libertades de los

concepción libertaria; la posibilidad de que el hombre potencie y desarrolle su libertad es el objetivo prioritario de la propuesta social y política que estamos estudiando; además, la teoría libertaria intenta evitar que esta libertad pueda ser limitada, tanto por la acción de otras personas, como por la intromisión del Estado en la vida, libertad y propiedades de estas personas. Según Locke, «La libertad del hombre sometido a un poder civil consiste en disponer de una regla fija para acomodar a ella su vida, que esa regla sea común a cuantos forman parte de esa sociedad, y que haya sido dictada por el poder legislativo que en ella rige. Es decir, la facultad de seguir mi propia voluntad en todo aquello que no está determinado por esa regla; de no estar sometido a la voluntad inconstante, insegura, desconocida y arbitraria de otro hombre, tal y como la libertad de Naturaleza consiste en no vivir sometido a traba alguna fuera de la ley Natural»³⁸⁸. Así la libertad es la más importante propiedad de la naturaleza del hombre, de ella va depender que el hombre pueda desarrollar sus capacidades, virtudes, etc.³⁸⁹, en definitiva aquello que lo caracteriza como hombre. Para que esto se produzca R. Nozick considera que las intromisiones externas a esa libertad deben ser mínimas, así los derechos naturales del individuo deben limitar la acción de los otros, aparecen así

antiguos, vid. Isaiah Berlin, "Dos conceptos de libertad", en Berlin, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, págs. 187-243, (1ªedic. en inglés 1969).

³⁸⁸ Cfr. John Locke, *Obra citada*, seccs. 21 y 95, págs. 36 y 74, respectivamente.

³⁸⁹ «Creyendo con Tocqueville que sólo siendo libres llegarán las personas a desarrollar y a ejercer las virtudes, capacidades, responsabilidades y juicios propios de los hombres libres, que ser libre propicia tal desarrollo y que las personas actuales no están tan cerca de hundirse en la corrupción como para constituir una excepción en esto», cfr. R. Nozick, *Obra citada*, pág. 314.

restricciones a nuestras acciones: «los derechos de los demás determinan las restricciones de nuestras acciones»³⁹⁰. Estas restricciones indirectas a la acción tendrán como base la concepción moral kantiana de persona: «el hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no sólo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad; debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre al mismo tiempo como fin»³⁹¹.

Los individuos son inviolables no pueden ser usados o utilizados de ninguna manera; toda acción o transición en la propuesta que estudiamos tendrá siempre como restricción indirecta o libertaria la no violación de los derechos de las personas. Los individuos son fines en sí mismos, y no simplemente medios que pueden usarse sin su consentimiento, para alcanzar otros fines. Nadie puede servirse de un ser racional, ni siquiera el Estado puede utilizar a una persona como medio para alcanzar cualquier fin por muy importante que éste pueda ser. Esta noción moral de persona, es presentada por I. Kant, en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres, como ley práctica universal o imperativo categórico para todas nuestras acciones, y reza como sigue: «obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio»³⁹².

³⁹⁰ Cfr. *Ibidem*, pág. 41.

³⁹¹ Cfr. Inmanuel Kant, *Obra citada*, pág. 44. Vid. también supra. nota 352.

³⁹² «Los seres racionales se llaman *personas* porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio, y, por tanto, limita en ese sentido todo capricho (y es un objeto

Una vez explicada la base moral de la concepción, Nozick enumera las características morales de las personas, en virtud de las cuales toda acción va ser limitada. Los individuos son sensibles y autoconscientes, agentes morales y racionales, además de estar en posesión del libre albedrío. En definitiva R. Nozick nos presenta una persona con los rasgos de racionalidad, libre albedrío y acción moral. A estas tres características añade además «la capacidad de regular y guiar su vida de conformidad con alguna concepción general que decida aceptar»³⁹³, esta concepción general delimita los fines que a lo largo de su vida van a perseguir los hombres, y es considerada por la teoría libertaria como una concepción muy apropiada para el tipo de personas que realmente somos.

del respeto). Estos no son, pues, meros fines subjetivos, cuya existencia, como efecto de nuestra acción, tiene un valor para nosotros, sino que son *fines objetivos*, esto es, cosas cuya existencia es en sí misma un fin, y un fin tal, que en su lugar no puede ponerse ningún otro fin para el cual debieran ellas servir de medios, porque sin esto no hubiera posibilidad de hallar en parte alguna nada *con valor absoluto*; mas si todo valor fuere condicionado y, por tanto, contingente, no podría encontrarse para la razón ningún principio práctico supremo. Si, pues, ha de haber un principio práctico supremo y un imperativo categórico con respecto a la voluntad humana, habrá de ser tal, que por la representación de lo que es fin para todos necesariamente, porque es fin en *sí mismo*, constituya un principio *objetivo* de la voluntad y, por lo tanto, pueda servir de ley práctica universal. El fundamento de este principio es: *la naturaleza racional existe como fin en sí mismo...* El imperativo práctico será, pues, como sigue: *obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio*», cfr. *Ibídem*, págs. 44-5, y R. Nozick, "Las restricciones morales y el Estado", *Obra citada*, págs. 39-62, 44.

³⁹³ Cfr. *Ibídem*, págs. 59-60.

Después de la concepción moral de persona, debería delimitarse una concepción política que se basará en ella. Pero no vamos a encontrar ningún rasgo o característica política, sólo la posibilidad de ser cliente del Estado mínimo. Todas las características morales descritas anteriormente: racionalidad, moralidad, libre albedrío, son propias de una concepción individualista del ser humano, acorde con la visión política anarquista defendida. Pero ¿por qué no incluir algún aspecto político en la persona dentro de esa concepción general que va guiar la vida de cada uno de nosotros? La propuesta libertaria considera que si el individuo lo hace de manera privada es algo que no va impedir ni el Estado mínimo, ni el marco o estructura libertaria, pero que no puede provenir de ninguna de estas estructuras políticas, si lo hicieran se produciría la consiguiente violación de los derechos de esas personas; pero, como sabemos, es en el ámbito político, y no en el privado, donde la persona puede desarrollar realmente su condición de ciudadano.

En la propuesta libertaria, los conceptos de persona, individuo, cliente, independiente aparecen constantemente, pero no así el concepto de ciudadano. La propuesta libertaria se sirve como ya hemos visto fundamentalmente de las tesis lockeanas, no sólo para la noción moral de persona, sino también para llegar a un Estado mínimo que garantizará la seguridad de todos sus clientes y que permitirá, además, la existencia de personas que se mantienen fuera del Estado mínimo, en estado de naturaleza: los independientes. Si en lugar de utilizar a Kant sólo como base para las restricciones indirectas a la acción, se utilizara también para llegar al Estado, evidentemente tendríamos otro tipo de formación

política y una noción de persona también con características políticas. En la *Metafísica de las costumbres*, nos encontramos que las propiedades naturales del hombre, recogidas del estado de naturaleza de Locke, la libertad, la igualdad y la independencia son ahora atributos jurídicos inseparables de la esencia de un ciudadano: «la libertad legal de no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento; la igualdad civil, es decir, no reconocer ningún superior en el pueblo, sólo a aquel al que tiene la capacidad moral de obligar jurídicamente del mismo modo que éste puede obligarle a él; en tercer lugar, el atributo de la independencia civil, es decir, de no agradecer la propia existencia y conservación al arbitrio de otro en el pueblo, sino a sus propios derechos y facultades como miembro de la comunidad, por consiguiente, la personalidad civil que consiste en no poder ser representado por ningún otro en los asuntos jurídicos»³⁹⁴. Además de la conversión de estas propiedades naturales del hombre en atributos jurídicos del ciudadano, existe otra importante diferencia, para Kant es necesario obligar al hombre a entrar en un estado jurídico, no nos vamos a encontrar, por lo tanto, con los llamados independientes³⁹⁵. Como vemos, el objetivo que R. Nozick se

³⁹⁴ Cfr. Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989, (1ª edic. 1797), págs. 143-4. Podemos destacar también otra diferencia interesante, aunque no se explicita por parte de R. Nozick. En el último capítulo de *Anarquismo, Estado, y Utopía* se describen dos mecanismos para poder llegar a la mejor sociedad, el mecanismo de diseño propio de una postura estrictamente racionalista, donde podríamos incluir a Kant, y el mecanismo de filtro, más propio de una postura liberal, como las defendidas por Hayek, vid. R. Nozick, "Mecanismos de diseño y mecanismos de filtro", en *Obra citada*, págs. 300-5.

³⁹⁵ R. Nozick advierte de esta diferencia entre Locke y Kant respecto a la posibilidad de que las personas puedan

propone en su trabajo: la legitimación de un Estado mínimo que no viole los derechos de nadie, se logra sí utiliza como base la teoría del estado de naturaleza de Locke, y, no sí se sirve totalmente del sistema de la libertad de I. Kant³⁹⁶.

De todas las posibilidades que el individuo tiene en la propuesta libertaria que estamos estudiando, la noción de cliente es la más acorde con todos los rasgos y características que venimos desgranando. Las personas van a elegir ser clientes de una asociación o agencia concreta de protección; van a elegir vivir en una concreta comunidad ideal; van a trazar libremente que tipo de concepción general perseguirán a lo largo de su vida. Todos son derechos, no hay obligaciones en esta propuesta, y desde luego, no existe ningún deber social, ni político, ya que sí los hubiera lesionarían los derechos del hombre; y la protección de estos derechos son realmente la base y el principio de esta teoría libertaria: «El hombre tiene derechos». No albergamos ninguna duda, para esta teoría nada crea un compromiso social o político en la persona-cliente, pero aún así, podemos abundar en esta idea con la transcripción del siguiente párrafo: «el hecho de que seamos parcialmente "productos sociales" en el sentido de que nos beneficiamos de normas y formas actuales creadas por las acciones multitudinarias de una larga cadena de personas hace tiempo olvidadas, formas que incluyen instituciones, maneras de hacer las cosas y lenguaje, no crea

mantenerse ajenas al Estado, y seguir viviendo en el estado de naturaleza, cfr. *Ibidem*, n. 1, pág. 63.

³⁹⁶ El sistema de la libertad kantiano se presenta fundamentalmente en los siguientes trabajos: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, *Crítica de la razón práctica*, y *La metafísica de las costumbres*.

en nosotros una deuda pública que la sociedad presente pueda cobrarnos y usarla como quiera»³⁹⁷.

III. El modelo de ciudadanía libertaria.

Antes de continuar con nuestra configuración debemos aclarar unas cuantas cosas. Lo primero, que estamos analizando una teoría que, en definitiva, propone pocas ideas fundamentales, que no siempre son relacionadas entre sí, y, que además, cuando estas ideas son desarrolladas, se utilizan mecanismos teóricos demasiado complejos y abstractos, que no siempre son necesarios para el resultado final. Estamos ante una propuesta con varios elementos importantes no siempre al mismo nivel, es individualista, anarquista, y de alguna manera también capitalista, ya que así va ser entendido el libertarismo³⁹⁸. Se desea garantizar fundamental y principalmente los derechos del hombre, para lograrlo, como ya hemos estudiado, se limita toda acción a través de las llamadas restricciones morales, y también por ello, sólo va ser legítimo un Estado mínimo.

Hasta aquí no vemos ningún problema. Configuraciones de modelos políticos mínimos son abundantes en la teoría política de carácter liberal. Las funciones que estos Estados gendarmes cumplen, aunque escasas, acaban generando en las personas que viven dentro de sus fronteras ciertos compromisos sociales y políticos que acaban configurando un modelo de ciudadanía. Pero en la configuración política que estamos estudiando, esto

³⁹⁷ Cfr. R. Nozick, *Obra citada*, pág. 101.

³⁹⁸ El prof. F. Vallespín presenta al "libertarianism" como una propuesta anarco-capitalista, vid. F. Vallespín, *Obra citada*.

no se produce; las personas que voluntariamente deciden vivir en ella, van a ser sólo sus clientes, por lo tanto, como tales, sólo nos encontraremos con compromisos y acuerdos de tipo económico, que aunque tienen su propia idiosincrasia, van a configurar una ciudadanía pobre en cualquier elemento y característica que no sea de carácter racional, voluntario, privado o individual, vamos a tener un ciudadano que sólo tiene una relación interesada con el Estado. Las personas van a contratar los servicios de protección de un Estado, convirtiéndose así sólo en sus clientes, incluso esta teoría libertaria va permitir permanecer ajeno a dicha formación política como independiente.

Como ya establecimos, los rasgos de racionalidad, libre albedrío, y acción moral caracterizarán moralmente al individuo. No apareciendo, por otra parte, ningún rasgo social o político que pudiéramos ahora utilizar para conformar una ciudadanía libertaria con un mínimo de contenido político. Las personas diferentes y complejas, van a perseguir una concepción general de vida en la que la voluntad o imposición del Estado no aparecerá, y que podrá contener características de cualquier tipo, incluso políticas. Así el Estado, por esta y otras razones, desempeñará mínimas funciones, y la persona sólo tendrá una relación clientelar con él, que podrá siempre romper cuando no sea rentable a sus intereses. Este tipo de relación entre el Estado y sus clientes, es considerada como la mejor y única forma de proteger los derechos de las personas; y la protección de estos derechos es la base y principio de esta teoría libertaria.

Así, desde la máxima, «el hombre tiene derechos», se configura el modelo de ciudadanía libertaria. Los hombres

libres e iguales tienen que vivir en unas condiciones políticas que permitan sobre todo desarrollar y potenciar esa libertad, que es la esencia de toda persona. Por ello, el Estado va ser mínimo; toda acción será limitada por las llamadas restricciones libertarias; las pertenencias de las personas se deberán a principios retributivos, y no distributivos; y, las personas sólo serán clientes del Estado. Así:

Las personas libres e inviolables se convierten en clientes de una agencia de protección o Estado mínimo, que protege sus derechos individuales y pertenencias.

Sinopsis del modelo 3.2: La ciudadanía libertaria.

Definición

Las personas libres e inviolables se convierten en clientes de una agencia de protección o Estado mínimo que protege sus derechos individuales y pertenencias.

Características

- La libertad individual y los derechos que todos tenemos se garantizan si sólo somos clientes del Estado mínimo.
- El estado de naturaleza nunca se abandona plenamente, siempre se puede romper el contrato de asociación política. Existencia de independientes del Estado mínimo.
- Los individuos son fines, no simplemente medios, no pueden ser sacrificados o usados sin su consentimiento para alcanzar cualquier objetivo final.

-Los rasgos de racionalidad, acción moral y libre albedrío que poseen las personas llevarán a la legitimación de un Estado mínimo, y, a la limitación de todas las acciones individuales y políticas.

-Las pertenencias de las personas de deben a la aplicación de los tres principios de la justicia retributiva.

-Personas diferentes y complejas que eligen voluntaria e individualmente seguir a lo largo de sus vidas una concepción general concreta (una comunidad ideal).

-No reconocimiento de capital social acumulado que genere en las personas a nivel social o público ciertos compromisos con el Estado mínimo.

-Los elementos de la teoría libertaria llevan a la configuración de una visión utópica de la realidad.

Condiciones

Estructura política federal.

Estado mínimo

Sociedad anarco-capitalista.

3.3. CIUDADANÍA REPUBLICANA.

El tercer modelo de ciudadanía contemporánea es el republicano. Como hemos analizado, el pensamiento político republicano proviene de una larga tradición que parte de la antigüedad griega y romana, y llega hasta nuestros días. Frente a los otros modelos estudiados en este capítulo, cuando al ciudadano se le añade el atributo de republicano, la faceta política, el ámbito público-político del hombre va a ser básico para su desarrollo como persona. Por ello, el modelo de ciudadanía republicana para un estudioso de lo político será

siempre más interesante, más rico en contenidos e ideales, que ningún otro de los modelos que estamos configurando.

Antes de iniciar el modelo contemporáneo de ciudadanía republicana nos parece interesante destacar algunas ideas relacionadas, sobre todo, con la forma republicana de entender la política. Ya que haciendo esta aclaración entenderemos mejor el lugar privilegiado que para la teoría política ha tenido y tiene este modelo clásico. Lo primero a destacar es el ideal que la República, la forma de gobierno mixta, ha supuesto para la filosofía política, así como la importancia que por ello han tenido ciudades como Esparta, Roma, o Venecia. En segundo lugar, la trascendencia que en este modelo siempre tienen los ciudadanos, además de ser el elemento material imprescindible de toda República, su papel en la misma será activo, el ciudadano se preocupará y participará en el gobierno de sus ciudades, y lo más importante, esto será para él un honor, uno de los elementos necesarios para gozar de una vida buena. En tercer lugar, en los modelos republicanos se considera aún posible que la política y la ética sigan de algún modo unidas como ocurría en las formaciones políticas de la antigüedad³⁹⁹. En cuarto lugar, para constituir este modelo político, la educación cívica del hombre deberá cobrar un mayor ímpetu, se potenciará así la faceta política del hombre, los compromisos con su comunidad política, en mayor o igual medida que sus intereses privados.

³⁹⁹ Vid. Jürgen Habermas, "la doctrina clásica de la política en su relación con la filosofía social", en Habermas, J., *Teoría y praxis*, 1990, págs. 49-86. Se analiza el cambio en la relación de política y ética cuando la filosofía moderna sustituye a la clásica, o, lo que es lo mismo, cuando la filosofía práctica clásica se transforma en filosofía social moderna.

Y, en quinto lugar, para finalizar, vemos también como en momentos de corrupción política, de crisis económicas y sociales, y de pérdida de valores, se vuelve la vista a formas políticas republicanas, que revitalicen de algún modo los asuntos públicos. En la actualidad las posturas republicanas solicitan, entre otras cosas, una mayor potenciación de la participación política ciudadana en la democracia y sus decisiones, y una vuelta a la reconstrucción de una ciudadanía más comprometida y preocupada por lo común.

Ya hemos dicho, como en la historia política de Occidente, en momentos de crisis o de grandes cambios políticos, algunos de nuestros más importantes pensadores reivindicaron una forma de gobierno republicana, y con ella, un ciudadano más comprometido políticamente. Uno de los primeros en hacer esto, fue el filósofo más importante que ha dado la cultura antigua: Aristóteles. Frente a la crisis de la democracia ateniense del siglo IV a.C., Aristóteles va a preferir la politeia, una forma de gobierno mixto, -mezcla de oligarquía y democracia-⁴⁰⁰, y, también, va a reivindicar la vida activa, -eminentemente política para un griego-, junto a la forma de vida suprema, la llamada vida contemplativa⁴⁰¹. Al igual que Aristóteles, como ya hemos visto en el capítulo anterior, los miembros del llamado humanismo cívico, reivindicarán el *vivere civile*, cuando las comunas caen bajo el gobierno de los signori -siglo XIV-. Maquiavelo, pensador eminentemente relacionado con el humanismo cívico, preferirá al principado la forma republicana de gobierno, y, estudiará, como sabemos, la república romana para así poder aprender de

⁴⁰⁰ Cfr. Aristóteles, *Política*, IV 8, 3, 1293b, pág. 240.

⁴⁰¹ Vid. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, I 5, 1095b, págs. 15-17.

sus virtudes públicas⁴⁰². La lista de autores clásicos que reivindicaban una forma de gobierno republicana, y una mayor presencia del ciudadano en las decisiones políticas podríamos alargarla mucho más, pero antes de comenzar con el modelo contemporáneo, no podemos dejar de destacar, como en el momento de las revoluciones liberales: Rousseau y Kant en el continente, y, los federalistas, en Norteamérica, apostaron por la República como forma de gobierno, es decir, por el gobierno de las leyes, y no de los hombres -«los hombres de la Revolución, que se jactaban de fundar repúblicas, es decir, gobiernos de leyes y no de hombres»⁴⁰³-, y como también, en este momento, aparecen por primera vez en las constituciones liberales los derechos y deberes fundamentales de los ciudadanos.

En la actualidad nos encontramos con un importante grupo de pensadores de tendencia republicana⁴⁰⁴; procedentes de las

⁴⁰² Vid. J.G.A. Pocock, *El momento maquiavélico*, [versión castellana], para la vita activa y el vivere civile, págs. 133-168, y para el pensamiento republicano florentino, págs. 169-406.

⁴⁰³ Cfr. H. Arendt, *Sobre la Revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pág. 188, (1ª edic. inglesa en 1963). Vid., también, su trabajo, *De la historia a la acción*, en el que describe como los federalistas leyendo a griegos y romanos decidieron llamar república al gobierno que deseaban producir, y utilizaron como modelos de hombre, al ciudadano de la polis ateniense y de la res publica romana, cfr. H. Arendt, *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, págs. 162-166.

⁴⁰⁴ El profesor Feliz Ovejero Lucas establece que en consonancia con los modelos clásicos republicanos, -Grecia clásica, repúblicas italianas, revoluciones liberales-, existen hoy tres líneas de trabajo del republicanismo moderno: «1. La reflexión normativa acerca de los conceptos fundamentales, y de los fundamentos éticos y de racionalidad de la democracia republicana, 2. Las propuestas constitucionales y técnicas que doten a los principios

diferentes disciplinas sociales, podemos citar a algunos de los más importantes, como la filósofa política Hannah Arendt, o, el teórico de la política Ronald Beiner; historiadores como Jonh G. A. Pocock, y, Quentin Skinner; economistas como Crawford B. Macpherson, politólogos como David Held, o, constitucionalistas como Frank Michelman⁴⁰⁵. El modelo de ciudadanía que nos disponemos a conformar no obvia los trabajos de todos estos autores, a pesar de utilizar fundamentalmente para su realización la teoría social del filósofo alemán Jürgen Habermas⁴⁰⁶.

Teniendo como base su *Teoría de la acción comunicativa*, J. Habermas, va a abordar, también, el tema que nos ocupa. En este caso, no nos veremos obligados a entresacar de entre sus numerosos trabajos, su visión de la ciudadanía, ya que en *Facticidad y Validez*, entre otras cosas, se propone reconstruir el concepto de ciudadanía en su contenido

republicanos de concreción, y 3. La exploración de los requisitos económicos y sociales para la realización de la democracia republicana», cfr. Felix Ovejero Lucas, "Tres ciudadanos y el bienestar", *La Política*, número 3, octubre de 1997, págs. 93-116, nota 17, pág. 104.

⁴⁰⁵ Algunas de las obras de éstos autores son fundamentales para el estudio que venimos realizando, y, han ido ya apareciendo a largo de éste trabajo. Podemos destacar *El momento maquiavélico* de J.G.A. Pocock; *Los fundamentos del pensamiento político moderno* de Q. Skinner; *La condición humana* de H. Arendt; *La democracia liberal y su época* de C.B. Macpherson; *Modelos de democracia* de D. Held; *El juicio político* de R. Beiner, y "Law's Republic" de F. Michelman.

⁴⁰⁶ Para conformar el modelo nos servimos fundamentalmente de los siguientes trabajos: *Teoría de la acción comunicativa*, tomo I y II, Madrid, Taurus, 1987; *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y Estudios Previos*, Madrid, Cátedra, 1987; *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1991; y *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta, 1998.

normativo⁴⁰⁷; analizando, para ello, el sistema de los derechos y los principios del Estado de derecho desde puntos de vista de la teoría del discurso. A pesar de esto, no debemos alterar el esquema que hasta aquí venimos realizando para conformar los diferentes modelos de ciudadanía, ya que esta reconstrucción no sería plenamente entendida, si antes no analizamos algunos de los conceptos básicos de la acción comunicativa. Así, primero, vamos a analizar los dos paradigmas básicos de la teoría de la acción comunicativa: la acción comunicativa y el mundo de la vida(I); esta primera parte es necesaria, ya que nos sirve para entender y encuadrar la teoría discursiva del derecho(II); teoría, que elabora un concepto prodedimental de democracia, la política o democracia deliberativa que incorpora a todos los ciudadanos en los procesos discursivos y deliberativos que llevan a los acuerdos políticos(III); y que a su vez, es el marco teórico donde se produce la reconstrucción normativa de la ciudadanía(IV). Finalmente, con todos estos elementos analizados conformamos el modelo de ciudadanía republicana (V).

I. La acción comunicativa y el mundo de la vida⁴⁰⁸.

⁴⁰⁷ Cfr. J. Habermas, *Facticidad y validez*, capítulos III y IV, págs. 147-262, pág. 144.

⁴⁰⁸ Estos dos paradigmas son los dos conceptos básicos de la teoría de la acción comunicativa. Relacionados entre sí, en realidad, comprenden los elementos más importantes de la *teoría de la acción comunicativa*. J. Habermas desarrolla ambas categorías en el Interludio Primero y Segundo de su principal obra, vid. Interludio primero: "acción social, actividad teleológica y comunicación", *Teoría de la acción comunicativa*, tomo I, págs. 351-432, y, Interludio segundo: "sistema y mundo de la vida", *Teoría de la acción comunicativa*, tomo II, págs. 161-280. Una aproximación interesante y mucho más breve se encuentra en "Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa (1982)", en Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa: Complementos*

Al igual que los autores básicos de los modelos anteriores, -J. Rawls y R. Nozick-, J. Habermas también inicia sus trabajos en la década de los setenta. Como ellos, va a considerar que se viven momentos críticos, y que la tarea de la filosofía es intentar dar solución a los problemas que plantean nuestras sociedades modernas. Teniendo como referencia la historia de la teoría sociológica de Kant a Marx, y tomando como clásicos a Weber, Mead, Durkheim y Parsons⁴⁰⁹ va a elaborar la teoría de la acción comunicativa. Esta propuesta pretende responder a los problemas de pérdida de significado que tienen nuestras sociedades modernas, y, además, considera, que utilizando como fundamentos teóricos las ideas de éstos clásicos del pensamiento occidental se evita la pérdida de los logros que supusieron sus ideas.

La teoría de la acción comunicativa se encuadra dentro de la Sociología, que frente a otras ciencias sociales - como la Economía y Política- no se ha convertido en una materia tan especializada. Esto se debe, según J. Habermas, a que la Sociología sigue manteniendo relación con los problemas de la sociedad global, y por ello, no ha conseguido tan fácilmente redefinir y reducir los problemas de racionalización social. Esta teoría es un intento de que la Sociología siga siendo teoría de la Sociedad. Para ello, debe plantearse y resolver el problema que tiene de racionalidad⁴¹⁰, que J. Habermas cree

y *Estudios Previos*, págs. 479-507.

⁴⁰⁹ Cfr. J. Habermas, "Prefacio", en Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*, tomo I, págs. 9-14.

⁴¹⁰ «El propósito de este bosquejo argumentativo es mostrar que necesitamos de una teoría de la acción comunicativa si queremos abordar hoy de forma adecuada la problemática de la racionalidad social», cfr. *Ibidem*, pág. 23.

solucionar con su teoría de la acción comunicativa, en la que la razón práctica es sustituida por la razón comunicativa⁴¹¹.

No podemos dar cuenta de todos los elementos que comprenden esta compleja teoría sociológica, ya que nos extenderíamos mucho y nos desviaríamos demasiado de nuestro objeto de estudio: la ciudadanía republicana. Pero sí debemos analizar y explicar sus dos categorías básicas, ya que además, éstas, son necesarias para encuadrar a la teoría discursiva del derecho dentro de la teoría de la acción comunicativa,

⁴¹¹ La razón práctica, para J. Habermas, ya no posee la fuerza explicativa que antes tenía para las ciencias sociales, no sirviendo, por ello, para explicar la acción del sujeto, ni la del Estado. Él va a proponer, en cambio, la razón comunicativa, que no es una facultad subjetiva que dicte a los sujetos lo que deben hacer, sino que podemos considerarla como un medio lingüístico que sirve para crear estructuras de vida, concatenar interacciones, llegar a acuerdos logrados intersubjetivamente, etc... Es un concepto de razón más amplio que la racionalidad cognitivo-instrumental, -tipo M. Weber-, a la que desea sustituir. La racionalidad comunicativa se produce en el proceso de toda acción comunicativa que busca el entendimiento; los distintos participantes «superan la subjetividad inicial de sus concepciones y merced a la comunidad de convicciones racionalmente motivadas se aseguran simultáneamente de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del plexo de vida social en que se mueven», cfr. J. Habermas, "Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa (1982)", en Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y Estudios Previos*, pág. 506-7. «Por eso, en *Teoría de la acción comunicativa* emprendí un camino distinto: el lugar de la razón práctica pasa a ocuparlo la razón comunicativa... concepto de razón que queda situado en el medio que representa el lenguaje... La razón comunicativa empieza distinguiéndose de la razón práctica porque ya no queda atribuida al actor particular o a un macrosujeto estatal-social. Es más bien el medio lingüístico, mediante el que se concatenan las interacciones y se estructuran las formas de vida, el que hace posible a la razón comunicativa», cfr. J. Habermas, *Facticidad y Validez*, págs. 63-9, 65.

estos conceptos básicos son: la acción comunicativa y el mundo de la vida.

Estos dos paradigmas son dos conceptos complementarios, con los que se establece una conexión entre la teoría de la acción -acción comunicativa- y la teoría de la sociedad -mundo de la vida-. Para J. Habermas, relacionando estos dos paradigmas, se aborda de forma adecuada la problemática de la racionalización social de nuestras sociedades modernas⁴¹². Son dos paradigmas complementarios porque la acción comunicativa se produce teniendo como trasfondo de saber al mundo de la vida, y a su vez, con la acción comunicativa se mantiene y genera el mundo de la vida.

Los sujetos⁴¹³, agentes capaces de lenguaje y acción, pretenden con la acción comunicativa, llegar a un entendimiento por medio del lenguaje, que coordine las acciones sociales, y que cree identidades personales, estas tres funciones de la acción comunicativa, generan y mantienen el orden social. Se cuenta como acción comunicativa «aquellas interacciones mediadas lingüísticamente en que todos los participantes persiguen con sus actos de habla fines

⁴¹² Vid. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, tomo I, pág. 23.

⁴¹³ Aunque este tema será desarrollado más adelante, podemos destacar como el concepto de persona de la *teoría de la acción comunicativa* como «sujeto capaz de lenguaje y acción», parte de la definición aristotélica del hombre como, -político-social y dotado de palabra-, y de la distinción aristotélica de la actividad del hombre entre praxis (acción) y técnica (fabricación-producción). Las tres actividades humanas -labor, trabajo, y acción-, son también analizadas por H. Arendt. Vid. Aristóteles, *Política*, I 2, 1253a 3ss., págs. 50-1, y, H. Arendt, *La Condición humana*, págs. 21-36, respectivamente.

ilocucionarios y sólo fines ilocucionarios»⁴¹⁴. La acción comunicativa lleva incorporada tres pretensiones de validez, cada una relacionada, con una de las funciones antes señaladas: verdad para sus enunciados, rectitud para sus acciones, y veracidad para sus vivencias subjetivas. Así, en el acto de habla de la acción comunicativa se distinguen tres componentes: el proposicional, el ilocucionario, y el expresivo. Cada uno de estos componentes se relaciona con una función de la acción comunicativa: la función de entendimiento, la de coordinación de la acción, y la de socialización de los actores. A través de estas funciones la acción comunicativa servirá para la reproducción cultural, la integración social, y la formación de estructuras de la personalidad, que se corresponden, a su vez, con los tres componentes estructurales del mundo de la vida: Cultura, Sociedad, y Personalidad, respectivamente.

Pero analicemos con más detalle los mecanismos que implica la acción comunicativa: Primero, estamos tratando con una relación actor-mundo; segundo se distinguen dos orientaciones respecto a la acción: la acción orientada al éxito y la acción orientada al entendimiento; tercero se articula teniendo en cuenta tres conceptos sociológicos de acción -teleológica, normativa, y dramaturgica-; quinto estos tres conceptos de acción se relacionan con dos mundos: uno externo y otro interno; sexto se utilizan también los tres mundos formales de la teoría de la acción de Karl Popper - mundo objetivo, mundo social, y mundo subjetivo-; séptimo, nos encontramos con tres pretensiones de validez, que corresponden a los tres mundos antes indicados: verdad, rectitud, y

⁴¹⁴ Cfr. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, tomo

veracidad. Con todo ello, se llega a la acción comunicativa, que se complementa, a su vez, con el mundo de la vida.

La acción teleológica es una acción orientada al éxito que se relaciona con el mundo objetivo, y pretende como validez la verdad proposicional; la acción regulada por normas es, en cambio, una acción orientada al entendimiento, que se relaciona con el mundo objetivo y el mundo social, y pretende como validez la corrección normativa; la acción dramaturgica es una acción orientada también al entendimiento que se relaciona con un mundo externo, el mundo objetivo, y un mundo interno, el mundo subjetivo, y pretende como validez la veracidad subjetiva. Cada una de estas relaciones actor-mundo pretende como vemos un tipo de validez: el mundo objetivo, la verdad; el mundo social, la rectitud; y el mundo subjetivo, la veracidad⁴¹⁵. Con la acción comunicativa se establece una triple relación con el mundo, ya que contiene las tres relaciones actor-mundo que hemos establecido⁴¹⁶ con el objetivo de llegar a entenderse, se produzca una coordinación comunicativa de la acción, y, además, un proceso de socialización de los sujetos. En la acción comunicativa los participantes son hablantes y oyentes que buscan un acuerdo, que es sometido a criterios de verdad, de rectitud y de

I, pág. 378.

⁴¹⁵ El desarrollo completo de estas diferentes conexiones entre las acciones sociales y las relaciones actor-mundo se encuentran en J. Habermas, *Ibidem*, págs. 122-146.

⁴¹⁶ «El concepto de acción comunicativa fuerza u obliga a considerar también a los actores como hablantes y oyentes que se refieren a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo, y se entablan recíprocamente a este respecto pretensiones de validez que pueden ser aceptadas o ponerse en tela de juicio», cfr. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*, pág. 493.

veracidad, es decir, «a criterios de ajuste o desajuste entre los actos de habla, por un lado, y los tres mundos con que el actor contrae relación con su manifestación»⁴¹⁷.

Todo lo anterior, se produce teniendo como fondo el mundo de la vida, que siguiendo la división del trabajo social que hiciera Emilé Durkheim⁴¹⁸ se compone de tres estructuras: la cultura, la sociedad, y la personalidad. J. Habermas define como cultura «al acervo de saber, en que los participantes en la comunicación se abastecen de interpretaciones para entenderse sobre algo en el mundo», como sociedad «a las ordenaciones legítimas a través de las cuales los participantes en la interacción regulan sus pretensiones a grupos sociales, asegurando con ello la solidaridad», y como personalidad «las competencias que convierten a un sujeto en capaz de lenguaje y de acción, esto es, que lo capacitan para tomar parte en procesos de entendimiento y para afirmar en ellos su propia identidad»⁴¹⁹. Así teniendo en cuenta estas estructuras que componen el mundo de la vida, la acción comunicativa bajo su función orientada al entendimiento sirve a la renovación del saber cultural, la reproducción cultural, con la coordinación de la acción sirve para crear solidaridad, la integración social; y bajo su aspecto de socialización, la acción comunicativa finalmente crea identidades personales. Estos procesos de reproducción cultural, integración social y socialización corresponden como componentes estructurales del mundo de la vida a la cultura, la sociedad, y la personalidad, respectivamente. Como vemos la práctica comunicativa cotidiana

⁴¹⁷ Cfr. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, tomo I, pág. 144.

⁴¹⁸ Vid. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, tomo II, pág. 190.

mantiene y reproduce la cultura, la sociedad, y la personalidad. Así ambos conceptos se complementan y relacionan, y, materialmente, generan el orden social de nuestras sociedades modernas.

Con el análisis de los dos paradigmas básicos de la *Teoría de la acción comunicativa* ya podemos abordar mucho mejor nuestro objetivo, y dar los primeros pasos para poder más adelante conformar el modelo de ciudadanía republicana. La reconstrucción normativa de la ciudadanía se produce en el marco de la teoría discursiva del derecho, que es parte de la teoría de la acción comunicativa. El sistema de saber y acción «derecho» forma parte del componente social del mundo de la vida. Por ello, nos centraremos en la función de coordinación de las acciones sociales de la acción comunicativa, y por lo tanto, también, en la solidaridad que esta función conlleva. Además de tratar sobre el proceso de integración social que corresponde al componente social del mundo de la vida. Los miembros libres e iguales de la comunidad jurídica participan en el proceso racional discursivo de elaboración del sistema jurídico. El derecho va a ser el mejor medio para la integración social, y el mantenimiento y generación del componente social del mundo de la vida, veamos cómo.

II. La teoría discursiva del derecho⁴²⁰.

La teoría discursiva del derecho es parte de la teoría de la acción comunicativa. La acción comunicativa y el mundo de

⁴¹⁹ Cfr. *Ibidem*, pág. 196.

⁴²⁰ Resulta muy aclarador el resumen que hace Habermas de las materias tratadas en *Facticidad y validez*, vid. J. Habermas, *Facticidad y validez*, pág. 69.

la vida, como hemos visto, se complementan, actuando de manera simultánea. Ahora, nuestro objetivo es analizar que papel tiene el sistema de saber y el sistema de acción «Derecho»⁴²¹ en todo este proceso, y como los hombres cuando participan en la elaboración del sistema jurídico abandonan su papel de sujetos jurídicos privados, y pasan a desempeñar el status de ciudadanos libres e iguales⁴²².

Recordemos que la teoría de la acción comunicativa es una propuesta que recoge el pensamiento clásico social occidental y lo relaciona con la pragmática formal. En el ámbito social llega a un concepto de razón comunicativa, que explica y legitima la acción social, y que consiste en la participación de todos los hablantes y oyentes en discursos racionales. Con la razón comunicativa se puede volver a hablar de una validez o legitimación que se había perdido después del llamado giro lingüístico de la filosofía⁴²³, y si siguiéramos utilizando el

⁴²¹ J. Habermas entiende el derecho como sistema de saber y como sistema de acción: «El derecho es ambas cosas a la vez: sistema de saber y sistema de acción. Puede entenderse como un texto de proposiciones e interpretaciones normativas, a la vez que como institución, como un complejo de regulaciones de la acción...», cfr. *Ibidem*, pág. 145.

⁴²² Vid. *Ibidem*, págs. 94-5.

⁴²³ La explicación de ésta propuesta teórica nos pone en el peligro de extendernos demasiado, pero es necesario destacar que el llamado *giro lingüístico* de la filosofía se produce, entre otras, por las teorías de autores como Ch. S. Peirce, Gottlob Frege, Edmund Husserl, y B. Russell. La metafísica kantiana que establecía la oposición entre lo inteligible y lo fenoménico; en el siglo XX, ya no resultaba convincente, había, por tanto, que buscar dónde fundamentar la moral, ya que la razón práctica de un sujeto trascendental no servía, todos ellos, incluido J. Habermas, van a encontrar en el habla el último hecho de razón. Así se explica la sustitución de la razón práctica por la razón comunicativa que hace J. Habermas, a pesar de que su propuesta siga siendo kantiana. Vid. *Ibidem*, págs. 71-78, y Ronald Beiner, "Habermas: una

concepto de razón práctica kantiana para explicar las acciones sociales. En la razón comunicativa «proyecto de una ética de la comunicación que conecta la razón práctica con la idea de un discurso racional»⁴²⁴ se integra el lenguaje y la acción, -energías ilocucionarias de vínculo⁴²⁵-, propuesta de validez en total sintonía con la definición que se da del hombre, como sujeto capaz de lenguaje y acción⁴²⁶. Con todo esto, J. Habermas considera que la sociología sigue siendo teoría de la sociedad, ya que consigue aunar teoría y práctica, los problemas de legitimación de nuestras sociedades modernas se deben a la pérdida de «significado», y por lo tanto, de validez, con los acuerdos discursivamente alcanzados, y por medio del lenguaje racional, volvemos a dotar de significado a las acciones sociales, los problemas sociales entre facticidad y validez se resuelven.

La validez se sitúa en el mundo de la vida, y el derecho pertenece al componente social de dicho trasfondo de saber. Como ya advertimos, en el acto comunicativo se producen tres pretensiones de validez: la verdad proposicional, la veracidad subjetiva, y la rectitud normativa. Aunque a nivel práctico no

ética de la comunicación” en Beiner, R., *El juicio político*, México, FCE, 1987, págs. 57-65.

⁴²⁴ Cfr. *Ibidem*, pág. 57.

⁴²⁵ El lenguaje orientado al entendimiento posee una gran capacidad ilocucionaria para crear vínculos, como por ejemplo coordinar la acción, llegar a acuerdos sin ninguna coerción, etc. La primera formulación teórica de las relaciones entre los enunciados y las acciones, lenguaje y acción, que tan importante es para Habermas, la realiza J. Austin. Elabora una tricotomía de actos de habla: locutivo, ilocutivo, y perlocutivo de la que parte la acción comunicativa habermasiana, vid. J. L. Austin, *Palabras y Acciones*, Buenos Aires, Paidós, 1971.

⁴²⁶ Cfr. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, tomo I, págs. 24 y ss.

podemos hacer todas estas diferenciaciones, sí es necesario hacerlo a nivel teórico; por lo tanto, la pretensión de validez de la rectitud normativa se dará a través de la coordinación de las acciones que nos trae la obediencia al derecho, elemento social del mundo de la vida. La integración de nuestras sociedades modernas se mantiene y genera a través de la participación de los ciudadanos en los acuerdos discursivamente alcanzados, que nos lleven a la elaboración, entre todos, del sistema jurídico. Así el destinatario del derecho es también su autor, hablándose de autolegislación ciudadana. De manera ideal, el principio del discurso, establece:

D: Válidas son aquellas normas (y sólo aquellas normas) a las que todos los que puedan verse afectados por ellas pudiesen prestar su asentamiento como participantes en discursos racionales⁴²⁷.

Volviendo a lo ya señalado, el derecho pertenece al componente social del mundo de la vida. La función básica que la acción comunicativa cumple cuando nos referimos al mantenimiento y renovación del componente o estructura social del mundo de la vida es la creación de solidaridad, por medio básicamente de la coordinación de las acciones. Por lo tanto, la función básica que debe cumplir el derecho si seguimos la explicación habermasiana de relaciones entre diferentes elementos y estructuras es la función de solidaridad, que acabará generando integración social, la llamada función sociointegradora del derecho⁴²⁸.

⁴²⁷ Cfr. J. Habermas, *Facticidad y validez*, pág. 172.

⁴²⁸ Vid. J. Habermas, "Parsons vs. Weber: la función sociointegradora del derecho", *Ibidem*, págs. 130-146.

Aún así, las sociedades modernas no sólo se integran socialmente, por medio del derecho, sino también sistémicamente, a través de mercados y de poder empleado administrativamente. Así, la integración social necesaria para mantener y renovar el componente social del mundo de la vida no sólo cuenta en ésta tarea con el derecho, sino con otros dos poderes: el dinero y el poder administrativo⁴²⁹. Aunque son tres los poderes que satisfacen las necesidades de integración, y de regulación y control, va ser el proceso de producción del derecho, según J. Habermas, el auténtico lugar de la integración social⁴³⁰. El ciudadano participa en la elaboración y legitimación del sistema jurídico, y, en cambio, en los otros dos sistemas de regulación y orden: dinero y poder administrativo, los miembros de la comunidad jurídica sólo tienen un papel periférico. Por éste, y otros motivos, que iremos viendo, J. Habermas va otorgar al derecho un valor superior al que concede a los otros dos poderes integradores; así, para éste, y otros temas, el sistema de saber y acción «Derecho» tendrá una importancia básica, convirtiéndose en el elemento central de la teoría social habermasiana.

La centralidad del derecho no sólo se debe a que la función integradora se produce realmente a través del sistema jurídico⁴³¹, sino que como veremos en el desarrollo de este

⁴²⁹ Vid. *Ibidem*, págs. 102, 218, 375-6.

⁴³⁰ La concepción «liberal» de la democracia establece dos fuentes de regulación social: el poder administrativo y el mercado, en cambio, la concepción «republicana» añade a estas dos fuentes de integración social una tercera, que debe gozar de primacía, la *solidaridad*, que supone la orientación por el bien común de una comunidad jurídica de miembros libres e iguales, vid. *Ibidem*, págs. 340-8.

⁴³¹ Vid. *Ibidem*, pág. 94.

modelo de ciudadanía, el derecho siempre cumple alguna función importante en todos los procesos que iremos analizando. En primer lugar, si nos centramos en los tres poderes que sirven a la integración social: derecho, dinero, y poder administrativo. Comprobamos que el derecho sirve a la institucionalización jurídica de los otros dos sistemas, posibilitando con ello, las operaciones del sistema económico y del sistema administrativo. Con ello, el derecho moderno queda asociado a los tres recursos de la integración: la solidaridad, el dinero y el poder administrativo⁴³². El papel del derecho en relación con estos dos sistemas no termina ahí, ya que para asegurar la red de comunicación sociointegradora, el derecho va a prestar su código especial o lenguaje especializado a estos dos sistemas de regulación y control que son el dinero y el poder administrativo⁴³³. Y lo más importante para nuestro trabajo, aunque ya lo hayamos destacado, frente a

⁴³² Vid. *Ibidem*, pág. 102.

⁴³³ Intentado no extendernos demasiado, pero con el ánimo de no dejar ninguna idea confusa en el desarrollo de este trabajo, aunque choque con la extensa, y a veces, excesiva red de relaciones que se producen en la *teoría de la acción comunicativa*. J. Habermas, considera que el lenguaje del derecho puede operar como un transformador en el circuito de comunicación entre sistema y mundo de la vida que abarca la sociedad global. Esta teoría distingue entre mundo de la vida ligado al medio que representa el lenguaje ordinario y sistemas adaptativamente abiertos al entorno, regidos a través de códigos especiales. El circuito de comunicación del mundo de la vida queda interrumpido en medios como el dinero o el poder administrativo que no entienden el lenguaje ordinario, el lenguaje del derecho que puede circular a lo ancho de toda la sociedad, evita que la comunicación se rompa, transformado este lenguaje ordinario en códigos especiales que entiendan los sistemas que suponen el dinero y el poder administrativo. Vid. J. Habermas, "El desencantamiento del derecho por las ciencias sociales" y "Parsons vs. Weber: la función sociointegradora del derecho", *Ibidem*, págs. 106-120, y 130-146, respectivamente.

la importancia y participación de los ciudadanos en la elaboración y validez del sistema jurídico, en el mantenimiento de los otros dos poderes integradores, como vemos, ni tan siquiera los sujetos privados parecen contar, «el dinero y el poder administrativo son mecanismos de integración de la sociedad, formadores de sistemas, que coordinan las acciones de forma no necesariamente intencional, es decir, no necesariamente a través de la conciencia de los participantes en la interacción y, por tanto, no mediante gasto de energías comunicativas, sino objetivamente, por así decir, a espaldas de esos participantes»⁴³⁴.

La tensión entre la facticidad y validez, en este caso del derecho, se resuelve, por la comunicación y participación de los ciudadanos en el proceso de elaboración del derecho. Recogemos aquí, por un lado, de nuevo, el concepto de razón comunicativa, y por otro, volvemos a dar al sistema de saber y acción "Derecho" la importancia que teorías sociales, como las propuestas sistémicas⁴³⁵ le habían negado. Así, la validez o legitimación del sistema jurídico que proviene de la autolegislación racional de ciudadanos políticamente autónomos se realiza mejor desde la teoría de la acción comunicativa que desde cualquier propuesta sistémica, en las que los ciudadanos no tienen un papel tan importante.

Para las teorías sistémicas, -N. Luhmann, T. Parsons-, el

⁴³⁴ Cfr. *Ibidem*, pág. 102.

⁴³⁵ La centralidad del derecho en los estudios político-sociales se pierde con la vigencia de las teorías sistémicas, un grave error para J. Habermas, que entre los objetivos que se propone con sus trabajos está el de otorgar a la categoría derecho el valor que cree le corresponde, vid. J. Habermas, "El desencantamiento del derecho por las ciencias sociales",

derecho no es una categoría central de una teoría de la sociedad, como en cambio, sí va a serlo para la teoría discursiva del derecho, sino que el derecho es uno, entre otros, de los subsistemas sociales que conforman la Sociedad. Además, el papel que el derecho tiene en la acción comunicativa no es reconocido por las teorías sistémicas, en ellas, cuando el derecho se positiviza, el sistema de saber y acción «Derecho» se convierte en un sistema autopoietico, cortándose toda comunicación con el exterior. En cambio, la teoría discursiva del derecho, considera que el sistema de saber y acción «Derecho», entre sus múltiples funciones tiene la de posibilitar la comunicación entre sistema y mundo de la vida, estructuras que abarcan la sociedad global⁴³⁶; esta función de comunicación no podría darse si consideramos al derecho, como lo hacen las teorías sistémicas, como un sistema autopoietico⁴³⁷. Por otra parte, las teorías sistémicas otorgan al ciudadano un papel de simple miembro de la organización, como ocurre en el sistema económico y administrativo, donde los ciudadanos sólo operan con imperativos basados en el dinero y el poder administrativo, olvidando todo tipo de autodeterminación de los ciudadanos en común, como sí requiere la solidaridad -orientación al bien común-, y que vemos idealiza el principio de discurso en la teoría discursiva del derecho.

Para finalizar, podemos brevemente recordar como desde el mundo de la vida hemos llegado al principio de discurso. La validez se produce en el mundo de la vida, este trasfondo se

Ibidem, págs. 105-120.

⁴³⁶ Vid. *supra*. nota 433.

⁴³⁷ Vid. "El desencantamiento del derecho por las ciencias sociales", *Ibidem*, págs. 106-120.

compone de tres estructuras, -Cultura, Sociedad, Personalidad-, la Sociedad se entiende como «las ordenaciones legítimas a través de las cuales los participantes en la interacción regulan sus pretensiones a grupos sociales, asegurando con ello la solidaridad»⁴³⁸. La solidaridad, se mantiene y renueva a través de la participación discursiva de los ciudadanos en la elaboración del derecho. A la integración social que produce el sistema de saber y acción «Derecho» colaboran otros dos poderes: dinero y poder administrativo. Pero para una concepción republicana de la democracia, la función sociointegradora debe realizarse a través de la fuente de integración social que supone la creación de solidaridad, que en la propuesta habermasiana, como venimos analizando, se cumple a través del medio que representa el derecho. Así, el principio de discurso establece: «válidas son aquellas normas (y sólo aquellas normas) a las que todos los que puedan verse afectados por ellas pudiesen prestar su asentimiento como participantes en discursos racionales»⁴³⁹.

III. La política deliberativa⁴⁴⁰.

Antes de estudiar la reconstrucción normativa de la ciudadanía, debemos destacar, brevemente, como la teoría social que venimos desgranando elabora, también, un concepto procedimental de democracia. Para J. Habermas, la política deliberativa contiene elementos, articulados de manera diferente, a como se presenta la articulación democrática en las dos tradiciones políticas más importantes de Occidente: la

⁴³⁸ Cfr. *Ibidem*, pág. 196.

⁴³⁹ Cfr. *Ibidem*, pág. 172.

⁴⁴⁰ Vid. J. Habermas, "Política deliberativa: un concepto procedimental de democracia", *Ibidem*, cáp. VII, págs. 363-

liberal y la republicana⁴⁴¹. Se parte de un modelo de «sociación» comunicativa pura, -procesos de formación deliberativa de la opinión y la voluntad-, imposible de establecer en las sociedades complejas, que se concretiza en un modo de «sociación» discursiva que puede establecerse a través del medio que representa el derecho, -principios en términos de derecho constitucional, institucionalización de procedimientos de política deliberativa (órganos de representación, regla de la mayoría, control jurídico, etc.⁴⁴²)-, vemos como el derecho siempre sirve a la reducción de la complejidad social. Además, el derecho, -la forma jurídica-, va a ser el único medio, como veremos⁴⁴³, de transformar el poder comunicativo en poder administrativo. El concepto procedimental de democracia va tener la forma de una comunidad jurídica que se organiza a sí misma.

El proceso de comunicación que venimos analizando, -acción comunicativa-mundo de la vida-, en el proceso democrático deliberativo tiene la tarea de la formación racional de la opinión y voluntad política de todos los miembros de la comunidad jurídica⁴⁴⁴. La idea de una comunidad

406.

⁴⁴¹ Vid. *Ibidem*, pág. 374.

⁴⁴² Vid. *Ibidem*, pág. 405.

⁴⁴³ Vid. infra. 3.3.IV.2: "Los principios del Estado de derecho".

⁴⁴⁴ En relación con la opinión y voluntad política de los ciudadanos estaría el concepto de juicio político. Este concepto es estudiado en profundidad por Ronald Beiner. En primer lugar se acerca a los trabajos de tres pensadores contemporáneos: Hannah Arendt, Hans-Georg Gadamer, y Jürgen Habermas. El análisis y fundamento teórico de los trabajos de estos autores (Gadamer basa su conceptualización del juicio político en la versión que Aristóteles da de phronesis, sabiduría práctica; H. Arendt apoya sus afirmaciones sobre el juicio en la *Crítica del juicio* de Kant; y Habermas, al igual

jurídica que se organiza a sí misma, parte de la interacción ciudadana en los diferentes espacios públicos informales y formales, donde primero se producen los discursos - pragmáticos, éticos, y morales⁴⁴⁵-, seguidamente las negociaciones, y, finalmente, los compromisos⁴⁴⁶. Los ciudadanos se han formado racionalmente una opinión y voluntad política que manifiestan constantemente en los diferentes espacios políticos informales y formales, participando en común en la institucionalización de las condiciones que regulan la democracia deliberativa. Esta «sociación» discursiva, acaba institucionalizando procedimientos de política deliberativa, se llegan a acuerdos políticos

que Arendt, obtiene su versión de la ética comunicativa de la teoría crítica de Kant) le llevan a la formulación de dos concepciones diferentes de juicio político: la aristotélica y la kantiana. Pero lo importante para nuestro trabajo es que la teoría del juicio político establece la necesidad de una reformulación del concepto de ciudadanía que «nos permita reclamarle nuestra capacidad de juicio a aquellos que presumen de ejercerla en nuestro nombre», cfr. R. Beiner, *Obra citada*, pág. 256. Vid. Javier Roiz, *La recuperación del buen juicio. Teoría política en el siglo veinte*. Madrid, Editorial Foro Interno, 2003.

⁴⁴⁵ Podemos destacar que los discursos pragmáticos tratan de fines y preferencias subjetivas; en los discursos éticos se intenta configurar una forma de vida ejemplar; y, los discursos morales tienen la forma semántica de imperativos categóricos, su contenido se entiende como un «deber ser», «En los discursos pragmáticos examinamos si las estrategias de acción son o no conducentes a un fin, y ello bajo el presupuesto de que sabemos lo que queremos. En los discursos ético-políticos nos cercioramos de la configuración de valores, bajo el presupuesto de que aún no sabemos que es lo que en realidad queremos propiamente... En éstos, -discursos morales-, resultan decisivos los argumentos que prueban que los intereses encarnados en las normas de que se trate son susceptibles de universalización», cfr. Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, págs. 229-230.

⁴⁴⁶ Para las diferentes secuencias en la formación racional discursiva de la opinión y voluntad política, vid. *Ibidem*,

discursivamente alcanzados por todos los miembros libres e iguales de la comunidad jurídica.

El concepto de política deliberativa lo explica Joshua Cohen del siguiente modo: «La noción de una democracia deliberativa está enraizada en el ideal intuitivo de una asociación democrática en la que la justificación de los términos y condiciones de la asociación tiene lugar a través de la argumentación y del razonamiento público entre ciudadanos iguales. En tal orden los ciudadanos comparten el compromiso de resolver los problemas de elección colectiva mediante el razonamiento público y tienen a sus instituciones básicas por legítimas en la medida en que éstas establecen un marco para la deliberación pública libre»⁴⁴⁷. El procedimiento se caracteriza por los siguientes postulados: a. Las deliberaciones se producen de forma argumentativa, se intercambia información y razones entre las diferentes partes, b. Las deliberaciones son inclusivas y públicas, c. Las deliberaciones están exentas de coerciones externas, d. En las deliberaciones se establece una igual posición de todos los participantes. Todos tienen las mismas oportunidades de ser escuchados, de introducir temas, la afirmación o negación de las posturas se debe al mejor argumento, e. Las deliberaciones se destinan a alcanzar un acuerdo racionalmente motivado, f. Las deliberaciones políticas se extienden a la totalidad de las materias públicamente relevantes y del interés de todos, y, g. Los intereses, fines e ideales que comprende el bien

págs. 230-6.

⁴⁴⁷ Cfr. *Ibidem*, pág. 381, y vid. Joshua Cohen, "Deliberation and Democratic Legitimacy", en A. Hamlin y B. Petit (eds.), *The Good Polity: Normative Analysis of the State*, Oxford, Basil Blackwell, 1989.

común son aquellos que sobreviven a la deliberación⁴⁴⁸. Así, toda asociación que institucionalice tal procedimiento democrático se convierte en una comunidad de ciudadanos. La comunidad jurídica tiene espacios públicos informales y formales donde se delibera, y se forman en común, las opiniones y voluntades políticas de los ciudadanos. Las condiciones de la convivencia social se acuerdan con la participación en el proceso democrático, un proceso discursivo-deliberativo, de todos los miembros libres e iguales de la comunidad jurídica. Pasemos, una vez delimitado el marco de la democracia deliberativa, analizar el concepto normativo de ciudadanía de la teoría discursiva del derecho.

IV. La reconstrucción normativa de la ciudadanía⁴⁴⁹.

Teniendo como marco la teoría del discurso, se realiza la reconstrucción normativa de la ciudadanía, que consta de dos partes: El sistema de los derechos y los principios del Estado de Derecho. Con el sistema de los derechos operamos con un proceso de «sociación» horizontal, ciudadanos que se reconocen recíprocamente derechos de los que también son sus autores, y, en cambio, con los principios del Estado de derecho, nos encontramos con un proceso de «sociación» vertical, la institucionalización del poder político en su versión de Estado de Derecho.

1. El sistema de los derechos:

⁴⁴⁸ Vid. J. Habermas, *Ibidem*, pág. 382-3.

⁴⁴⁹ Vid. J. Habermas, "Reconstrucción interna del derecho (I): El sistema de los derechos" y "Reconstrucción interna del derecho (II): Los principios del Estado de derecho", *Ibidem*,

1. Derechos fundamentales que resultan del desarrollo y configuración políticamente autónomos del derecho al mayor grado posible de iguales libertades subjetivas de acción.
2. Derechos fundamentales que resultan del desarrollo y configuración políticamente autónomos del status de miembros de la asociación voluntaria que es la comunidad jurídica.
3. Derechos fundamentales que resultan directamente de la accionabilidad de los derechos, es decir, de la posibilidad de reclamar judicialmente su cumplimiento, y del desarrollo y configuración políticamente autónomos de la protección de los derechos individuales.
4. Derechos fundamentales a participar con igualdad de oportunidades en procesos de formación de la opinión y la voluntad comunes, en los que los ciudadanos ejerzan su autonomía política y mediante los que establezca derecho legítimo.
5. Derechos fundamentales a que se garanticen condiciones de vida que vengan social, técnica y ecológicamente aseguradas en la medida en que ello fuere menester en cada caso para un disfrute en términos de igualdad de oportunidades de los derechos civiles mencionados de (1) a (4)⁴⁵⁰.

En relación con el sistema de los derechos debemos analizar sobretodo dos cosas: cómo las diferentes categorías de derechos que contiene este sistema fundan distintos status de la persona, y, cómo el sistema de los derechos pone en

caps. III y IV, págs. 147-262.

relación de presuposición recíproca a la autonomía privada y a la autonomía pública del ciudadano, o lo que es lo mismo, no existe subordinación, ni competencia entre los derechos del hombre, -autodeterminación moral-, y la soberanía popular, -autorrealización ética-. Esto tiene que ver con que para J. Habermas, el principio democrático, no debe quedar subordinado al principio moral, como ocurre en otras teorías del derecho, como la kantiana; en la propuesta discursiva dicha competencia se resuelve cuando el principio del discurso por medio del derecho toma la forma jurídica de principio democrático.

Así, en primer lugar, las tres primeras categorías de derechos de este sistema garantizan la autonomía privada y fundan el status de persona jurídica⁴⁵⁰; con los derechos políticos de la cuarta categoría el principio democrático se aplica, y con él, aparece el ejercicio de la autonomía

⁴⁵⁰ Cfr. *Ibidem*, págs. 188-9.

⁴⁵¹ Según J. Habermas estos derechos fundamentales son más bien principios jurídicos por los que ha de orientarse el legislador constituyente, pero también nos indica que derechos individuales explicitan y desarrollan las diferentes categorías de derechos, «los clásicos derechos fundamentales liberales concernientes a la dignidad del hombre, a la libertad, a la vida, a la propiedad, etc., son en este sentido interpretaciones y desarrollos del derecho general a la libertad en el sentido de un derecho a iguales libertades subjetivas. De forma similar la prohibición de extradición, el derecho de asilo, en general el status material concerniente a deberes que hay que cumplir, el status concerniente a prestaciones que cabe exigir, la ciudadanía, etc., significan una concretización del status general de miembro de la asociación voluntaria que es la comunidad jurídica. Y las garantías relativas a procedimientos o vías jurídicas quedan interpretadas por garantías procesales y por principios jurídicos (como la prohibición de la retroactividad, la prohibición de ser castigado más de una vez por la misma acción, la prohibición de tribunales especiales, así como la garantía de independencia objetiva y

política, fundándose el status de ciudadanos libres e iguales⁴⁵²; los derechos sociales de la quinta categoría vinculados con la autonomía privada del ciudadano, fundan el status de clientes del Estado social⁴⁵³. Para la teoría discursiva del derecho sólo los derechos políticos de comunicación y participación política fundan el status de ciudadano libre e igual, pero este tipo de status no sería posible si no contáramos también con las otras categorías de derechos, el sistema de los derechos va dar igual valor a la autonomía privada y a la autonomía pública del ciudadano, considera que ambas son cooriginarias, producto de la idea de la autolegislación ciudadana; en la teoría discursiva, la autonomía pública no es posible sin la autonomía privada, pasemos a analizar la argumentación de dicha cooriginalidad.

Para J. Habermas, lo más importante que resuelve el sistema de los derechos es la competencia entre la autonomía privada y la autonomía política del ciudadano, o lo que es lo mismo, entre los derechos del hombre y la soberanía popular. Autores como I. Kant y J. Rousseau también intentaron una conexión simétrica entre la idea de derechos del hombre y el

personal del juez, etc.)», cfr. *Ibidem*, págs. 191-2.

⁴⁵² Los iguales derechos de comunicación y participación de los derechos políticos podrían «especificarse en cada caso y según las circunstancias en forma de libertades de opinión e información, de libertades de reunión y asociación, de libertades de fe, de conciencia y de confesión religiosa, de derechos a participar en elecciones y votaciones políticas, a enrolarse en partidos políticos o a participar en movimientos ciudadanos, etc.», cfr. *Ibidem*, pág. 194.

⁴⁵³ J. Habermas analiza de manera crítica el derecho formal burgués y el derecho ligado al Estado social; y considera, que el paradigma procedimentalista del derecho que supone la *teoría discursiva del derecho* podría superar el antagonismo existente entre estos dos modelos sociales de derecho, vid. *Ibidem*, 469-532.

principio de soberanía popular, pero fracasaron⁴⁵⁴. La idea de autolegislación ciudadana, es decir, que los destinatarios del derecho sean a su vez los autores, resuelve, según J. Habermas, esta tensión. Esto consistirá en que el principio del discurso se institucionalice jurídicamente, y, tome la forma de principio democrático. Así, se institucionaliza la producción legítima del derecho, el principio de discurso por medio del derecho, toma forma jurídica, y entonces, pasamos a hablar de principio democrático, -soberanía popular-: «sólo pueden pretender validez legítima las normas jurídicas que en un proceso discursivo de producción de normas jurídicas, articulado a su vez jurídicamente, puedan encontrar el asentamiento de todos los miembros de la comunidad jurídica»⁴⁵⁵.

J. Habermas reconstruye el sistema de los derechos paso a paso, primero, aplica el principio de discurso al derecho a libertades subjetivas de acción, derechos fundamentales que contienen el status de personas jurídicas, -véase los derechos de los puntos 1 a 3-, estos derechos garantizan la autonomía privada, nos encontramos por tanto con el papel de destinatarios de los derechos. El paso siguiente, consiste, en

⁴⁵⁴ Para J. Habermas estos autores establecen una relación de competencia entre los derechos del hombre y el principio de soberanía popular. No establecen una relación clara entre el principio del derecho, el principio moral, y el principio democrático. En conjunto Kant sugiere una lectura más bien liberal y Rousseau republicana de la autonomía política, ambos fracasan, ya que la autonomía privada de los ciudadanos no puede ni sobreordenarse (Kant), ni subordinarse (Rousseau) a su autonomía política. La cooriginalidad de la autonomía privada y pública se manifiesta con la idea que representa la «autolegislación» de todos los ciudadanos, vid. *Ibidem*, págs. 155-9, 164-9.

⁴⁵⁵ Cfr. *Ibidem*, pág. 175.

que los sujetos jurídicos adquirieran el status de ciudadanos libres e iguales, y pasen a desempeñar el papel de autores de estos derechos, así los destinatarios pasarán a ser los autores del sistema de los derechos. Esto se produce con la institucionalización jurídica del proceso de producción normativa, a través del principio democrático, -véase los derechos del punto 4-, mediante este status de ciudadano libre e igual, el ciudadano ejerce su autonomía política, sus libertades comunicativas, este proceso circular desarrolla y configura tanto la autonomía privada como la pública. Sólo quedarían por formular los derechos sociales que posibilitan el disfrute en términos de igualdad de oportunidades de los derechos civiles mencionados de (1) a (4).

La génesis de derechos que hemos analizado se establece de manera circular, ya que primero se dan los derechos a libertades subjetivas de acción, y después, las libertades comunicativas de los ciudadanos, los derechos políticos de comunicación y participación política. Las libertades subjetivas de acción ayudan a que podamos ejercer las libertades comunicativas, y, a través, de los acuerdos discursivamente alcanzados, que se dan cuando ejercemos nuestras libertades comunicativas, configuramos y desarrollamos las libertades subjetivas de acción, así, ambas libertades se presuponen y son cooriginarias, nacen de la idea que representa la autolegislación de los ciudadanos. La autonomía privada, relacionada con los derechos del hombre y el principio moral, es cooriginal con la autonomía política, relacionada, a su vez, con la soberanía popular y el principio democrático. Todo este proceso se legitima no por la forma o el contenido del derecho, sino por un procedimiento de producción normativa en el que van a estar presentes todos los

miembros de la comunidad jurídica. Se establece así, como en las teorías analizadas en los modelos anteriores, la institucionalización de un sistema de justicia procedimental, tendremos que esperar a la configuración de la ciudadanía comunitaria para analizar y estudiar una propuesta moral sustantiva.

Por medio del derecho, el sistema de los derechos institucionaliza una formación racional de la voluntad política. El sistema de los derechos se destina a una asociación que va a considerarse una comunidad jurídica de ciudadanos libres e iguales, el siguiente paso, es la estabilización y consolidación de éstos derechos por medio del poder político. Se presenta así, la idea de Estado de Derecho en el marco de la teoría discursiva del derecho.

2. Los principios del Estado de derecho⁴⁵⁶.

Los principios del Estado de Derecho se presentan desde la perspectiva de la institucionalización jurídica de una red de discursos y negociaciones. Los principios del Estado de Derecho son los siguientes: a. El principio de soberanía popular, b. El principio de garantía de una comprehensiva protección de los derechos individuales, c. El principio de legalidad de la Administración, y, d. El principio de separación entre Estado y sociedad⁴⁵⁷. La aplicación de estos principios teniendo como marco la teoría del discurso da un modelo de Estado de Derecho que debe cumplir, al menos, con

⁴⁵⁶ J. Habermas, "La reconstrucción interna del derecho(II): Los principios del Estado de derecho", *Ibidem*, cáp. IV, págs. 199-262.

⁴⁵⁷ Vid. *Ibidem*, págs. 238-45.

dos funciones: la institucionalización del uso público de las libertades comunicativas, y la regulación de la transformación de poder comunicativo en poder administrativo⁴⁵⁸.

La primera función tiene que ver con la constitución de estructuras comunicativas en las que participan todos los miembros de la comunidad jurídica. La comunicación parte de los espacios públicos autónomos, -formación informal de la opinión-, y llega a los cuerpos legislativos, -formación formal de la voluntad-, donde se dan los acuerdos y compromisos. Cuando se institucionalizan estas estructuras comunicativas, se puede cumplir la segunda función, ya que el poder político generado comunicativamente por todos los ciudadanos libres e iguales puede por medio del derecho transformarse en poder administrativo⁴⁵⁹.

Veamos como se cumplen estas dos funciones a través del desarrollo de los cuatro principales principios del Estado de Derecho. El principio de soberanía popular establece que todo poder político deriva del poder comunicativo de los ciudadanos. Se institucionaliza un proceso democrático de producción de las leyes que parte de la participación de todos los miembros libres e iguales de la comunidad jurídica. Las negociaciones de políticas y leyes necesitan de este principio -soberanía popular-, que contiene además otros principios, si quiere llegar a las leyes que los ciudadanos se dan a sí

⁴⁵⁸ Vid. *Ibidem*, pág. 245.

⁴⁵⁹ J. Habermas utiliza el concepto de poder comunicativo de H. Arendt. Considera al sistema de acción derecho como el medio a través del cual el poder comunicativo se transforma en poder administrativo. En la *teoría discursiva del derecho*, el poder político se divide en: el poder comunicativo y el poder administrativo, vid. *Ibidem*, págs. 214-218, y H.

mismos en una formación discursivamente estructurada de la opinión y la voluntad. Los principios que agotan el contenido del principio de soberanía popular son: el principio parlamentario, el principio de la mayoría, el principio de pluralismo político, el principio de garantía de espacios públicos autónomos, y el principio de competencia entre partidos⁴⁶⁰. Para el siguiente principio, la garantía de una comprehensiva protección de los derechos individuales, se siguen todos los principios necesarios para asegurar una justicia independiente⁴⁶¹. El principio de legalidad de la administración contiene los principios en relación con la división de poderes, pero antes debemos advertir que la teoría del discurso no recoge completamente la clásica división de poderes. El legislativo, el judicial, y el ejecutivo se diferencian por sus formas distintas de comunicación, y porque necesitan de diferentes tipos de razones para responder bien a las funciones que les corresponden a cada uno de estos órganos cumplir⁴⁶². En concreto, la racionalidad de la actividad administrativa se asegura por medio de los llamados discursos pragmáticos. J. Habermas distingue fundamentalmente tres tipos de cuestiones o discursos: pragmáticos, que es lo que podemos hacer; éticos, quiénes queremos de verdad ser; y morales, como debemos actuar. El poder comunicativo se transforma en poder administrativo, el derecho que se generó con la participación discursiva de todos los ciudadanos, es ahora implementado por el poder administrativo. Tratamos de un proceso democrático y legítimo de producción de acuerdos políticos en el que participan todos los miembros libres e iguales de la comunidad

Arendt, *La condición humana*, págs. 222-230.

⁴⁶⁰ Cfr. J. Habermas, *Facticidad y validez*, pág. 239.

⁴⁶¹ Vid. *Ibidem*, págs. 240-1.

⁴⁶² Vid. *Ibidem*, págs. 255-262.

jurídica. Sólo nos resta por destacar como en el cuarto principio, la separación entre Estado y sociedad, aparece el poder social que consiste en la «posibilidad de un actor de imponer en las relaciones sociales sus propios intereses aun en contra de la resistencia de otros»⁴⁶³, lo más importante a destacar en éste cuarto principio, es que este poder social, como es evidente, también puede restringir o posibilitar la formación de poder comunicativo.

V. El modelo de ciudadanía republicana.

Una vez analizados los elementos más importantes de la propuesta teórica habermasiana, sólo nos queda por conformar el modelo contemporáneo de ciudadanía republicana. A pesar de ser una propuesta nueva, y de intentar adaptar las ideas políticas republicanas a los problemas que plantean nuestras sociedades modernas, la característica principal de la propuesta sigue anclada, como vamos a ver, en el punto neurálgico de cualquier propuesta política republicana: la participación activa en los asuntos comunes de todos los miembros de la comunidad política.

La idea de un ciudadano que participa en los procesos democráticos deliberativos, que deciden las condiciones de la convivencia en común, se produce, en la teoría discursiva del derecho de diferentes modos, destacándose los siguientes: Primero, la propuesta entiende la sociedad como una asociación de ciudadanos libres e iguales que forman una comunidad jurídica que se gobierna a sí misma. Los destinatarios del derecho serán también sus autores, cobra vida la idea de la

⁴⁶³ Cfr. *Ibidem*, pág. 243.

autolegislación ciudadana. Segundo, los ciudadanos con la aplicación del principio del discurso en la forma jurídica de principio democrático se reconocen mutuamente un sistema de derechos fundamentales que posibilita el ejercicio de manera equivalente de la autonomía privada, -libertades subjetivas de acción-, y de la autonomía pública, -libertades comunicativas-. Tercero, el poder político deriva del poder comunicativo de todos los ciudadanos, y éste, el poder comunicativo, a través del medio que representa el derecho se transforma en poder administrativo. Para que pueda producirse la participación ciudadana en estos procesos deliberativos, se debe institucionalizar la formación racional discursiva de la opinión y voluntad política de los ciudadanos libres e iguales de la comunidad jurídica. La manifestación común de la opinión y la voluntad ciudadana se producirá en los numerosos espacios públicos informales y formales que institucionaliza la democracia o política deliberativa.

En *Facticidad y Validez*, J. Habermas enfrenta a la concepción liberal del ciudadano una republicana. Así, el status de ciudadano lo otorgan las libertades positivas, que suponen los derechos de comunicación y participación política. Los ciudadanos participan en una praxis común, cuyo ejercicio permite a los ciudadanos convertirse en aquello que quieren ser, en autores políticamente autónomos de una comunidad de libres e iguales. El poder político procede del poder comunicativamente generado en la práctica de la autodeterminación de los ciudadanos y se legitima por proteger esa praxis mediante la institucionalización de la libertad pública. El Estado de Derecho debe institucionalizar el proceso de formación de la opinión y voluntad política, en el que los ciudadanos acuerdan los objetivos y normas que son en

interés común de todos. Al ciudadano republicano se le va a exigir más que la orientación por su propio interés⁴⁶⁴. Por este motivo, en la formación racional discursiva de la opinión y voluntad política van a aparecer tres tipos de cuestiones: pragmáticas, éticas, y morales. No sólo se desea una acción orientada al éxito, como delimitan las cuestiones pragmáticas, sino que en la acción comunicativa debemos buscar el entendimiento, coordinar las acciones sociales, y crear identidades personales, para ello, en los discursos políticos a las cuestiones pragmáticas, se les unen las éticas y las morales⁴⁶⁵.

La definición del sujeto de la acción comunicativa como «agente capaz de lenguaje y acción» continúa en la senda de las tradicionales definiciones republicanas sobre el hombre. Podemos recordar la doble definición aristotélica del hombre: como animal social, *zôon politikon*, y, como animal dotado de palabra, *zôon logon ekhon*⁴⁶⁶. Si completamos la definición con

⁴⁶⁴ Utilizando los trabajos de F. I. Michelman, J. Habermas detalla y desarrolla, los dos paradigmas políticos, que hoy, compiten entre sí: el liberal y el republicano. Éstos paradigmas entienden de manera distinta: al ciudadano, al derecho, al proceso político, y al procedimiento que nos lleva a la formación de la opinión y voluntad política, vid., *Ibidem*, págs. 340-8, y F. I. Michelman, "Law's Republic", *The Yale Law Journal*, n°97, 1988, págs. 1493-1537.

⁴⁶⁵ Vid. J. Habermas, *Ibidem*, págs. 230-6.

⁴⁶⁶ Vid. supra. notas 134, 195, 401, y 413. En relación con las ideas que aparecen en la propuesta de J. Habermas, podemos recordar las definiciones de hombre, ciudadano y ciudad que debemos a Aristóteles: «La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra», cfr. *Política*, I 2, 1253a 11-14, págs. 50-1; «Después de esto resulta claro quién es el ciudadano: a quien tiene la posibilidad de participar en la función

la reivindicación aristotélica a la vida activa como prototipo de vida buena y plena, ya podemos ubicar los orígenes de la definición de persona que contiene la propuesta republicana de J. Habermas.

Todos los elementos de la teoría de la acción comunicativa se relacionan, la acción comunicativa y el mundo de la vida; la acción teleológica, la acción normativa, y la acción dramaturgica; la cultura, la sociedad, y la personalidad; la verdad proposicional, corrección normativa y veracidad subjetiva; los tres poderes de la integración social: el derecho, el dinero, y el poder administrativo; los espacios públicos informales y formales; la formación discursiva de la opinión y voluntad política común; etc. Estas mutuas relaciones hacen difícil estudiar cada elemento por separado, quedándonos por destacar que la Personalidad, elemento o componente estructural del mundo de la vida se entiende como «las competencias que convierten a un sujeto en capaz de lenguaje y de acción, esto es, que lo capacitan para tomar parte en procesos de entendimiento y para afirmar en ellos su propia identidad»⁴⁶⁷. Así los procesos de socialización deben crear las identidades personales que hagan posible que nos encontremos con una comunidad de ciudadanos habituada a la libertad, esto se consigue según J. Habermas, con su propuesta de acción comunicativa, y más concretamente, con la institucionalización de la política deliberativa, que

deliberativa o judicial, a ese llamamos ciudadano de esa ciudad; y llamamos ciudad, por decirlo brevemente, al conjunto de tales ciudadanos suficiente para vivir con autarquía», cfr. *Política* III 1, 1275b 21-26, págs. 157-8.

⁴⁶⁷ Cfr. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo II, pág. 196.

él considera como un modelo de democracia radical⁴⁶⁸. «Sólo si se produjese tal juego de mutuas dependencias entre la formación institucionalizada de la opinión y voluntad política, por un lado, y las comunicaciones públicas informales, por otro, podría la ciudadanía seguir significando hoy algo más que una agregación de intereses particulares prepolíticos y el goce pasivo de derechos paternalísticamente otorgados»⁴⁶⁹, ya que en este modelo el status de ciudadano sólo lo constituyen los derechos de comunicación y participación política⁴⁷⁰, y no los derechos subjetivos de acción. Así: el ciudadano será el miembro libre e igual de la comunidad jurídica que decide discursivamente en común las condiciones de la convivencia social.

Sinopsis del modelo 3.3: La ciudadanía republicana.

Definición

El ciudadano libre e igual acuerda discursivamente en los espacios públicos informales y formales las condiciones de la convivencia de la comunidad jurídica.

Características

-Consideración de la persona como sujeto capaz de lenguaje y acción.

-Razón comunicativa como medio lingüístico, mediante el que se concatenan las interacciones y se estructuran las formas de

⁴⁶⁸ Vid. J. Habermas, "Prefacio", en Habermas, J., *Facticidad y validez*, págs. 57-62, 61.

⁴⁶⁹ Cfr. J. Habermas, "Ciudadanía e Identidad Nacional", en *Ibidem*, pág. 634.

vida.

-Los acuerdos discursivamente alcanzados por todos los ciudadanos libres e iguales regulan la convivencia de la comunidad jurídica.

-La Sociedad del mundo de la vida se integra socialmente por medio fundamentalmente del sistema de saber y acción del «derecho».

-Los destinatarios del sistema jurídico son a su vez sus autores, la solidaridad, -orientación al bien común-, que genera la elaboración del derecho, es una de las funciones de la acción comunicativa.

-La acción comunicativa es una acción orientada al entendimiento, que coordina la acción social, y que crea identidades personales.

-El mundo de la vida trasfondo de saber de la acción comunicativa se compone de tres estructuras: la cultura, la sociedad, y la personalidad.

-La formación discursiva racional de la opinión y voluntad política se produce en los espacios públicos informales y formales que institucionaliza el Estado de Derecho.

-El sistema de los derechos posibilita el ejercicio de manera equilibrada de la autonomía privada y pública de los ciudadanos.

-El poder político deriva del poder comunicativo de todos los ciudadanos, que por medio del derecho, se transforma en poder administrativo.

Condiciones

Estado de Derecho.

⁴⁷⁰ Cfr. *Ibídem*, pág. 635.

Democracia deliberativa.

Sociedad moderna (derecho positivo, política secularizada, moral racional).

3.4. CIUDADANÍA COMUNITARIA.

El cuarto modelo de ciudadanía contemporánea que debemos analizar y desarrollar es el comunitario. La corriente comunitaria es principalmente una propuesta norteamericana, que se elabora desde la filosofía moral y política, y desde la sociología. Las primeras obras de contenido comunitario aparecen en los años ochenta⁴⁷¹, pero es a mediados de esa década cuando se produce un intenso debate entre el comunitarismo y el liberalismo⁴⁷². Ya que el comunitarismo nace y se desarrolla a partir de su crítica al liberalismo. Para el pensamiento comunitario, el individualismo, el predominio de

⁴⁷¹ Vid. Amitai Etzioni, *La nueva regla de oro*, Barcelona, Paidós, 1999, págs. 63 y sigs. y Helena Bejar, "la mirada comunitaria", en Bejar, H., *El corazón de la república*, Barcelona, Paidós, 2000, cáp. 7, págs. 173-190, en ambos trabajos se incluye un interesante repaso de los más importantes autores y libros del pensamiento comunitario contemporáneo.

⁴⁷² El debate nace a partir de la crítica comunitaria a la obra de John Rawls, *La teoría de la justicia*, vid. supra n. 297. Los cambios que realiza J. Rawls en la «justicia como equidad» son achacados, entre otras, a las críticas que recibe desde el comunitarismo, cosa que como ya indicamos no admite J. Rawls. Una bibliografía muy exhaustiva del debate comunitario-liberal es comentada en Helena Bejar, *Obra citada*, n. 11, págs. 178-179. Un auténtico punto de inflexión en este debate se produce con la aparición del trabajo de Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1989. Este trabajo es una versión revisada de su tesis doctoral, donde aclara los conceptos del debate, presenta las propuestas comunitarias y liberales principales, y, además, analiza las situaciones culturales y políticas de algunos grupos minoritarios concretos.

la ética procedimental y la razón instrumental, y la pérdida de libertad que caracterizan a la sociedad moderna⁴⁷³ podrían evitarse con la articulación de una ética sustantiva que sustituya el predominio moral de la ética procedimental, y, sobre todo, a través del reconocimiento de la identidad personal y colectiva de cada persona o grupo social; pero analicemos la propuesta comunitaria más despacio y detalladamente.

Uno de los temas principales del debate actual entre el pensamiento liberal y comunitario es la crítica que éste hace a las características y elementos de la ciudadanía de las democracias liberales⁴⁷⁴. El reconocimiento de iguales derechos a los miembros de la comunidad política por los Estados multiculturales es considerado por el pensamiento comunitario como una medida insuficiente de cara al reconocimiento y desarrollo de las diferentes identidades comunitarias existentes en las sociedades occidentales. De ahí, que sea en este contexto dónde se considere más necesaria una «teoría de la ciudadanía, y no solamente una teoría de la democracia o de la justicia»⁴⁷⁵. Los libros y monografías sobre una ciudadanía diferenciada⁴⁷⁶ o multicultural⁴⁷⁷ que responda a los problemas

⁴⁷³ Vid. Charles Taylor, "Conclusiones: los conflictos de la modernidad", en Taylor, Ch., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna* (1989), cap. 25, Barcelona, Paidós, 1996, págs. 517-543, y también, Ch. Taylor, "Tres formas de malestar", en Taylor, Ch., *La ética de la autenticidad*, cáp. I, Barcelona, Paidós, 1994, págs. 37-47.

⁴⁷⁴ Vid. Ch. Taylor, "The liberal-Communitarian Debate", en Rosenblum, N. (ed.), *Liberalism and Moral Life*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989, págs. 178 y ss.

⁴⁷⁵ Cfr. Will Kymlicka y Wayne Norman, "El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía", *La Política*, n. 3, (1997), págs. 5-39, 39.

⁴⁷⁶ «Los pluralistas culturales creen que los derechos de

que plantean nuestras sociedades multiculturales, multinacionales, o multiétnicas son muy numerosos, e irán siendo comentados en el trascurso de éste trabajo.

Desde los años ochenta han ido apareciendo trabajos académicos con elementos comunitarios que responden a dos objetivos: 1. Describir ejemplos políticos concretos de cómo la pertenencia a una grupo sea éste cultural, religioso, nacional, étnico, lingüístico, sexual, etc. construye la identidad personal y colectiva de sus miembros, siendo, por tanto, un derecho el reconocimiento político de estas diferentes identidades, y, 2. La presentación teórica de las fuentes morales, jurídicas, y políticas que sirvan de base a la argumentación y articulación de las tesis comunitarias⁴⁷⁸. Estos últimos trabajos teóricos son la base principal para la realización de un modelo de ciudadanía. De los autores que

ciudadanía, originalmente definidos por y para los hombres blancos, no pueden dar respuesta a las necesidades específicas de los grupos minoritarios. Estos grupos sólo pueden ser integrados a la cultura común si adoptamos lo que Iris Marion Young llama una concepción de la *ciudadanía diferenciada*... Desde esta perspectiva, los miembros de ciertos grupos serían incorporados a la comunidad política no sólo como individuos sino también a través del grupo, y sus derechos dependerían en parte de su pertenencia a él», cfr. *Ibidem*, pág. 25. Vid. también, Iris Marion Young, "Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship", en Beiner, R., (ed.), *Theorizing Citizenship*, cáp. 6, New York, State University of New York Press, 1995, págs. 175-207.

⁴⁷⁷ Vid. Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996.

⁴⁷⁸ La corriente política comunitaria recoge básicamente sus fundamentos teóricos de las siguientes dos obras: Charles Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, y Michael Walzer, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, FCE, 1993, (1ª

militan dentro del comunitarismo, los más importantes son, desde la filosofía moral y política, Michael J. Sandel, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Walzer, y Will Kymlicka, y desde la sociología, Robert Bellah, Amitai Etzioni, y Philip Selznick. Pero de entre ellos, la propuesta comunitaria más profunda y completa es la del filósofo canadiense Charles Taylor, sus propuestas morales y políticas serán la base principal del modelo de ciudadanía comunitaria.

La corriente comunitaria se articula en torno a su crítica al pensamiento político liberal, como ya hemos destacado, pero también se caracteriza por reivindicar políticamente el concepto social de Comunidad. Como veremos, los límites de este concepto se presentan de manera poco precisa, ya que van a definirse como comunidades a grupos humanos con ciertas características comunes, que pueden ir desde una misma cultura, nacionalidad, étnia, religión, lengua, género, adscripción sexual, etc. El hecho de pertenecer a una de estas comunidades marca la identidad de las personas de manera prioritaria, por lo que las democracias liberales occidentales deben tomar buena cuenta de ello, cosa que no han hecho hasta ahora, y buscar la manera de reconocer y respetar tales diferencias. Para el comunitarismo, el reconocimiento de la identidad comunitaria evitaría la discriminación de tales personas y grupos comunitarios, y, además, vendría a reforzar los vínculos sociales de los ciudadanos y la profundización de la democracia. Por lo que, este reconocimiento no sólo se presenta como una reivindicación de los grupos discriminados, sino como la salvación moral y social de las sociedades modernas

edic. en inglés 1983).

occidentales⁴⁷⁹, de ahí el revuelo que esta corriente política ha venido generando últimamente.

En la actualidad los elementos comunitarios no sólo se encuentran en los estudios y trabajos académicos, sino que también aparecen en los programas políticos de los partidos conservadores y socialdemócratas de las democracias occidentales, algunos de los más importantes pensadores comunitarios se convierten en asesores presidenciales, tal es el caso de Amitai Etzioni en Estados Unidos o de Anthony Giddens en el Reino Unido, por poner sólo dos ejemplos⁴⁸⁰. Las tesis comunitarias trascienden los círculos del debate académico y se involucran en las discusiones políticas reales. Pero debemos dejar esto para otro tipo de trabajos e introducirnos ya en los argumentos básicos que contiene y defiende la propuesta política comunitaria. Teniendo como base la propuesta moral y política de Charles Taylor, primero se presentara la articulación de la identidad moderna(I), segundo se analizara el papel que la Comunidad tiene en dicha identidad(II), tercero se abordarán los cambios que una sociedad multicultural requiere de la ciudadanía(III), y, finalmente, se elaborara el modelo de ciudadanía comunitaria(IV).

I. La articulación moral e histórica de la identidad moderna.

La obra del filósofo Charles Taylor sorprende por lo original y compleja, y sobre todo por el bagaje intelectual y

⁴⁷⁹ Esta tesis es defendida por Charles Taylor en sus trabajos: *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna; La ética de la autenticidad; El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, México, FCE, 1993.

de erudición que contienen sus propuestas. Presentarlo como el principal defensor de las tesis comunitarias y como el autor clave a la hora de incidir en la comunidad como un elemento prioritario de la identidad de las personas, no hace justicia, ni responde al contenido de su principal obra: *Fuentes del yo*. La construcción de la identidad moderna. Analizar minuciosamente cada uno de los temas que van apareciendo en este valioso trabajo sería una labor interesante, pero nos desviaría demasiado de nuestro principal objetivo: la formación del modelo de ciudadanía comunitaria. Pero incluso constatando este hecho, debemos incorporar de manera breve aquellos elementos de su trabajo sin los cuales no entenderíamos el papel que la comunidad de pertenencia tiene en la identidad moderna. Para ello nos alejaremos de nuestro tema principal de estudio, -ya que no hemos hallado otra forma más acertada de abordarlo-. Puede que desde la distancia podamos mejor percibir el significado de lo cercano, ya que así también lo hace Taylor, que no sólo detalla los elementos que conforman la identidad moderna, sino que construye dicha identidad a través de las mentalidades y teorías filosóficas de los tres últimos siglos⁴⁸¹.

El trabajo de Taylor consiste fundamentalmente en la rearticulación moral del yo, en la afirmación de parámetros morales que se afirmen en alguna noción del Bien, en evitar el

⁴⁸⁰ Cfr. Helena Bejar, *Obra citada*, págs. 173-4.

⁴⁸¹ «Y como para ello no sólo tenemos que vérnoslas con las doctrinas de los filósofos, sino también con todo aquello que, aunque silenciado, subyace en actitudes muy extendidas en nuestra civilización, no es posible que la historia sea solamente la de la expresa creencia, la de las teorías filosóficas, sino que ha de incluir también eso que ha sido llamado las *mentalidades*», cfr., Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, pág. 120.

predominio que en la cultura moral de las sociedades modernas ejercen las propuestas éticas procedimentales⁴⁸². Con este objetivo articula y escribe la historia de la identidad moderna. Su trabajo se inicia con la teoría moral de Platón y San Agustín, pero es ante todo, la exploración de las creencias, ideas y mentalidades de la cultura occidental de los tres últimos siglos. Para ello analiza el proceso de interiorización y racionalización que se inicia con Descartes, y continua con Locke, y Montaigne; la progresiva afirmación religiosa -teísmo judeo-cristiano y Reforma-, y, laica -Revolución científica, Ilustración, y Romanticismo- de la vida corriente; y la noción expresivista que se manifiesta en toda creación artística, cuando la naturaleza diferente de cada individuo o grupo debe ser expresada de manera original y genuina, cuando la naturaleza y el arte sustituyen a la religión como fuente moral. La articulación de las fuentes de la identidad moderna es realizada de manera analítica y cronológica, por lo que la exposición clara de esta compleja articulación es una tarea difícil. En la primer parte del

⁴⁸² Charles Taylor utiliza el término «procedimental» como opuesto a «sustantivo». Utilitaristas y kantianos defienden una concepción procedimental de la ética, «su enfoque está en los principios, los mandatos o criterios que guían la acción, mientras pasa totalmente por alto las visiones del bien. La moral concierne estrechamente a lo que tenemos que hacer y no, también, a lo que es valioso en sí mismo, o lo que deberíamos admirar o amar. Los filósofos contemporáneos, incluso los que descienden de Kant y no de Bentham (por ejemplo, John Rawls), comparten este enfoque», cfr. Ch. Taylor, "La ética de la inarticulación", en *Ibidem*, cáp. 3, págs. 69-106, 101. Para Taylor, John Rawls y Jürgen Habermas sostienen una ética procedimental, de ahí la importancia que para Taylor contiene su propuesta sustantiva: la articulación de las fuentes morales de la identidad moderna. Una moral sustantiva que como veremos se halla en el interior de la persona, el teísmo, la naturaleza desvinculada y el expresivismo del arte.

libro *Fuentes del yo*, Taylor presenta la relación de la identidad y el Bien, para después analizar, el proceso de construcción histórica y afirmación de las tres facetas principales de la identidad moderna: la interioridad, la afirmación de la vida corriente, y el expresivismo.

1. La identidad y el bien.

Para Taylor, la individualidad y la moral van siempre entretreídas, o lo que viene a ser lo mismo, nuestra identidad debe afirmar y contener una orientación al bien. Con ello nuestras vidas adquieren significado y sentido, ya que el bien que afirmamos va suponer el marco de referencia u horizonte para nuestros juicios, intuiciones o reacciones morales. Es absolutamente imprescindible para la persona articular un marco de referencia que sirva para orientar y dar sentido a sus acciones: «Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo. En otras palabras, es el horizonte dentro del cual puedo adoptar una postura»⁴⁸³. La identidad debe responder a los siguientes interrogantes: «quién somos» y «de dónde venimos». Como tal es el trasfondo contra el cual nuestros gustos y deseos, opiniones y aspiraciones adquieren sentido⁴⁸⁴.

La identidad de una persona va ser un todo profundo y multilateral, una cuestión mucho más compleja que cualquier

⁴⁸³ Cfr. *Ibidem*, pág. 43.

⁴⁸⁴ Cfr. Ch. Taylor, "El yo en el espacio moral", *Ibidem*, cáp. 2, págs. 41-68; y también del mismo autor, *La ética de la autenticidad*, pág. 70, y *El multiculturalismo y "la política*

articulación que hagamos de ella. Contiene elementos universales y particulares; incluye, por tanto, una posición en las cuestiones morales y espirituales, y una referencia a una particular comunidad histórica⁴⁸⁵. Estas son sus dos dimensiones principales. El reconocimiento y afirmación de las dos dimensiones es prioritaria para la persona, una vida plena y significativa va depender de ello: de determinar un lugar en relación al bien, y de identificarse como miembro de una comunidad histórica particular. Estas dos dimensiones son los marcos referenciales que orientan y dan sentido a la vida de las personas. La definición del marco de referencia u horizonte de significado va ser muy importante, no sólo como propuesta analítica, sino que también será imprescindible para la elaboración de nuestro modelo de ciudadanía, ya que además de que «un marco referencial es aquello en virtud de lo cual encontramos el sentido espiritual de nuestras vidas»⁴⁸⁶; los marcos referenciales proporcionan el trasfondo para todas nuestras ideas y decisiones en cualquiera de los tres ejes o dimensiones del pensamiento moral: nuestro sentido de respeto y obligación hacia los demás; lo que entendemos que hace que una vida sea plena; y el sentido de dignidad que debemos reconocer a toda persona⁴⁸⁷. Articular un marco referencial es explicar lo que da sentido a nuestras respuestas morales, una vez que lo hemos definido ya podemos dar sentido a éstos tres ejes morales. Y como veremos, el sentido de dignidad nos llevará a tener que reconocer la genuina originalidad de cada individuo o grupo, y así a la aparición de la «política de la

del reconocimiento”, pág. 54.

⁴⁸⁵ Cfr. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, págs. 43-45, y 52-57.

⁴⁸⁶ Cfr. *Ibidem*, pág. 32.

⁴⁸⁷ Taylor considera que éstos tres ejes son las cuestiones morales más importantes a las que debe responder todo marco referencial, vid. *Ibidem*, págs. 28-39.

diferencia»⁴⁸⁸, y a solicitar en nombre de ella, el reconocimiento y desarrollo de la identidad única de cada individuo o grupo. La definición y articulación de la identidad moderna supone para Taylor la afirmación de una propuesta ética sustantiva, «el ideal de autenticidad»⁴⁸⁹, que significa el ser fiel a uno mismo, a la propia originalidad; autenticidad que sólo puede definirse y expresarse desde el interior de uno mismo y en diálogo con «los otros significativos»⁴⁹⁰. Realizar esta autodefinición de mi propia identidad va suponer mi pleno desarrollo como persona, mi autorrealización y autoexpresión; este proceso no se produce de manera aislada, sino en diálogo permanente con nuestros compañeros en la vida, y para afirmar el valor de mi identidad también es necesario su reconocimiento. La conexión que Taylor establece entre la identidad, la autenticidad y el reconocimiento será analizada en los siguientes apartados, prosigamos, por tanto, con la articulación de la identidad moderna, ya que su definición nos dará las claves para situar acertadamente la necesidad que para los comunitarios existe de una ciudadanía con nuevos elementos. Una vez constatado los vínculos entre la identidad y el bien, Taylor considera que ya puede esbozarse la imagen del desarrollo de la identidad moderna.

⁴⁸⁸ Para Taylor el desarrollo del concepto moderno de identidad hace surgir la política de la diferencia, que requiere del reconocimiento de la identidad única de cada individuo y grupo, exigencia acorde con el ideal de autenticidad de la identidad moderna, cfr. Ch. Taylor, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, págs. 60-61, y Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, pág. 73.

⁴⁸⁹ La ética de la autenticidad «es hija del período romántico, que se mostraba crítico con la racionalidad no comprometida y con un atomismo que no reconocía los lazos de la comunidad», cfr. *Ibidem*, pág. 61.

⁴⁹⁰ Cfr. *Ibidem*, págs. 68-71.

2. Las facetas de la identidad moderna.

Como ya hemos indicado, la obra *Fuentes del yo* se concentra de manera analítica y cronológica en tres facetas de la identidad moderna: a. La interioridad humana; b. La afirmación de la vida corriente; y c. El expresivismo. La primera parte de Platón y San Agustín, continúa con Descartes, Locke, y Montaigne, hasta nuestros días; la segunda parte de la Reforma, sigue a través de la Ilustración, hasta llegar a sus formas contemporáneas; y la tercera se describe desde su origen, finales del siglo XVIII, su desarrollo en el siglo XIX, hasta sus manifestaciones en la literatura del siglo XX⁴⁹¹. Cada faceta se analiza por separado, aunque es evidente que la identidad moderna es un todo que sólo de manera analítica debe dividirse; en realidad las tres facetas andan unidas, relacionándose y configurándose mutuamente. Presentar el desarrollo histórico de forma minuciosa de cada uno de estas faceta es lo que hace Taylor en *Fuentes del yo*, nosotros sólo nos detendremos en definir y comentar el significado de cada una de las facetas de la identidad moderna.

a. La noción de **interioridad** es algo propio de la cultura moderna occidental, y significa que somos seres con profundidad interior, y, también, la noción relacionada con ello, de que somos «yos». Ser un yo implica el hecho de existir en un espacio de cuestiones morales que tienen que ver con la identidad y con cómo uno ha de ser⁴⁹². Somos yos en la medida en que nos movemos en un cierto espacio de interrogantes, mientras buscamos y encontramos una orientación

⁴⁹¹ Vid. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, pág. 12.

al bien. Para ello necesitamos de ricos lenguajes de expresión humana que vamos desplegando a lo largo de nuestras vidas, con el intercambio y diálogo con nuestros «otros significativos» como los llama George Herbert Mead⁴⁹³. Ya que la autodefinición de la identidad se realiza de manera dialógica, y no monológica, de ahí la importancia de las particulares comunidades históricas, que de alguna forma son parte de la «urdimbre de la interlocución»⁴⁹⁴. Esta noción también significa para Taylor que las fuentes morales se hallan dentro del yo. La búsqueda de mi identidad, de mi yo esencial no podrá definirse suficientemente en términos de una descripción universal del hacer humano, sea éste: alma, razón o voluntad, sino que estará marcado por la idea de que cada persona tiene su propio y original modo de ser.

Brevemente debemos indicar que la transformación denominada «interiorización» es un proceso que parte del yo unificado que vemos articulado en la teoría moral de Platón⁴⁹⁵, continúa con la búsqueda de Dios desde el interior del hombre que realiza San Agustín⁴⁹⁶, y comienza su senda moderna con el sujeto desvinculado de Descartes⁴⁹⁷ o el yo puntual de Locke y los Ilustrados⁴⁹⁸. Pero para Taylor, el viraje decisivo es el

⁴⁹² Cfr. *Ibidem*, págs. 127-130, 128.

⁴⁹³ Vid. Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, págs. 68 y ss.; y del mismo autor, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, págs. 52 y ss.

⁴⁹⁴ Cfr. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, pág. 52.

⁴⁹⁵ Vid. Ch. Taylor, "El autodomínio de Platón", *Ibidem*, cáp. 6, págs. 131-142.

⁴⁹⁶ Vid. Ch. Taylor, "In Interiore Homine", *Ibidem*, cáp. 7, págs. 143-157.

⁴⁹⁷ Vid. Ch. Taylor, "Descartes: la razón desvinculada", *Ibidem*, cáp. 8, págs. 159-173.

⁴⁹⁸ Vid. Ch. Taylor, "Locke: el yo puntual", *Ibidem*, cáp. 9, págs. 175-192.

que representa el pensamiento de Montaigne, que decide describirse a sí mismo, ya que «cada hombre lleva la forma entera de la condición humana»⁴⁹⁹. Para Montaigne, la autoaceptación requiere del autoconocimiento. Va mirar hacia dentro, y encontrar allí la originalidad y particularidad de los sentimientos humanos. «No hay ninguna persona que, si se escucha a sí misma, no descubra en sí misma una forma peculiar, una forma regidora, que lucha contra la institución y contra la tempestad de las pasiones que es contraria a ella»⁵⁰⁰.

b. La afirmación de la **vida corriente** es la definición de una vida humana plena en términos de trabajo y producción, por un lado, y matrimonio y vida familiar, por otro⁵⁰¹. Tradicionalmente, los aspectos de producción y reproducción de la existencia humana eran considerados como necesarios para la continuación y renovación de la vida, pero una vida buena sólo podía considerarse a aquellas dedicadas a ciertas actividades superiores, tales como la contemplación o la participación política. El giro hacia la afirmación de la vida corriente es paralelo al proceso de interiorización descrito anteriormente, la articulación de este movimiento fue principalmente una labor realizada por los filósofos, y los movimientos que, en la cultura de los siglos XVII y XVIII, se dieron fuera del ámbito de la filosofía⁵⁰².

⁴⁹⁹ Cfr. *Ensayos* de Michel de Montaigne, en Ch. Taylor, "Análisis de «L'humaine Condition», *Ibidem*, cáp. 10, págs. 193-200, 195.

⁵⁰⁰ Cfr. *Ibidem*, pág. 197.

⁵⁰¹ Cfr. *Ibidem*, pág. 229.

⁵⁰² Cfr. Ch. Taylor, "La cultura de la modernidad", *Ibidem*, cáp. 17, págs. 303-321.

La aparición como significativa de esta forma de vida es un proceso histórico en el que confluyen muchos elementos, por un lado, sus orígenes teológicos se hallan en la espiritualidad judeo-cristiana, pero sobretodo en la Reforma, que rechaza toda vocación superior, y considera que la verdadera existencia cristiana se da en los simples quehaceres de la vida, en el matrimonio y la familia⁵⁰³. Por otro lado, la revolución científica de la ciencia baconiana, y sus propósitos de producción, tecnificación, y trabajo productivo también ayudaron al mismo objetivo. Además de estos elementos propios del siglo XVII, la completa afirmación de la vida corriente se consigue con el deísmo del siglo XVIII. Taylor analiza dos aspectos del mismo, el deísmo que establece la importancia de los sentimientos morales, -Shaftesbury y Hutcheson-, donde el afecto natural, la benevolencia, y la felicidad constituyen el sentido moral de todo hombre⁵⁰⁴, y las nociones deístas que encuentran en los designios de la naturaleza un orden providencial para ubicar moralmente al hombre, la naturaleza es la fuente de los impulsos y sentimientos correctos⁵⁰⁵. La vida corriente nos llevará a apelar a la razón instrumental para la búsqueda de nuestra propia felicidad, ya que no debe subestimarse en nombre de actividades superiores o de motivos espirituales, el amor a sí mismo. Y ya fuera del ámbito de la filosofía: la nueva valoración del comercio, el nacimiento de la novela, el cambio en la comprensión del matrimonio y la familia, y la nueva

⁵⁰³ Cfr. *Ibidem*, pág. 234.

⁵⁰⁴ Cfr. Ch. Taylor, "Los sentimientos morales", *Ibidem*, cáp. 15, págs. 265-282.

⁵⁰⁵ Cfr. Ch. Taylor, "El orden providencial", *Ibidem*, cáp. 16, págs. 283-302.

importancia del sentimiento, también contribuyeron a la articulación del cambio y afirmación de la vida corriente⁵⁰⁶.

c. La noción denominada **expresivismo** es para Taylor la base para una nueva y más profunda individuación. Consiste en considerar a cada individuo como diferente y original, y dicha originalidad debe determinar cómo ha de vivir⁵⁰⁷. El expresivismo aparece a finales del siglo XVIII, pero es con el romanticismo y modernismo cuando se desarrolla por completo. La idea de vivir de acuerdo con nuestra propia originalidad requiere de una profunda búsqueda en el interior del yo, pero esto no se detiene ahí, ya que la originalidad debe expresarse, manifestarse a través de una creación personal, propia y genuina. Si la creación-manifestación va ser prioritaria para la vida humana, el modelo a seguir será el de la creación artística. La cultura moderna va otorgar al arte un lugar que antes ocupaba la religión. El nuevo papel otorgado al arte por el expresivismo requiere de una nueva articulación del mismo, si antes la obra artística consistía en la imitación, mimesis, de la realidad, ahora su lugar lo ocupará la imaginación creativa⁵⁰⁸. Esta nueva visión del arte se dará en todas sus manifestaciones: poesía, pintura, música, literatura, etc. Todo esto supone un deslizamiento hacia el subjetivismo, se impone la búsqueda de «lenguajes más sutiles»⁵⁰⁹ para manifestar la hondura interior del yo, pero

⁵⁰⁶ Vid. Ch. Taylor, "La cultura de la modernidad", *Ibidem*, cáp. 17, págs. 303-321.

⁵⁰⁷ Cfr. Ch. Taylor, "El giro expresivista", *Ibidem*, cáp. 21, págs. 389-411, 396.

⁵⁰⁸ Cfr. *Ibidem*, págs. 398-400.

⁵⁰⁹ El término «lenguajes más sutiles» está tomado de Shelley, la idea proviene de la poesía, y supone que los poemas encuentran las palabras por nosotros. Hay algo que se define y crea, a la vez que se manifiesta, y algo similar va pasar

para Taylor -algo muy significativo como veremos para nuestro trabajo- esta articulación centrada de nuevo en el yo, no supone que la creación no deba contener vínculos relacionados con un todo más amplio, como podría ser, un horizonte de significación compartido, que vendría con la autodefinición en parte a través de una comunidad histórica particular.

El expresivismo romántico también da sus frutos en el seno de la política moderna, a través de las formulaciones de Tocqueville se vuelve a reivindicar el amor a la libertad como esencial para los ciudadanos, continuándose así, con la tradición del pensamiento republicano, pero su más importante fruto es el nacionalismo; su mejor formulación la debemos a Johann G. Herder. Para él no sólo la persona tiene su propia medida, que debe articular y manifestar, sino que también todo pueblo, Volk, tiene su propia manera de ser humano, a la que debe fidelidad. «Cada pueblo tiene su manera de ser, pensar y sentir, a la que debe lealtad; cada pueblo tiene el derecho y el deber de encontrar su propio camino y de que no le impongan uno ajeno»⁵¹⁰. Si las primeras naciones se construyen en torno a la idea de nación política y de un cierto ideal de ciudadanía, la teoría expresivista considerará a la lengua como el mejor principio para lograr la cohesión de un pueblo, y la definición de su identidad. Así cada nación, para tener su propia identidad desarrollará una imagen de su historia, su génesis, y su desarrollo. Todos estos relatos sitúan al «yo» en el mundo y configuran su identidad mucho más de lo que la visión instrumental de la sociedad moderna esta dispuesta a

en todas las demás producciones artísticas, cfr. Ch. Taylor, "Lenguajes más sutiles", en Taylor, Ch., *La ética de la autenticidad*, cap. 8, págs. 111-120, 115.

⁵¹⁰ Cfr. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, pág. 437.

reconocer.

Con este mapa de la identidad moderna trazado por Taylor las fuentes morales van a provenir de tres ámbitos diferentes: de la fundamentación teísta, -para Taylor el teísmo judeo-cristiano supone una gran esperanza para el hombre moderno-⁵¹¹; un segundo ámbito se centra en el naturalismo de la razón desvinculada, y un tercero se halla en las fuentes que provienen del expresivismo romántico y modernista. Procedencia tan diversa genera dentro de la identidad moderna fuertes tensiones, que Taylor delimita e intenta resolver con su propuesta moral sustantiva. El trabajo finaliza delimitando los elementos de la identidad moderna: contendría, por tanto, un sentido del yo, definido por las facultades de la razón desvinculada, como también por la imaginación creativa, en las comprensiones característicamente modernas de la libertad, la dignidad y los derechos, en los ideales de la autorrealización y la autoexpresión, y en las demandas de benevolencia y justicia universales⁵¹².

II. La Comunidad como elemento de la identidad moderna.

Como ya indicamos la identidad de toda persona se autodefine principalmente a través de dos dimensiones, la primera se formula a través de términos universales, y la segunda de manera histórica con identificaciones particulares,

⁵¹¹ «Existe un gran elemento de esperanza. Es la esperanza que percibo implícita en el teísmo judeo-cristiano (por muy terrible que sea el expediente de sus adeptos en la historia), y en su promesa central de una afirmación divina de lo humano, más plena que la que los humanos jamás podrían alcanzar por sí solos», cfr. *Ibidem*, págs. 542-3.

⁵¹² Cfr. *Ibidem*, pág. 525.

así Taylor establece que «la completa definición de alguien incluye, por tanto, no sólo su posición en las cuestiones morales y espirituales, sino también una referencia a una comunidad definidora»⁵¹³. Pero la imagen de la identidad moderna que hemos desplegado en la sección anterior parece no otorgar demasiada importancia a esta segunda dimensión. La cultura moderna ha desarrollado concepciones del individualismo que presentan a la persona de forma aislada, independiente de la «urdimbre de interlocución»⁵¹⁴ que originalmente la formó, pero esta es una manera equivocada de entender la genuina y original identidad de las personas, ya que todo hombre necesita de particulares comunidades históricas, urdimbres dadas por nacimiento e historia para autodefinir su identidad⁵¹⁵.

La identidad moderna incorpora un ideal de autenticidad, que requiere de la autorrealización y autoexpresión, y del reconocimiento. El proceso parte del interior del yo y se realiza a través del diálogo a lo largo de la vida con «los otros significativos», ya que las personas adquieren los lenguajes necesarios para su autodefinición en el diálogo con los otros significativos, en un plano íntimo serán aquellos que cuidaron de nosotros en nuestros primeros años y en un plano social con nuestra identificación con una comunidad histórica particular. La identidad de alguien no es algo que se defina en un momento concreto, sino que necesita de una narración que va desplegándose, que parte del pasado y se proyecta en el futuro, la orientación al bien, que da en parte una cultura particular, es, por tanto, algo necesario para

⁵¹³ Cfr. *Ibídem*, pág. 52.

⁵¹⁴ Cfr. *Ibídem*, pág. 53.

⁵¹⁵ Cfr. *Ibídem*.

tener una vida significativa y con sentido. Si la comunidad particular que forma parte de mi identidad de manera significativa no es reconocida en un plano de igualdad se producirá un grave menoscabo para poder desarrollar una vida con sentido. Su rechazo supondrá una forma de opresión que causa graves prejuicios en aquellos a quienes se les niega, en la medida en que esta imagen degradante e inferior se interioriza⁵¹⁶. En nuestros días el feminismo, las relaciones interraciales y los debates multiculturales sostienen que la negación del reconocimiento puede constituir una forma de opresión⁵¹⁷. El ideal de autenticidad requiere del reconocimiento político de éstas comunidades definidoras de la identidad, sean estas una cultura minoritaria, un grupo religioso, étnico, lingüístico, sexual, de género, etc. La identificación con uno de estos grupos sociales será parte de la dimensión particular de la identidad moderna, por ello, puede resultar aclarador detenernos en el concepto que para los comunitaristas aglutina todos estos elementos y relaciones, el de **Comunidad**.

La primera articulación teórica de la necesidad humana de una comunidad para su pleno desarrollo se debe a Aristóteles. En el libro I de la *Política* Aristóteles analiza tres tipos de comunidad: la familia, la aldea y la ciudad, siendo en ésta última comunidad política donde el hombre puede desarrollar una vida realmente buena y acorde con su condición social⁵¹⁸. Pero el estudio y delimitación científica del concepto de

⁵¹⁶ Vid. Ch. Taylor, "La necesidad de reconocimiento", en Taylor, Ch., *La ética de la autenticidad*, cáp. 5, págs. 77-87.

⁵¹⁷ Cfr. *Ibidem*, pág. 84.

⁵¹⁸ Vid. Aristóteles, *Política*, Libro I 1-2, 1252a y ss., págs. 45-53.

comunidad se debe a dos clásicos del pensamiento social: Ferdinand Tönnies⁵¹⁹ y Max Weber⁵²⁰. La búsqueda de una noción clara de acción social les lleva a ambos autores a definir dos tipos de relaciones sociales: la Comunidad y la Sociedad. Se distinguen como conceptos ideales y no como términos descriptivos o empíricos, ya que en la realidad los grupos sociales contienen elementos propios de las dos relaciones sociales delimitadas. Tönnies presenta estos dos tipos de relaciones humanas en analogía con la voluntad humana⁵²¹, que contiene elementos instintivos y racionales; si la relación social se basa en la pasión, el deseo, los afectos nos encontraremos con una comunidad, si por el contrario, lo que orienta principalmente la relación social es la deliberación, el interés, el cálculo, y la evaluación instrumental nos encontraremos con una sociedad. Las relaciones y asociaciones humanas son organismos vivos (comunidad) o, por el contrario, construcciones mecánicas (sociedad)⁵²²; el parentesco, la proximidad territorial o espiritual dominará en las comunidades, y el interés económico y la razón en las sociedades. Así, el cimiento verdadero de la unidad, y,

⁵¹⁹ Ferdinand Tönnies, *Comunidad y Asociación, el comunismo y el socialismo como formas de vida social*, Barcelona, Península, 1979, (1ª edic. en alemán 1887).

⁵²⁰ Max Weber, *Economía y Sociedad*, México, FCE, 1993, (1ª edición en alemán 1922).

⁵²¹ Tönnies distingue dos formas de la voluntad humana: la «voluntad esencial» o «natural», y la «voluntad racional» o «instrumental», ambas son concebidas como las causas que determinan la acción humana. Weber sustituye esta dicotomía por una clasificación cuatripartita de la acción social: tradicional, afectiva, racional en cuanto a los valores, y racional en cuanto a los fines. Estas clasificaciones serán fundamentales en la delimitaciones de las relaciones sociales que derivan en una comunidad o en una sociedad, vid. Salvador Giner y Lluís Flaquer, "Prólogo", en Tönnies, *Obra citada*, págs. 5-22, 12-13.

consecuentemente, la posibilidad de la comunidad, estriba, en primer término, en la estrechez de la relación consanguínea y la mezcla de sangre; en segundo término, en la proximidad física y por último, en la proximidad intelectual⁵²³, ejemplos naturales de comunidad serán, por tanto, la familia, la tribu, la aldea, la ciudad, y finalmente la nación⁵²⁴. Una fábrica, un banco, o el estado⁵²⁵ son asociaciones instrumentales, y, por lo tanto, sociedades. Al igual que para los comunitaristas, para Tönnies, la moralidad la aportan las comunidades y el progreso las sociedades, una mira al pasado y las tradiciones, y la otra al futuro y al desarrollo, por ello debe buscarse el equilibrio y armonía entre estas dos relaciones sociales, objetivo principal de Tönnies y comunitaristas⁵²⁶. Weber siguiendo la misma orientación llama comunidad «a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social se inspira en el sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de construir un todo»⁵²⁷, y, sociedad «a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social se inspira en una compensación de interés por motivos racionales (de fines o de valores) o también en una unión de intereses con igual motivación»⁵²⁸. Para Weber la inmensa mayoría de las relaciones sociales

⁵²² Cfr. F. Tönnies, *Obra citada*, pág. 32.

⁵²³ Cfr. *Ibidem*, pág. 47.

⁵²⁴ Vid. F. Tönnies, "Comunidad colectiva: La nación", *Ibidem*, págs. 250-252.

⁵²⁵ Vid. F. Tönnies, "El estado y su fin", *Ibidem*, págs. 258-260.

⁵²⁶ Para Amitai Etzioni, por ejemplo, la tarea comunitaria consiste en buscar la manera de combinar elementos de tradición y elementos de modernidad, hallar un equilibrio entre los derechos individuales y el bien común, entre el yo y la comunidad, vid. Amitai Etzioni, *Obra citada*, págs. 17-18.

⁵²⁷ Cfr. M. Weber, *Obra citada*, pág. 33.

participan en parte de la comunidad y en parte de la sociedad, pero al igual que para Tönnies, la comunidad se fundamenta en los sentimientos, los afectos, las emociones y las tradiciones.

La corriente comunitaria no define de manera clara lo que entiende por comunidad. Se identifica, en algunos casos, con las culturas que aportan un «horizonte de significado» para gran cantidad de seres humanos⁵²⁹, con la «Buena Sociedad»⁵³⁰ o «la política del bien común»⁵³¹, o simplemente, con un grupo religioso, étnico, nacional, lingüístico, de género, etc. Pero lo que no ponen en duda es que la identidad individual y colectiva se forma dentro de una comunidad particular. Para todos los comunitaristas, la comunidad es un bien⁵³² en sí

⁵²⁸ Cfr. *Ibidem*.

⁵²⁹ Cfr. Ch. Taylor, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, pág. 106.

⁵³⁰ La comunidad no aludiría a un grupo concreto sino a una organización social modélica, un proyecto a construir, la Buena Sociedad, vid. Helena Bejar, *Obra citada*, págs. 180.

⁵³¹ «La política del bien común» es una concepción sustantiva del bien, nosotros hemos analizado la propuesta sustantiva de Taylor, también Michael Sandel defiende una postura similar. Esta forma de identificar a la sociedad comunitaria como la política del bien común contrasta con la sociedad liberal que defiende una política de neutralidad en relación al bien, la concepción de la «justicia como equidad» de Rawls sería su mejor ejemplo, vid. Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, págs. 76-79.

⁵³² «La comunidad es en sí misma un bien -verosímilmente el bien más importante- que es distribuido. Pero es un bien que sólo puede ser distribuido acogiendo a los individuos, y aquí todos los sentidos de esta última expresión son pertinentes: los individuos deben ser físicamente admitidos y políticamente reconocidos. De ahí que la pertenencia no pueda ser repartida por una agencia externa; su valor depende de una decisión interna. Si no hubiese comunidades capaces de tomar decisiones, no habría en este caso bien alguno que valiera la pena distribuir», cfr. Michael Walzer, *Obra*

mismo, que otorga a sus miembros, las orientaciones morales, y las identificaciones, usos, y costumbres sociales para definir sus identidades individuales y colectivas. Todas las personas deben afirmar y desarrollar su propia autonomía, es decir, «la capacidad de cada quien para determinar por sí mismo su idea de la vida buena»⁵³³, pero incluso para hacerlo de manera significativa necesitaran de una comunidad particular. Como ya hemos visto, la moralidad de la persona se define en parte a través de la identificación y pertenencia a una comunidad histórica particular. Todas las personas pertenecen de alguna forma a una comunidad.

El problema es que no existe una única comunidad, a pesar del intento de identificarla con la «Buena Sociedad» o «la política del bien común». En nuestras sociedades multiculturales nos encontramos con comunidades diferentes, que afirman maneras de ser diferentes, y que articulan, en muchos casos, sus relaciones sociales en torno a la afirmación y desarrollo de estas diferencias. Las comunidades sostienen diferentes tradiciones y costumbres, lenguas y religiones, se apoyan en una historia labrada en común que manifiesta y expresa su originalidad como grupo, en definitiva una cultura que ayudará a dar sentido y significado a la vida de sus miembros, «un grupo es una comunidad en cuanto que abarca un amplio espectro de actividades e intereses y comparte lazos de compromiso y cultura»⁵³⁴. Si esta comunidad no es reconocida social y políticamente se produce un grave prejuicio a sus miembros, en este contexto debe introducirse «la política de

citada, pág. 42.

⁵³³ Cfr. Ch. Taylor, *Obra citada*, pág. 86.

⁵³⁴ Definición de comunidad de Philip Selznick, cfr. Helena Bejar, *Obra citada*, pág. 181.

la diferencia», el igual valor de las diferentes maneras de ser, si deseamos una convivencia rica y pacífica, y una mayor profundización en los principios democráticos. Para Taylor, «es razonable suponer que las culturas que han aportado un horizonte de significado para gran cantidad de seres humanos, de diversos caracteres y temperamentos, durante un largo periodo de tiempo -en otras palabras, que han articulado un sentido del bien, de lo sagrado, de lo admirable- casi ciertamente deben tener algo que merece nuestra admiración y respeto, aun si éste se acompaña de lo mucho que debemos aborrecer y rechazar. Tal vez podamos decirlo de otra manera: se necesitaría una arrogancia suprema para descartar a priori esta posibilidad⁵³⁵».

III. La ciudadanía en una sociedad multicultural.

Las diferentes comunidades existentes en las sociedades modernas solicitan de la ciudadanía la incorporación de nuevos elementos. La ciudadanía basada en principios universales de iguales derechos para todos los miembros de la comunidad política debe introducir las demandas de reconocimiento e igual valor de todos los grupos diferentes que forman la comunidad política. El ideal de autenticidad, que contiene la identidad moderna, y la dignidad que las sociedades democráticas conceden a toda persona exigen el reconocimiento de estas diferencias, esto significa reconocer igual valor a modos diferentes de ser, «el valor igual de identidades diferentes»⁵³⁶. La corriente comunitaria también determina como las instituciones políticas democráticas deben resolver estas demandas, en el plano social, el principio crucial es el de

⁵³⁵ Cfr. Ch. Taylor, *Obra citada*, pág. 106.

«la justicia, que exige igualdad de oportunidades para que todo el mundo desarrolle su propia identidad, lo que incluye el reconocimiento universal de la diferencia, en las formas que esto resulte pertinente para la identidad, ya sean de sexo, raciales, culturales, o estén relacionadas con la orientación sexual»⁵³⁷. Para Taylor, unirse en el mutuo reconocimiento de la diferencia requiere que compartamos algo más que este principio, hemos de compartir también ciertas normas de valor en las que las identidades en cuestión se muestren iguales: «Reconocer la diferencia, al igual que la elección de uno mismo, requiere un horizonte de significación, en este caso compartido»⁵³⁸. Y como hemos indicado en el apartado anterior, este horizonte de significación lo otorga una cultura, que podemos identificar en parte con una comunidad histórica particular. Para Taylor, el reconocimiento de las diferentes identidades, y la afirmación y desarrollo de una vida política participativa evita el peligro moderno de la existencia de sociedades fragmentadas que son aquellas cuyos miembros encuentran cada vez más difícil identificarse con su sociedad política como comunidad.

Los peligros de esta fragmentación son propios de nuestras sociedades modernas que favorecen el atomismo individual y la razón instrumental, el Estado burocrático, y el predominio del mercado. Una importante consecuencia pública de esta sociedad instrumentalista y de la afirmación del yo desvinculado es, para Taylor, lo que Tocqueville⁵³⁹ denomino la

⁵³⁶ Cfr. Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, pág. 86.

⁵³⁷ Cfr. *Ibidem*, pág. 84.

⁵³⁸ Cfr. *Ibidem*, pág. 86.

⁵³⁹ «Tocqueville desarrolla la antigua noción de que un interés demasiado grande en el autoenriquecimiento entraña un peligro para la libertad pública, pues ésta exige que nos

destrucción de la libertad política. La corriente comunitaria también considera que sus propuestas pueden evitar esta fragmentación, ya que entre sus ideas se encuentra la propuesta de la vida política participativa⁵⁴⁰, es decir, la afirmación de una vigorosa vida democrática. Si la pertenencia a una comunidad refuerza los vínculos sociales de las personas, será corriente que los debates de la esfera pública se entrelacen con los que se producen en toda una serie de lugares asociativos -como hospitales, escuelas, iglesias, barrios, asociaciones, etc.-, existentes en nuestras democracias multiculturales. A través de esta participación política, que parte de nuestra identificación con una comunidad particular, se dignifica la condición de ciudadano y se produce de manera natural una mayor identificación con la comunidad política.

Los comunitaristas no sólo establecen los fundamentos morales, jurídicos, y políticos para el reconocimiento de la diferencia y el pluralismo, sino que indican también los derechos colectivos o de grupo que deben conformar la ciudadanía comunitaria. Michael Walzer, Iris Marion Young y Will Kymlicka concretan y desarrollan los derechos que deben incorporarse a la ciudadanía de las sociedades multiculturales. De entre ellos, el pluralismo y particularismo que defiende Walzer es el más profundo y completo. Los argumentos de Walzer no se rigen por la idea

orientemos a la vida pública en vez de obcecarnos con la preocupación por el bienestar individual, que buscamos por simple razón instrumental», cfr. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, pág. 436.

⁵⁴⁰ Cfr. Ch. Taylor, "Conclusión: los conflictos de la modernidad", *Ibidem*, cáp. 25, págs. 517-543, y Ch. Taylor, "Contra la fragmentación", en Taylor, Ch., *La ética de la*

de bien como en el caso de Taylor, sino a través de la idea de justicia⁵⁴¹. Distingue dos tipos de justicia, una minimalista que contiene principios universales, y otra -fundamental para su defensa del pluralismo- maximalista, de principios particulares, que denomina: «igualdad compleja»⁵⁴². Para Walzer, la sociedad humana es una comunidad distributiva, los diferentes bienes sociales que la vida comunitaria hace posible: seguridad, riqueza, honor, cargo, y poder⁵⁴³ requieren ser distribuidos según sus particulares significados sociales. Cada uno de éstos bienes precisa, por tanto, de unas normas diferentes de distribución, de ahí su propuesta de esferas de justicia. Anotando que el predominio o ventaja en la distribución en una de estas esferas no debe suponer el privilegio en las restantes. Su propuesta de igualdad compleja es una condición social en la que ningún grupo particular domina los diferentes procesos distributivos. Ningún bien particular domina tampoco todos los demás, de modo que poseyéndolo obtengamos el resto, «la justicia requiere defender la diferencia -bienes diferentes distribuidos por razones diferentes a grupos de gente diferentes- y es esta condición lo que hace de la justicia una idea moralmente densa o maximalista que refleja la densidad real de las culturas y sociedades particulares»⁵⁴⁴. Centrándonos en nuestro objetivo, la ciudadanía comunitaria, distingue, una comunidad política basada en principios morales universales, pero mínimos, y una gran diversidad de comunidades morales -étnicas, religiosas,

autenticidad, cáp. 10, págs. 135-146.

⁵⁴¹ Cfr. M. Walzer, *Obra citada*, pág. 322.

⁵⁴² Cfr. M. Walzer, "La igualdad compleja", *Ibidem*, cáp. 1, págs. 17-43.

⁵⁴³ Cfr. M. Walzer, "La pertenencia", *Ibidem*, cáp. 2, págs. 44-74, 74.

⁵⁴⁴ Cfr. M. Walzer, *Moralidad en el ámbito local e*

lingüísticas, culturales, nacionales, de género, etc.-, que afirman una moral maximalista particular. Estas diferentes comunidades morales demandarán un arreglo político acorde con sus características particulares, las posibilidades más probables irán desde el reconocimiento del derecho a la autodeterminación, el autogobierno colectivo, la autonomía regional, la ayuda institucional o simplemente la creación de asociaciones voluntarias en la sociedad civil⁵⁴⁵. La comunalidad crucial de la raza humana es, para Walzer, el particularismo: «todos nosotros participamos en culturas densas que nos son propias»⁵⁴⁶, debemos, por tanto, reconocer este hecho y comenzar con la difícil negociación que requiere.

Para Iris Marion Young y Will Kymlicka la discriminación y desventaja que sufren ciertos grupos en las democracias liberales occidentales precisan de unos arreglos y soluciones muy similares a los formulados por Walzer, pero ambos autores los proponen dentro del contexto de una ciudadanía diferenciada, I. M. Young, o de una ciudadanía multicultural, W. Kymlicka. La inclusión y participación de todo el mundo en la ciudadanía requiere de una ciudadanía diferenciada. La democracia liberal debe proveerse de mecanismos para la representación y el reconocimiento de los grupos oprimidos - mujeres, trabajadores, judíos, negros, asiáticos, indios, mexicanos, etc.- que en la sociedad occidental sufren graves desventajas. La explotación, marginación y pobreza que vienen sufriendo estos grupos debe eliminarse, el tratamiento igual, demanda una ciudadanía diferenciada basada en el

internacional, Madrid, Alianza Editorial, 1994, pág. 65.

⁵⁴⁵ Cfr. M. Walzer, "Justicia y Tribalismo: Moralidad mínima en política internacional", *Ibidem*, cáp. 4, págs. 95-114.

⁵⁴⁶ Cfr. *Ibidem*, pág. 114.

reconocimiento y representación de los grupos oprimidos. Tal representación de los grupos implica mecanismos institucionales y recursos públicos para tres actividades, según I. M. Young: 1. Una organización que pueda reunir a todos los miembros del grupo, así se refuerza el poder del colectivo, y, pueden manifestar sus propias experiencias e intereses en el contexto de la sociedad. 2. Participación y voz en las discusiones y decisiones de las políticas que les afecten, así como, institucionalizar un contexto donde sus perspectivas siempre se tengan en cuenta. 3. Poder de veto para las políticas específicas que afecten directamente al grupo, como por ejemplo, los derechos de reproducción para las mujeres, o el uso de tierras de reserva para pueblos aborígenes minoritarios⁵⁴⁷. Los derechos colectivos o de grupo también son la base de la ciudadanía multicultural que propone Kymlicka. Una teoría de la justicia liberal amplia obliga al reconocimiento, junto a los tradicionales derechos individuales, de derechos colectivos. Los derechos de autogobierno («la delegación de poderes a las minorías nacionales, a menudo a través de algún tipo de federalismo»), derechos poliétnicos («apoyo financiero y protección legal para determinadas prácticas asociadas con determinados grupos étnicos o religioso»), y derechos especiales de representación («escaños garantizados para grupos étnicos o nacionales en el seno de instituciones centrales del Estado que los engloba»)⁵⁴⁸. Una justicia liberal exige aquí, los derechos diferenciados en función del grupo, ya que su reconocimiento no tiene porque suponer la quiebra de la unión social de un Estado multinacional o multicultural. Kymlicka sostiene que la

⁵⁴⁷ Cfr. Iris Marion Young, *Obra citada*, pág. 189.

⁵⁴⁸ Cfr. Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, pág. 20.

afirmación por encima de las diferencias de valores compartidos; la idea de identidad compartida, es decir, la participación de todos en una historia mítica; y la construcción de una sociedad basada en la «diversidad profunda»⁵⁴⁹, junto a la solidaridad entre los diferentes grupos étnicos, y culturas concretas que conviven en las sociedades multiculturales, puede crear el deseo de mantener la unión social en un Estado democrático multicultural, evitándose los peligros que para la cohesión política tiene una ciudadanía que afirme derechos especiales en función del grupo.

IV. El modelo de ciudadanía comunitaria.

Teniendo como base todos los elementos hasta ahora analizados, sólo nos resta por conformar el modelo de ciudadanía comunitaria. Como ya destacamos, uno de los temas principales que centran el debate entre liberales y comunitarios es el de la ciudadanía⁵⁵⁰, ¿qué tipos de derechos

⁵⁴⁹ «Charles Taylor denomina una teoría de la "diversidad profunda", puesto que no sólo debemos acomodar diversos grupos culturales, sino también las diversas formas en las que los miembros de estos grupos se vinculan al gobierno general», «Este tipo de diversidad profunda es la única forma a partir de la cual se puede construir un Estado poliétnico y multicultural unido», cfr. *Ibidem*, págs. 259 y 260, respectivamente.

⁵⁵⁰ Ch. Taylor describe del siguiente modo las concepciones liberal y republicana del ciudadano, que compiten la una con la otra: «Un modelo se centra principalmente en los derechos individuales y en el trato igual, así como en una actividad gubernamental que tenga en cuenta las preferencias del ciudadano. Pues esto es lo que debe asegurarse. La condición activa de ciudadano consiste principalmente en la capacidad de hacer realidad esos derechos y de asegurar un trato igual, así como de influir sobre quienes toman efectivamente las decisiones... Estas instituciones tienen un significado

deben reconocerse en las sociedades multiculturales? La formulación de una ciudadanía diferenciada o de una ciudadanía multicultural intenta resolver el déficit democrático que algunas personas sufren por su pertenencia a ciertos grupos sociales discriminados o que tradicionalmente han sufrido graves desventajas. De ahí el reconocimiento de los derechos colectivos o de grupo; pero el análisis de las propuestas comunitarias indica que sus planteamientos son mucho más complejos y profundos como para sólo consistir en este reconocimiento. Nuestro argumento parte de la articulación moral e histórica de la identidad moderna que realiza Charles Taylor. Su objetivo principal no es sólo describir y articular las facetas de la identidad moderna, sino articular una ética sustantiva que responda a la verdadera naturaleza del ser humano, demostrar como el individuo y la moral, o, lo que viene a ser lo mismo, los vínculos que toda identidad tiene con el bien.

La ontología moral que articula Taylor requiere de un modelo de ciudadanía más profundo y significativo. No sólo se solicita el reconocimiento de los derechos colectivos, sino

enteramente instrumental... No se da ningún valor a la participación en el gobierno por mor de sí misma... El otro modelo, en cambio, define la participación en el autogobierno como la esencia de la libertad, como parte de lo que hay que asegurar. Ello es... un componente esencial de la condición de ciudadano... La plena participación en el autogobierno se considera que es capaz, por lo menos a veces, de conducir a la formación de un consenso dominante, en el que uno se puede identificar con los demás. Gobernar y ser gobernado, estar no siempre abajo, sino a veces también arriba, significa que por lo menos durante algún tiempo los gobernantes somos "nosotros" y no siempre "ellos"», cfr. J. Habermas, "Ciudadanía e Identidad Nacional (1990)", en Habermas, J., *Facticidad y validez. Complementos y Estudios Previos*, págs. 619-643, 626-627.

que en sus planteamientos confluyen diversidad de relaciones y elementos que pueden ayudar, no sólo a solucionar los problemas de los grupos o comunidades discriminadas, sino también resolver las tensiones y conflictos que genera la cultura moral moderna. Tres son los problemas que la articulación moral de la identidad moderna resuelve: a. El tema sobre las fuentes; b. El tema sobre el instrumentalismo, c. El tema sobre la moral⁵⁵¹. Por tanto, la identidad moderna encontrara en el teísmo, el naturalismo de la razón y el expresivismo el mapa de las fuentes morales que «pueden sostener nuestros compromisos morales de largo alcance en relación con la benevolencia y la justicia»⁵⁵², virtudes sociales básicas de la cultura moderna. En segundo lugar, el modo instrumental de vida tiene consecuencias vivenciales y públicas que también se solucionan con la articulación de la identidad moderna. Ya hemos destacado, que la completa definición de alguien incluye, una posición en las cuestiones morales y espirituales y una referencia a una comunidad definidora. La orientación al bien y los lazos sociales que contienen tal definición rompen con el predominio del modo instrumental de vida, que se basa en la producción y el predominio de la técnica y de todo cientificismo, «Una vida buena debería incluir, inter alia, algo de contemplación, algo de participación política, un hogar bien administrado y una

⁵⁵¹ Cfr. Ch. Taylor, "Conclusiones: los conflictos de la modernidad", en Taylor, Ch., *Fuentes del yo*, cáp. 25, págs. 517-543, 521.

⁵⁵² Cfr. *Ibidem*, pág. 537. Taylor considera a la benevolencia y justicia universal como las virtudes sociales básicas de la cultura moderna. «Quizás el ejemplo más sobresaliente en la cultura moderna, ese que muchos aceptan como bien supremo, es la noción de justicia y/o benevolencia universal por la cual todos los seres humanos deben ser tratados equitativamente con respeto, independientemente de su raza, clase, sexo,

familia»⁵⁵³. Y finalmente, el individuo y la moral, la identidad y el bien se encuentran entrelazados de manera ineludible, «sólo somos yos en la medida en que nos movemos en un cierto espacio de interrogantes, mientras buscamos y encontramos una orientación al bien»⁵⁵⁴.

Pero ¿qué supone todo esto para la ciudadanía? Los comunitarios no se detienen demasiado en el estudio del poder político, más concretamente en la relación del individuo, la comunidad, y el Estado. Para los comunitaristas, la ciudadanía es una respuesta a la cuestión «¿quién soy yo?» y a la cuestión «¿qué he de hacer yo?», cuando tales cuestiones se plantean en la esfera pública. Se introduce así, un componente ético en la ciudadanía que no debemos pasar por alto. Para Taylor lo importante es evitar la fragmentación de la sociedad que es «aquella cuyos miembros encuentran cada vez más difícil identificarse con su sociedad política como comunidad»⁵⁵⁵. El atomismo individual⁵⁵⁶ y el liberalismo procedimental de la neutralidad contribuyen a tal fragmentación. El reconocimiento de las diferentes comunidades existentes en las democracias multiculturales, y la propuesta de una moral sustantiva puede contribuir a evitar la fragmentación. El proceso puede iniciarse, primero, con la autorrealización y autoexpresión de la original y genuina identidad de cada persona y grupo

cultura y religión», cfr. *Ibidem*, pág. 81.

⁵⁵³ Cfr. *Ibidem*, pág. 93.

⁵⁵⁴ Cfr. *Ibidem*, pág. 50.

⁵⁵⁵ Cfr. Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, pág. 142.

⁵⁵⁶ El atomismo se caracteriza por la prioridad del individuo y sus derechos sobre la sociedad. Su formulación teórica la realizan autores contractualista como Hobbes y Locke, una versión moderna del mismo sería la defendida por Robert Nozick, vid. Ch. Taylor, "Atomism", en Taylor, Ch., *Philosophy and the human sciences, Philosophical papers 2*,

social. Segundo, con el reconocimiento igualitario en un plano íntimo y social de las diferentes identidades individuales y colectivas. Tercero, la política del reconocimiento igualitario implicaría en la esfera pública dos cosas: la política del universalismo que subraya la dignidad igual de todos los ciudadanos (igualación de derechos y títulos), y, la política de la diferencia (políticas particularistas y pluralistas) que distribuya derechos en función de las diferentes comunidades existentes. Cuarto, el valor igual de las diferentes identidades, requiere, también, de un horizonte de significación compartido, y, quinto, una vigorosa democracia multicultural debe articular una comunidad política que de algún modo desee y realice una «fusión de horizontes»⁵⁵⁷.

El proceso moral, intelectual, y político que hemos descrito necesita del desarrollo de valores comunes, para ello, es necesario compartir una vida política participativa, de ahí su acercamiento a posturas políticas republicanas. La identidad política de la persona necesita de la referencia a una comunidad histórica particular, pero también de una vida política participativa, y de la identificación con la comunidad política. A esto debe añadirse una verdadera descentralización del poder burocrático que es él que predomina en las democracias modernas. Propuestas políticas

cáp. 7, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

⁵⁵⁷ El término «fusión de horizontes» lo recoge Taylor de Hans-Georg Gadamer, consiste en una hipótesis que nos permite aproximarnos al estudio de cualquier cultura, y puede servir junto al valor de la «diversidad profunda» que ya analizamos en el apartado anterior para resolver el peligro que sociedades culturalmente muy diversas tienen para mantener la unión social, vid. Ch. Taylor, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, pág. 98 y ss.

subsidiarias, el federalismo, la constitución de mayorías políticas ciudadanas, y, sobre todo, el planteamiento en común de objetivos políticos ayudarían también en este proceso de participación y descentralización política. Por último, una sociedad libre y próspera precisa combinar una serie de elementos de gran importancia: «las asignaciones del mercado, la planificación estatal, las disposiciones colectivas en casos de necesidad, la defensa de los derechos individuales y la iniciativa y el control democráticos efectivos»⁵⁵⁸. Así, el ciudadano sería el miembro libre e igual de la sociedad política que se identifica con ella como si fuera una comunidad.

Sinopsis del modelo 3.4: La ciudadanía comunitaria.

Definición

El ciudadano es el miembro libre e igual de la sociedad política que se identifica y relaciona con ella como si fuera una comunidad.

Características

-La identidad de alguien se define a través de la afirmación de una idea del Bien y con la referencia a una comunidad particular.

-La identidad contiene elementos universales y particulares, ambos contribuyen a tener una vida significativa y con sentido, para ello, es necesario el reconocimiento de dicha identidad en un plano íntimo y social.

⁵⁵⁸ Cfr. Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, pág. 136.

-Toda persona pertenece a una comunidad histórica particular. La comunidad es un bien en sí mismo, que otorga al individuo un horizonte de significado, en este caso compartido, y ayuda a reforzar sus vínculos y lazos sociales.

-La identidad moderna supone también un ideal de autenticidad, que consiste en ser fiel a sí mismo, en realizar y expresar tu propia originalidad, personal o colectiva -volk, Herder-, esta ética requiere del reconocimiento y respeto de nuestros otros significativos.

-La identidad moderna requiere de la esfera pública: de principios políticos universales -derechos individuales-, y de la política de la diferencia, el valor igual de identidades diferentes -derechos de grupo-.

-Reconocimiento de derechos individuales -libertades públicas y derechos sociales- y de derechos colectivos -derechos a la autodeterminación, autonomía, autogobierno, representación, lingüísticos, de veto, ayuda institucional, a la creación de asociaciones, etc.-.

-Afirmación de la vida política participativa a nivel institucional -parlamento, administración, etc.- y social -escuelas, universidades, barrios, asociacionismo, etc.-.

-Una moral sustantiva, la política del bien común que contiene la comunidad afianza los lazos sociales de los individuos, y favorece una sociedad más rica y plural, y una democracia más vigorosa.

-El valor de la diversidad profunda y la fusión de horizontes contribuyen a la creación de la unión social entre culturas diferentes que conviven en una única comunidad política.

Condiciones

Sistema federal.

Democracia multicultural.

Sociedad moderna.

4. Resultados: El debate sobre la ciudadanía.

La configuración de diferentes modelos ideales de ciudadanía provoca, como ya advertimos, que se produzca un interesante y fructífero debate entre ellos. Como es lógico las discusiones no sólo se centran en las características y elementos que conforman cada modelo ciudadano, sino, ante todo, en torno a los principios morales, jurídicos, y políticos que definen cada propuesta teórica general. El pensamiento político liberal, libertario, republicano, y comunitario entiende de manera diferente a la naturaleza humana, y eso determina, que los principios y valores de la construcción social sean también distintos. Como hemos desarrollado en el capítulo anterior, los diferentes modelos de ciudadanía configurados son parte de propuestas teóricas generales; el debate también reflejara este hecho. Las discusiones, por tanto, se centran, primero, en torno a tales planteamientos generales, para después centrarse en las concretas características de cada propuesta teórica ciudadana. La exposición completa del debate sobre la ciudadanía deberá reflejar, también, esta situación, primero destacaremos los principios generales que se enfrentan, para después centrarnos concretamente en el debate teórico sobre ciertas características de la ciudadanía contemporánea.

Los modelos de ciudadanía configurados forman parte respectivamente de una concepción política de la justicia para una democracia constitucional de nuestro tiempo -la ciudadanía liberal-; de la justificación de manera natural de un Estado mínimo, y de una teoría retributiva sobre las pertenencias -la ciudadanía libertaria-; de la propuesta de una teoría de la acción comunicativa aplicada en términos de

teoría del discurso, al derecho y a un concepto procedimental de democracia -la ciudadanía republicana-; o bien, de la articulación moral de la identidad moderna de la persona -la ciudadanía comunitaria-. Propuestas teóricas tan completas provocan discusiones en torno a infinidad de elementos, aquí sólo se analizará, en primer lugar, el diferente modo de construcción de cada propuesta que viene condicionado por los objetivos que cada una se marca: justicia procedimental versus justicia sustantiva. Los objetivos de las propuestas liberal y libertaria son más limitados, que los de las propuestas republicanas y comunitarias, esto condiciona la forma de construcción y los elementos necesarios para hacerlas posibles, aunque en todo momento estemos tratando de teorías ideales. En segundo lugar, se abordará concretamente el debate sobre la ciudadanía. Tres son principalmente los temas que enfrentan a estos cuatro modelos ideales de ciudadanía: 1. el igual o diferente valor de las libertades negativas y positivas: la autonomía privada y la autonomía pública del ciudadano, 2. El tratamiento que cada modelo de ciudadanía da al pluralismo existente en las sociedades democráticas multiculturales: La política de la neutralidad versus la política de la diferencia, y 3. La justificación de la justicia distributiva, enfrentándose principalmente dos posturas, la que se defiende con el principio de diferencia -ciudadanía liberal- y la que resulta de la aplicación de la teoría retributiva -ciudadanía libertaria-, en definitiva, la posibilidad de: la ciudadanía social. Analizando estos temas delimitamos los principales temas del debate sobre la ciudadanía contemporánea.

- Justicia procedimental versus justicia sustantiva: la primacía de lo justo sobre el bien.

La filosofía contemporánea se caracteriza por presentar éticas procedimentales, y no sustantivas. De los modelos de ciudadanía configurados, sólo el modelo comunitario forma parte de una ética sustantiva, que consiste en otorgar primacía al bien sobre lo justo. La filosofía política clásica -especialmente Platón y Aristóteles- desarrollaron éticas sustantivas. La idea de Bien de Platón o la prudencia -*phronesis*- de Aristóteles servían para determinar en que consistía la vida buena, y cual era la mejor forma de comunidad política, esto era el resultado de la unidad de la política y la ética⁵⁵⁹ del mundo antiguo: «la política se entendía como la doctrina de la vida buena y justa; es continuación de la ética»⁵⁶⁰. Por el contrario, el mundo moderno separa la política de la ética, y a partir de ese momento, la filosofía ya no desarrollará éticas sustantivas sino procedimentales, como es el caso de Descartes, los contractualistas, o de la propuesta moral racional más importante, la kantiana. Ya no es posible afirmar una única idea de bien, se deberá construir un proceso racional para

⁵⁵⁹ Al final de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles se compromete a completar la filosofía de las cosas humanas con la investigación de la legislación y las constituciones. Se constata la unidad que para los griegos existía entre la ética y la política, vid. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1181b, págs. 190-191.

⁵⁶⁰ Cfr. J. Habermas, "La doctrina clásica de la política en su relación con la filosofía", en Habermas, J., *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, cáp. 1, págs. 49-86, 49. Trabajo muy interesante que analiza como desde la Modernidad, la estrecha relación que la política clásica tenía con la ética se va rompiendo. La política clásica era parte de la filosofía práctica, con los planteamientos políticos de Maquiavelo, Moro, y Hobbes se inicia la disolución, que será continuada por otros filósofos, de los estrechos vínculos que la política mantenía con la ética, la doctrina de la vida

llegar a lo justo. La idea clara y distinta de Descartes, el contrato hipotético que forma la sociedad política de los contractualistas, o, el imperativo categórico de la razón práctica kantiana corresponden a este largo proceso en el que confluyen muchos elementos, pero que aquí vamos a concretarlo en la idea de la primacía de lo justo sobre el bien. Esto determina la concepción de la naturaleza humana que va a proponerse, y también los valores y principios básicos de las construcciones sociales de la filosofía contemporánea. Ya hemos analizado las propuestas generales de las que forman parte los modelos de ciudadanía contemporánea, ahora debemos detenernos en cómo todas, excepto la propuesta comunitaria, afirman la primacía de lo justo sobre el bien, y por tanto, elaboran procesos de construcción racionales para llegar y justificar sus objetivos políticos, jurídicos, y morales.

Rawls con la «justicia como equidad», una concepción política de la justicia, elabora un caso de justicia procedimental pura⁵⁶¹: el llamado constructivismo político⁵⁶². Una construcción racional que prima la idea de lo justo sobre la idea de bien, o lo que para él, es lo mismo, de lo razonable⁵⁶³ sobre lo racional. Esto es lo único que puede

buena y justa.

⁵⁶¹ «El rasgo esencial de la justicia procedimental pura, en cambio, a diferencia de la perfecta, es que lo que sea justo se determina por el resultado del procedimiento, cualquiera que sea éste», cfr. J. Rawls, *Liberalismo político*, págs. 104.

⁵⁶² Vid. "El constructivismo político", en *Ibidem*, págs. 120-161.

⁵⁶³ «la idea de lo razonable resulta, para un régimen constitucional, más adecuada como parte de la base de la justificación pública que la idea de la verdad moral. Sostener que una concepción política es verdadera y, por esa sola razón, la única base adecuada de la razón pública, es

hacerse si se quiere respetar la idea de persona -ciudadano libre e igual- y de sociedad -sistema equitativo de cooperación a lo largo del tiempo entre generaciones- que conlleva la concepción de la «justicia como equidad», y si además se quiere que esta concepción de la justicia pueda ser defendida y apoyada por personas que afirman diferentes concepciones sobre el bien, produciéndose así el llamado por Rawls «consenso entrecruzado de doctrinas comprensivas razonables». La propuesta libertaria elabora un proceso de explicación de «mano invisible»⁵⁶⁴ para llegar al Estado mínimo. Desde el estado de naturaleza de J. Locke se explican dos transiciones morales que llevan al Estado mínimo. El proceso es justo porque no se lesionan los derechos de nadie, y porque se llega a él sin que nadie se lo proponga, es un efecto del interés y la acción racional de las personas. La propuesta libertaria no puede afirmar ninguna idea sobre el bien, ya que iría en contra del fundamento de su teoría: la plena libertad de las personas. La asociación de protección dominante o Estado mínimo sólo aplica aquello que estima correcto, no existe la posibilidad de sostener y aplicar normas sustantivas que determinen de algún modo el bien de las personas o de la sociedad, iría totalmente en contra de los principios políticos anarquistas, que sólo pueden justificar

excluyente, y por eso mismo un vivero de división pública», cfr. *Ibidem*, pág. 161.

⁵⁶⁴ «Hay cierta cualidad atractiva propia de las explicaciones de este tipo: muestran cómo ciertas pautas o diseños completos, de los cuales se podría haber pensado que hubieran sido producidos por el logrado intento de un individuo o de un grupo de realizar esta pauta, son, por el contrario, producidos y mantenidos por un proceso que en ningún sentido ha tenido "en mente" tal pauta o diseño completo. Siguiendo a Adam Smith podemos denominar tales explicaciones *explicaciones de mano invisible*», cfr. R. Nozick, *Anarquía, Estado y Utopía*, pág. 31.

una mínima intervención política. Aunque toda persona⁵⁶⁵ tenga la capacidad de regular y guiar su vida de conformidad con alguna concepción general, esto será determinado de manera totalmente personal y voluntaria, y no condicionado social o políticamente. El proyecto de Habermas es casi inabarcable. Sustituye la razón práctica por la razón comunicativa. No deseo desarrollar aquí lo ya analizado en el capítulo anterior, pero es un proceso discursivo ideal que abarca a los dos paradigmas de la teoría de la acción comunicativa: la acción comunicativa y el mundo de la vida. El proceso de la acción comunicativa busca el entendimiento, la coordinación de las acciones, y la socialización de los actores, por tanto, también, condiciona el trasfondo del mundo de la vida: la cultura, la sociedad y la personalidad. Su propuesta elabora un concepto procedimental de democracia: la política deliberativa. Un procedimiento ideal de deliberación y toma de decisiones en el que se presupone la comunicación y participación política de todos los ciudadanos, procedimiento neutral «frente a proyectos de vida que compiten entre sí»⁵⁶⁶, «ha de hacerse de forma neutral frente a concepciones de la vida buena incompatibles entre sí y que compiten unas con otras... La neutralidad significa en primer lugar la primacía de lo justo sobre lo bueno, fundada en términos de lógica de la argumentación, es decir, la primacía de las cuestiones relativas a la justicia sobre las cuestiones relativas a la

⁵⁶⁵ Como ya indicamos en la configuración del modelo de ciudadanía libertaria, las características morales de las personas son las de racionalidad, moralidad, libre albedrío, y la capacidad de afirmar una concepción general. Sólo presentándose una característica que podemos considerar mínimamente como política, la de cliente del Estado.

⁵⁶⁶ Cfr. J. Habermas, "Política deliberativa: un concepto procedimental de democracia", en Habermas, J., *Facticidad y validez*, cáp. VII, págs. 363-406, 364.

vida buena»⁵⁶⁷. Así, la comunicación y participación política de todos los ciudadanos en discursos racionales es suficiente, no deben proponerse a priori ninguna idea sobre el bien, la racionalidad del proceso discursivo es suficiente para la razón comunicativa. Pero antes de comentar la ética sustantiva que desarrolla la propuesta comunitaria, debemos destacar que la elaboración de procedimientos racionales para llegar a lo justo, no indica que éstos procedimientos no contengan nada sustantivo, que no se afirme una noción de bien no significa que la justicia procedimental no deba contener ciertos elementos sustantivos. En realidad ocurre precisamente lo contrario, siempre existe conexión entre la justicia procedimental y la sustantiva. Todo procedimiento para llegar a lo justo contiene también valores intrínsecos⁵⁶⁸, que condicionan los procedimientos racionales aquí desarrollados. Resulta fácil, por tanto, que cada propuesta general considere a las otras como concepciones sustantivas o comprensivas, y no sólo como propuestas racionales procedimentales⁵⁶⁹.

Sólo la propuesta comunitaria presenta una ética sustantiva: «el ideal de la autenticidad», que consiste en ser fiel a uno mismo, a tu propia originalidad. La genuina

⁵⁶⁷ Cfr. *Ibidem*, 386.

⁵⁶⁸ Vid. J. Rawls, "Réplica a Habermas: V. Justicia procedimental versus justicia sustantiva" en Habermas, J. y J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, págs. 75-146, 128-142.

⁵⁶⁹ En primer lugar, Nozick considera los principios de justicia de Rawls como principios de estado final o principios de resultado final, y no como principios procesales de justicia, vid. R. Nozick, *Obra citada*, págs. 205 y ss. Y en segundo lugar, Rawls considera que la posición de Habermas es comprensiva, y su vez, Habermas argumenta que la justicia como equidad es sustantiva en vez de procedimental, vid. J. Habermas y Rawls, J., *Obra citada*.

identidad de cada persona o grupo debe autorrealizarse y autoexpresarse, para hacerlo antes deben buscarse en el interior del yo, las fuentes morales que orienten y den sentido a tal identidad. La propuesta comunitaria analizada tiene como principal objetivo la rearticulación moral de la persona moderna. El individuo y la moral, o lo que es lo mismo, la identidad y el bien están siempre entretnejidos, «sólo somos yos en la medida en que nos movemos en un cierto espacio de interrogantes, mientras buscamos y encontramos una orientación al bien»⁵⁷⁰. Por eso, Charles Taylor atacará el predominio que en la filosofía contemporánea tienen las éticas procedimentales, ya que «en esa concepción no hay lugar para la noción del bien en ninguno de los dos sentidos tradicionales habituales: ni la vida buena, ni el bien como objeto de nuestro amor o lealtad»⁵⁷¹. La identidad moderna comprende dos dimensiones una universal de cuestiones morales y espirituales, y otra particular, la referencia a una comunidad histórica particular. Esa identidad debe contener una orientación sobre el bien, lo que es bueno hacer, lo que puede ser bueno ser o amar, en definitiva, un marco de referencia u horizonte de significado que oriente en la vida, «mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo. En otras palabras, es el horizonte dentro del cual puedo adoptar una postura»⁵⁷². La orientación a un bien y la identificación con una comunidad cultural particular serán necesarios para tener una vida significativa y con sentido.

⁵⁷⁰ Cfr. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, pág. 50.

⁵⁷¹ Cfr. *Ibídem*, pág. 96.

⁵⁷² Cfr. *Ibídem*, pág. 43.

- La autonomía privada y la autonomía pública del ciudadano.

El primer tema que debemos delimitar del debate de la ciudadanía contemporánea es el valor que cada modelo otorga a la autonomía privada y pública del ciudadano. El debate se produce principalmente entre liberales y republicanos. Tradicionalmente, la ciudadanía liberal ha concedido más valor a las libertades y derechos subjetivos que posibilitan la autonomía privada, así como, la ciudadanía republicana ha concedido una especial importancia a las libertades políticas de la autonomía pública. Pero esto cambia en la ciudadanía contemporánea, los modelos de ciudadanía liberal y republicano configurados en este trabajo, sostienen ambos, que la autonomía privada y pública son cooriginarias y de igual peso, y ninguna se impone a la otra⁵⁷³.

Antes de comentar la postura liberal y republicana, debemos brevemente indicar como el desarrollo de la autonomía privada es prioritario para la ciudadanía libertaria. Y como, la ciudadanía comunitaria se acerca en sus planteamientos a la tradición política republicana, principalmente a través de tres suposiciones: primero, por la identificación que la Comunidad tiene para algunos comunitaristas con la Buena Sociedad o la política del bien común; segundo, por la importancia que dan para evitar la fragmentación de las sociedades modernas a la vida política participativa; y tercero, por la participación social en asociaciones de todo tipo que reivindican los comunitaristas⁵⁷⁴. Para Taylor, como

⁵⁷³ Cfr. J. Habermas y Rawls, J., *Obra citada*, pág. 119 y ss.

⁵⁷⁴ La configuración de la ciudadanía comunitaria analiza estas ideas. Puede verse la relación que el comunitarismo

ya advertimos, «una vida buena debería incluir, inter alia, algo de contemplación, algo de participación política, un hogar bien administrado y una familia»⁵⁷⁵.

Los modelos de ciudadanía liberal y republicana aquí configurados sostienen que sus propuestas ciudadanas conceden igual valor a la autonomía privada y pública de los ciudadanos. La concepción política de la «justicia como equidad» considera que los valores de la libertad y la igualdad, y por tanto, la autonomía privada y pública, respectivamente, se afirman y reconocen con igual valor en el primer principio de la justicia como equidad: 1. «Cada persona tiene un derecho igual a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos»⁵⁷⁶. Con ello se resuelve la controversia que la teoría política democrática ha mantenido entre dos valores fundamentales, la libertad y la igualdad, o lo que es lo mismo: «un conflicto entre la tradición vinculada a Locke, que concede mayor peso a lo que Constant llamó “las libertades de los modernos” (libertad de pensamiento y de conciencia, ciertos derechos básicos de la persona y de la propiedad, y el imperio de la ley), y la tradición vinculada a Rousseau, que da más importancia a lo que Constant llamó “las libertades de los antiguos” (la igualdad de libertades

guarda con ciertas ideas republicanas en el interesante trabajo de la profesora Helena Bejar, en él se indica: «En esencia, republicanismo y comunitarismo son dos doctrinas distintas, pero unidas por el proyecto compartido de construir una política de la virtud frente a la llamada política del interés del liberalismo. Republicanismo y comunitarismo están orientados a lo público, frente al núcleo de atención del liberalismo, lo privado», cfr. H. Bejar, *Obra citada*, pág. 17.

⁵⁷⁵ Cfr. Ch. Taylor, *Obra citada*, pág. 93.

políticas y los valores de la vida pública»⁵⁷⁷. Además estos dos tipos de libertades son necesarios para desarrollar las dos facultades morales que considera Rawls presentes en una persona normal. La capacidad para albergar una concepción del bien -autonomía privada-, y la capacidad para tener un sentido de la justicia -autonomía pública-. Habermas se acerca a la justicia como equidad, y considera, que la autonomía privada goza en la justicia como equidad de prioridad, «estas dos identidades -privada y pública- constituyen de éste modo el punto de referencia para dos esferas, de las cuales una es protegida por los derechos de participación y comunicación mientras que la otra lo es por las libertades liberales. Y ahí la protección jurídica de la esfera privada goza de una prioridad, mientras que “las libertades públicas” siguen desempeñando “un papel instrumental en la preservación de las demás libertades”. En relación a la esfera política de valor se delimita una esfera de libertad prepolítica -posición original- que resulta inaccesible a la autolegislación democrática»⁵⁷⁸. Por el contrario, Habermas considera que el sistema de los derechos reconstruidos por medio del principio del discurso⁵⁷⁹ sí resuelve la controversia entre la autonomía privada y la autonomía pública de los ciudadanos. Ya que ambas se presuponen y son cooriginarias, resultado de la

⁵⁷⁶ Cfr. J. Rawls, *Liberalismo político*, pág. 328.

⁵⁷⁷ Cfr. *Ibidem*, pág. 34.

⁵⁷⁸ Cfr. J. Habermas, “Reconciliación y uso público de la razón”, en Habermas, J. y J. Rawls, *Obra citada*, págs. 41-71, 68.

⁵⁷⁹ «Válidas son aquellas normas (y sólo aquellas normas) a las que todos los que puedan verse afectados por ellas pudiesen prestar su asentamiento como participantes en discursos racionales», cfr. J. Habermas, *Facticidad y validez*, pág. 172.

autolegislación de los ciudadanos⁵⁸⁰, es decir, que los destinatarios del derecho sean a su vez sus autores. Cuando reconstruimos normativamente el sistema de los derechos en el capítulo anterior, vimos como el sistema de los derechos ponía en relación de presuposición recíproca a la autonomía privada y a la autonomía pública del ciudadano, o lo que era lo mismo, no existía ni subordinación ni competencia entre los derechos del hombre, autodeterminación moral, y la soberanía popular, autorrealización ética. Los derechos que garantizaban la autonomía privada fundaban el status de persona jurídica, y con los derechos políticos aparecía el ejercicio de la autonomía pública fundándose el status de ciudadano libre e igual. La autonomía privada y la autonomía pública se presuponen, ambas derivan del proceso circular de reconstrucción normativa de la ciudadanía, son resultado de la autolegislación de todos los ciudadanos: «sólo pueden pretender validez legítima las normas jurídicas que en un proceso discursivo de producción de normas jurídicas, articulado a su vez jurídicamente, puedan encontrar el asentamiento de todos los miembros de la comunidad jurídica»⁵⁸¹. Pero Rawls va considerar que «el aparente énfasis de Habermas en lo político es completamente plausible sólo a condición de que la idea del humanismo clásico sea verdadera: esto es, que la esfera en la que los seres humanos logran su más plena realización, su mayor bien, es en las actividades de la vida política»⁵⁸². Y para Rawls, la concepción política de la justicia como equidad es compatible con el republicanismo clásico pero no con el humanismo cívico, «entiendo por

⁵⁸⁰ Vid. *Ibidem*, págs. 169 y ss.

⁵⁸¹ Cfr. *Ibidem*, pág. 175.

⁵⁸² Cfr. J. Rawls, "Réplica a Habermas", en Habermas, J. y Rawls, *Obra citada*, pág. 128.

republicanismo clásico el punto de vista, según el cual si los ciudadanos de una sociedad democrática quieren preservar sus derechos y libertades básicos, deben también poseer en grado suficiente las "virtudes públicas" y estar dispuestos a participar en la vida pública... más el liberalismo político, está en una oposición fundamental con el humanismo cívico. Pues siendo éste una variante del aristotelismo, se presenta a veces como la doctrina según la cual el hombre es un animal social, político incluso, cuya naturaleza esencial se realiza del modo más pleno en una sociedad democrática en cuya vida política se dé una amplia y vigorosa participación. La participación no es estimulada como condición necesaria de la protección de las libertades básicas de la ciudadanía democrática, y como una forma ella misma de bien entre otros, por importante que sea para muchas personas. Ocurre más bien que la participación en la política democrática se entiende como el locus privilegiado de la vida buena. Se trata de un regreso al entronizamiento de lo que Constant llamó las "libertades de los antiguos", e incorpora todos sus defectos»⁵⁸³.

Concluyendo podemos indicar como en el modelo de ciudadanía liberal, el reconocimiento de «un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales», como sostiene el primer principio de la justicia como equidad garantiza la autonomía privada y pública de los ciudadanos, los valores de la libertad y la igualdad, o, las libertades

⁵⁸³ Cfr. J. Rawls, *Liberalismo político*, pág. 239-241. Rawls considera que los *Discursos* de Maquiavelo, y especialmente, la *Democracia en América* de Tocqueville serían ejemplos del republicanismo clásico. Y los trabajos de Aristóteles, Rousseau, y en la actualidad Hannah Arendt del humanismo cívico.

negativas y positivas. Y como en el modelo de ciudadanía republicana, la autonomía privada y pública de los ciudadanos se presuponen y son cooriginarias. Las libertades subjetivas de acción son necesarias para las libertades políticas y comunicativas, y a la inversa, ambas se originan a través de la autolegislación ciudadana, se elabora un proceso circular de reconstrucción normativa del sistema de los derechos, aunque para éste modelo, el status de ciudadano sólo lo funden los derechos políticos de comunicación y participación política. Puede que las críticas de Habermas a Rawls, y viceversa, tengan algo de razón, en la ciudadanía liberal parece primar la autonomía privada, así como, en la ciudadanía republicana la autonomía pública.

- La política de la neutralidad versus la política de la diferencia.

El debate entre estos dos tipos de políticas cuando se aplica al concepto de ciudadanía alude concretamente al tema de los derechos que debe contener la ciudadanía contemporánea. Tradicionalmente, el estatus de ciudadano implica la garantía de iguales derechos fundamentales, pero la discriminación y desventaja que diferentes grupos -mujeres; homosexuales; minorías religiosas, culturales, étnicas, nacionales, etc.- sufren en las sociedades modernas hace que se reivindique también el reconocimiento de derechos colectivos diferenciales en función del grupo.

Aunque el debate tenga principalmente como objeto la defensa de una política de neutralidad o una política que tenga en cuenta las diferentes particularidades sociales existentes en una sociedad multicultural, es mucho más

complejo. En primer lugar, guarda una estrecha relación con la idea de bien y la idea de justicia que hemos ya comentado en éste capítulo. En segundo lugar, aunque el resultado sea el reconocimiento o no de derechos colectivos. Este debate es más profundo, y separa, sobretodo, a comunitaristas y liberales, que son los que sostienen por un lado la política de la diferencia, y por otro, la política de la neutralidad. En tercer lugar, estos dos tipos de políticas, guarda una estrecha relación con ideas básicas de las propuestas liberal y comunitaria, analizadas en este trabajo. Las ideas de pluralismo razonable, doctrinas comprensivas razonables, y consenso entrecruzado de doctrinas comprensivas razonables en el caso de la propuesta liberal; y las ideas del valor igual de identidades diferentes, horizonte de significado compartido, el valor de la diversidad profunda, y la fusión de horizontes para el caso de la propuesta comunitaria. No creó necesario volver a delimitar estos temas ya desarrollados en el capítulo anterior, ahora debemos indicar aquello que guarde una estrecha relación con los cambios que deberían producirse en el contenido de una ciudadanía sensible con estos problemas. ¿Es necesario que a la ciudadanía basada en el principio universalista de derechos fundamentales iguales se le sume el principio de la diferencia o particularista de derechos colectivos en función del grupo?

La primacía de la idea de justicia sobre la idea de bien enmarca las propuestas generales de liberales, libertarios, y republicanos. Aunque sus propuestas ciudadanas son diferentes, estos tres modelos se basan en la idea de una política de la neutralidad, que significa que a nivel institucional, político, no va afirmarse, ni desarrollarse, ninguna concepción sobre la vida buena o concepción general de lo que

se entiende por vivir bien. Se sostiene que las políticas desarrolladas son imparciales, es decir, neutrales ante los diferentes estilos de vida o concepciones generales que los ciudadanos decidan perseguir. Los comunitarios, en cambio, sostienen lo contrario, lo bueno siempre es fundamental para lo justo, ya que lo bueno es lo que, en su articulación, otorga significado a las reglas que definen lo justo⁵⁸⁴. Por lo que, todo procedimiento aparentemente neutral no hace sino reflejar una determinada concepción de la vida buena, que discrimina, por tanto, a personas y grupos que no la comparten. De ahí nace el debate entre la política de la neutralidad versus la política de la diferencia, que enfrenta fundamentalmente a liberales y comunitarios.

Para los comunitarios las identidades personales y colectivas son diferentes, se definen a través de valores e intereses diversos, a veces, enfrentados; por lo que, demandan de las instituciones públicas el reconocimiento e igual valor de las diferentes identidades. Para ello es necesario, no una política neutral, sino la política de la diferencia, el igual valor de las diferentes maneras de ser, «el valor igual de identidades diferentes»⁵⁸⁵. Algunas de las nuevas ideas que Rawls introduce en su trabajo *El liberalismo político* responden a las críticas comunitarias, aunque él no éste dispuesto aceptarlo, sus cambios intentan contestar a éstas críticas «¿cómo es posible que pueda persistir en el tiempo un sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales que andan divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables pero incompatibles? Dicho de otro modo: ¿cómo es posible que doctrinas comprensivas profundamente

⁵⁸⁴ Cfr. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, pág. 105-106.

enfrentadas, pero razonables, puedan convivir y abrazar de consuno la concepción política de un régimen constitucional? ¿Cuál es la estructura y cuál el contenido de una concepción política que pueda atraerse el concurso de un consenso entrecruzado de este tipo?»⁵⁸⁶. La justicia como equidad se presenta como neutral respecto a las diferentes doctrinas religiosas, filosóficas y morales que existen en la sociedad democrática, por ello, va poder convertirse en el foco de un consenso entrecruzado de doctrinas comprensivas razonables. Todo ciudadano libre e igual va a afirmar una doctrina comprensiva razonable que de algún modo esta relacionada con la concepción política de la justicia como equidad, así es posible el consenso entrecruzado, y que el ciudadano libre e igual, razonable y racional colabore en la sociedad bien ordenada que afirma la propuesta liberal; el liberalismo entiende la pluralidad como condición normal de la sociedad democrática y concibe la unión social como fundada en una concepción públicamente compartida de la justicia⁵⁸⁷. Pero esto no es suficiente para los comunitaristas. En las democracias contemporáneas, la existencia de diferentes grupos, con diferentes identidades culturales, étnicas, nacionales, religiosas, etc. requiere de algo más que de una concepción de la justicia públicamente compartida. El liberalismo reconoce la existencia de estas diferentes identidades pero no puede dejar de ser neutral ante todas ellas. La política de la diferencia implica el reconocimiento institucional de las diferentes identidades, y también, políticas particulares que respondan a los intereses de estos diferentes grupos. La intervención institucional, la ayuda a su desarrollo cultural

⁵⁸⁵ Cfr. Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, pág. 86.

⁵⁸⁶ Cfr. J. Rawls, *El liberalismo político*, pág. 13-14.

⁵⁸⁷ Cfr. *Ibidem*, págs. 340-341.

y político, la garantía de derechos colectivos, políticas todas ellas, que no pueden darse si se desea el mantenimiento del principio universal de igual ciudadanía. El resultado de la política de la diferencia será el reconocimiento de derechos colectivos o de grupo -de autodeterminación, autonomía, autogobierno, representación, desarrollo lingüístico y cultural, ayuda institucional, creación de asociaciones, etc.-. A los derechos colectivos, como ya vimos, se le une la idea de un horizonte de significación compartido que da una cultura particular, una orientación al bien, es decir, una moral sustantiva, que deben defender sus miembros y orientar sus vidas en función de los valores que contenga. Todo esto no pondría en peligro la unión social, ni la universalidad de la ciudadanía. Ideas como el valor de la diversidad profunda y la fusión de los diferentes horizontes de significación que afirmen los diferentes grupos de una sociedad multicultural servirán a mantener la unión social de una democracia multicultural, multiétnica, y pluralista. Para los comunitaristas el reconocimiento y ayuda institucional de las diferentes identidades lejos de favorecer la fragmentación social, viene, por el contrario a evitarla, se produce una mayor identificación de los ciudadanos con la comunidad política. La política universalista de iguales derechos fundamentales para los ciudadanos debe completarse con la política de la diferencia, derechos particulares en función del grupo. La ciudadanía debe contener elementos universales y particulares, que respondan a la realidad de una sociedad con diferentes identidades personales y colectivas.

El profesor José Rubio Carracedo se pregunta ¿cómo puede lograrse la comunidad política en los Estados multinacionales y multiétnicos?, y para ello, analiza las tres soluciones que

se han intentado y siguen intentándose: 1. Modelo democrático conservador, liberal-radical o nueva derecha -Nozick, Hayek, Schumpeter, Friedman-. 2. Modelo socialdemócrata o liberal-social -Rawls, Dworkin-. 3. Modelo comunitarista fuerte (o republicanism radical) -Sandel, Walzer, Taylor-, y propone el concepto de ciudadanía compleja. La idea es muy interesante ya que recoge como necesarias para la ciudadanía compleja: una política universalista, una política de reconocimiento, una política de la diferencia, y la política multicultural. Son necesarios iguales derechos fundamentales -política universalista-; derechos diferenciales de todos los grupos mayoritarios y minoritarios -política de reconocimiento y política de la diferencia-; y condiciones mínimas de igualdad para la dialéctica o diálogo libre y abierto de los grupos socioculturales -política multicultural-⁵⁸⁸. La propuesta de ciudadanía compleja⁵⁸⁹ es un equilibrio entre la ciudadanía liberal, comunitaria, y republicana aquí configuradas.

- La ciudadanía social.

En el siglo XX, el status de ciudadano se completa con los derechos sociales. A los derechos formales del Estado liberal burgués se van a sumar así los derechos materiales que necesitan como fundamento una concepción de la justicia distributiva. Por eso, las principales corrientes ideológicas van a diseñar concepciones de la justicia que justifiquen o se

⁵⁸⁸ Vid. José Rubio Carracedo, "Ciudadanía compleja y democracia", en Rubio Carracedo, J., J. M. Rosales, y Manuel Toscano Méndez, *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*, Madrid, Trotta, 2000, págs. 21-45.

⁵⁸⁹ El concepto de ciudadanía compleja guarda una estrecha relación con conceptos desarrollados en la configuración de la ciudadanía comunitaria: «igualdad compleja» (M. Walzer),

opongan a las políticas redistributivas que requieren el reconocimiento y garantía de los derechos sociales. De los modelos de ciudadanía contemporánea aquí configurados, sólo el modelo libertario se opone al reconocimiento de los derechos sociales, para justificar su postura, va a elaborar una concepción de la justicia correcta que oponer a las diferentes concepciones de justicia redistributiva: la teoría retributiva de las pertenencias⁵⁹⁰. El resto de modelos de ciudadanía reconoce la necesidad de incorporar de manera conjunta el valor de la libertad y de la igualdad en el status de ciudadano.

El trabajo de T. H. Marshall, *Ciudadanía y Clase Social*, inicia los estudios del elemento social del status de ciudadano. Para Marshall la condición política de ciudadano contiene tres partes o elementos: civil, político, y social. «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 este caso, el sistema educativo y los servicios sociales».⁵⁹¹ A partir de su trabajo la faceta social de la ciudadanía cobra una gran importancia práctica y también teórica. De los modelos de ciudadanía configurados, dos de ellos -el liberal y el libertario- especifican concretamente en sus propuestas generales una concepción de la justicia que sirva de base a la distribución de los ingresos y recursos económicos. El

«identidad compleja», (Ch. Taylor), vid. *Ibídem*, pág. 24.

⁵⁹⁰ Cfr. R. Nozick, "La justicia distributiva", en Nozick, R., *Anarquía, Estado, y Utopía*, cáp. VII, págs. 153-227.

⁵⁹¹ Cfr. T. H. Marshall, *Ciudadanía y clase social*, pág. 23.

«principio de diferencia» de la justicia como equidad y la «teoría retributiva de las pertenencias» de la propuesta libertaria, respectivamente.

El principio de la diferencia forma parte del segundo principio de la justicia como equidad, esta posición es importante, ya que la concepción de Rawls incorpora el llamado «orden lexicográfico» para la aplicación de los principios, que consiste en la primacía del primer principio -libertades básicas iguales- respecto del segundo, y de la primera parte del segundo -la equitativa igualdad de oportunidades- sobre su segunda parte -el principio de diferencia-. Este principio de diferencia afirma que «las desigualdades sociales y económicas relacionadas con cargos y posiciones tienen que estructurarse de tal modo que, cualquiera que sea el nivel de esas desigualdades, grandes o pequeñas, tienen que darse a mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad»⁵⁹². Con este principio la justicia como equidad deja de ser meramente formal e incorpora un principio de distribución social y económica que sirva para elaborar los índices de bienes primarios que el ciudadano va necesitar para desarrollar su plan racional de vida. Aunque no se promueve una sociedad plenamente igualitaria, Rawls sostiene que «los medios de uso universal -ingresos y riqueza- de que disponen los miembros menos aventajados de la sociedad a la hora de conseguir sus objetivos serían aún menores si las desigualdades sociales y económicas, medidas por el índice de bienes primarios, fueran distintas»⁵⁹³. Para Rawls, llegar a este acuerdo equitativo de distribución de los recursos sociales y económicos presenta una base justa para la

⁵⁹² Cfr. J. Rawls, *El liberalismo político*, pág. 36.

cooperación política y social de manera voluntaria de los ciudadanos libres e iguales. R. Nozick analiza el principio de diferencia, y considera como poco probable que se produzca tan fácilmente como sostiene la propuesta, la cooperación voluntaria entre los ciudadanos económica y socialmente mejor y peor situados, «el principio de diferencia crea... dos conflictos de intereses: entre los de muy arriba y los de muy abajo; y entre los de en medio y los de hasta abajo, puesto que si los de hasta abajo desaparecieran, el principio de diferencia podría aplicarse para mejorar la posición de los de en medio, los cuales se convertirían en el nuevo grupo de muy abajo cuya posición debe maximizarse»⁵⁹⁴, y, además critica, que el principio de diferencia sea un principio de estado final o resultado final, y no un principio procesal como sostiene Rawls. En cambio, la teoría retributiva específica un proceso, y sólo un proceso, para generar conjuntos de pertenencias justas. «Los tres principios de justicia (en la adquisición, en la transferencia, y en la rectificación) que subyacen en este proceso... son, en sí mismos principios procesales, más que principios de estado final de justicia distributiva; especifican un proceso en marcha, sin determinar cómo debe resultar, sin ofrecer ningún criterio externo pautado que deba satisfacer»⁵⁹⁵.

La justicia de las pertenencias se compone de tres principios de justicia: 1. El principio de justicia en la adquisición, 2. El principio de justicia en la transferencia, 3. El principio de rectificación de las violaciones de los dos primeros principios. La aplicación de estos tres principios de

⁵⁹³ Cfr. *Ibidem*, pág. 363.

⁵⁹⁴ Cfr. R. Nozick, *Obra citada*, n. 53, pág. 206.

⁵⁹⁵ Cfr. *Ibidem*, pág. 205.

justicia dan como resultado una distribución justa de las pertenencias que poseen cada persona. Desde el punto de vista de una teoría retributiva, cualquier principio redistributivo supone la violación de los derechos de las personas, podría decirse que «va a la par con el trabajo forzado»⁵⁹⁶. La afirmación de esta teoría cierra la posibilidad de proponer una concepción de la justicia social, resulta imposible justificar ningún criterio que luche contra la pobreza y las desigualdades, sin lesionar los derechos naturales y la plena libertad de las personas. Pero renunciar al elemento social del status de ciudadano supone un claro retroceso en la lucha contra la pobreza y las desigualdades sociales y económicas. Considerar que sólo se es responsable de tú propio bienestar rebaja la condición del ser humano. La ciudadanía plena, siguiendo a Marshall, requiere para su completo desarrollo de los tres elementos: civil, político, y social.

⁵⁹⁶ Cfr. *Ibídem*, pág. 170.

Conclusiones.

Estas conclusiones recogen los principales resultados de la investigación, se pretende que no sean sólo un resumen de lo explicado; además, se destacan aquellas cuestiones que, a veces por coherencia en la exposición, obvié en las páginas precedentes.

La ciudadanía es la materia que confiere calidad a nuestras democracias. Hoy en día, nadie disputa a la democracia su condición de mejor forma política de organización, pero aun predominando los modelos políticos democráticos, sí van a ser criticadas ciertas carencias que aún mantienen; una de ellas es el concepto de ciudadanía que incorporan la mayoría de las democracias actuales, que no siempre están al nivel de las expectativas de un ciudadano normal. El debate teórico sobre la ciudadanía contemporánea puede dar como resultado una ciudadanía que intente incorporar aquellas características que aún sólo se presentan en los modelos teóricos que este trabajo configura. Un status de iguales derechos y deberes, una posición política activa, y un mayor reconocimiento de las diferentes identidades individuales y colectivas de los miembros de la comunidad política. Aunque intentar contentar a todos no siempre sea posible, ya sabemos, como hemos estudiado, la virtud que la mezcla y equilibrio tiene para la teoría política: «si un gobierno pretende sostenerse, es necesario que todas las partes de la ciudad quieran que exista y permanezca»⁵⁹⁷.

⁵⁹⁷ Cfr. Aristóteles, *Política*, Libro II 9, 22, 1270b, pág. 129.

Este trabajo se inició con el estudio de la democracia ateniense, cuna de la ciudadanía, y mejor manifestación del papel activo del ciudadano. Pero el mundo helénico, y momentos políticos posteriores, no consideraron la democracia ateniense como la mejor forma de organización política, sino que buscaron el ejemplo de formas mixtas de gobierno, como las que se dieron en Esparta y Roma. La ciudad-estado de Esparta configuró un modelo de ciudadanía aristocrática basado en una virtud o *-areté-* principal: el valor guerrero, «Y aunque fuera más bello que Titonos y más rico que Midas y Ciniras y más regio que Pelops, el hijo de Tántalo, y tuviera una lengua más lisonjera que Adrasto, ni quisiera honrarle, aunque tuviera todas las glorias del mundo si no poseyera valor guerrero. No se halla bregado en la lucha si no es capaz de resistir la muerte sangrienta en la guerra y luchar cuerpo a cuerpo con su adversario. Esto es areté, éste es el título más alto y más glorioso que puede alcanzar un joven entre los hombres. Bueno es para la comunidad, para la ciudad y para el pueblo que el hombre se mantenga en pie ante los luchadores y ahuyente de su cabeza toda idea de fuga (Tirteo, VII a.C.)»⁵⁹⁸; valor admirado por sus coetáneos helenos, y con posterioridad, y fue tal el predominio de ésta virtud en la constitución política espartana que la ciudad pereció al final por falta de hombres. En Roma, el status jurídico del ciudadano se manifestó en una serie de derechos civiles y políticos, que más tarde serían ejemplo para modelos ciudadanos posteriores, el derecho de comercio, a contraer matrimonios justos, y, los derechos políticos, de apelación,

⁵⁹⁸ Cfr. W. Jaeger, "La educación del Estado en Esparta", en Jaeger, W., *Paideia*, pág. 96. La constitución de Licurgo, y los poemas de Tirteo dejaron a la cultura occidental lo que significa el sacrificio por la patria.

sufragio, y desempeño de un cargo público. Estos derechos y deberes caracterizaron al ciudadano romano, y como hemos estudiado, un status de derechos y deberes es la característica principal del ciudadano de las democracias contemporáneas.

Con las ciudades-repúblicas italianas volvemos a disfrutar de la quietud de Venecia, como también fuera característica de Esparta, y de la agitación y florecimiento de Florencia, semejante a lo que se vivió en la democracia ateniense, parece que la ley cíclica de la historia que anunciaba Polibio, y más tarde, el florentino Maquiavelo se manifiesta con estas semejanzas y diferencias en ámbitos como la política, la filosofía, las artes, etc. Las características económicas, sociales, jurídicas, y políticas del burgués medieval sirven para configurar un modelo de ciudadanía que privilegia la esfera privada del ciudadano, y que se basa en el llamado por los romanos, *ius soli*, diferenciándose de la ciudadanía de la antigüedad que se basó principalmente en el *ius sanguinis*. Y esto también se refleja en la ciudadanía contemporánea que se adquiere por nacimiento o por voluntad, la primera se determina atendiendo al *ius soli* y al *ius sanguinis*. El *ius soli* supone que el territorio de nacimiento determina la ciudadanía, y el *ius sanguinis* determina la ciudadanía originaria por el imperio de consanguinidad o de la ley de sangre, siguiendo el hijo la ciudadanía de sus progenitores. La segunda forma contemporánea de adquirir la ciudadanía es por voluntad expresa o presunta, es decir, por naturalización, matrimonio, residencia, vecindad, anexión de un territorio, etc. Además de esta diferencia entre el *ius sanguinis* de la ciudadanía antigua, y el *ius soli* de la medieval, lo más destacable es

que el modelo antiguo considerará la condición política del hombre como de una gran importancia para tener una vida buena, y, el modelo medieval desarrollará, por su parte, la condición económica del ciudadano que, como sabemos, es predominante en nuestras democracias. En definitiva, el *homo politicus* y el *homo oeconomicus* que estudia Max Weber en sus trabajos. La antigüedad y el medioevo organizan sus constituciones políticas y ciudadanías en torno a ciertos principios políticos y ciertos valores, -una similar idea articuladora nos sirve para la configuración de los modelos de ciudadanía contemporáneos-. En la antigüedad, la *eunomía* espartana, la *isonomía* e *isegoría* ateniense, y la *virtus republicae* romana; en el medioevo, la libertad personal del burgués en el recinto urbano -«el aire de la ciudad hace libre»-, la república serenísima, es decir, la estabilidad veneciana, y el *vivere civile* del republicanismo florentino.

La teoría política contemporánea vuelve a preocuparse de la condición política del hombre, y elabora propuestas políticas generales que también delimitan un concepto de ciudadanía:

La ciudadanía liberal de la justicia como equidad basada en tres elementos que se relacionan y funcionan de manera conjunta: un status de igual ciudadanía -iguales libertades básicas-, la concepción política de la persona como ciudadano libre e igual -sentido de la justicia y del bien, y desarrollo de un plan racional de vida-, y el deber de civilidad, que se afirma con las virtudes públicas de civilidad, tolerancia, razonabilidad, y del sentido de equidad. En definitiva un ciudadano libre, igual, razonable, y racional.

El ciudadano libertario miembro de un Estado mínimo o agencia de protección dominante. Un interés racional llevará a las personas a acordar ser clientes de esta agencia o Estado mínimo que deberá proteger la vida y pertenencias de sus clientes. Las personas siempre tendrán la posibilidad de romper el acuerdo y regresar al estado de naturaleza, o contratar los servicios de protección de otra agencia o Estado mínimo. Los derechos naturales de las personas sólo pueden llevar a la justificación de una formación política mínima que no viole ni restrinja la libertad de las personas. La persona es un fin en sí mismo, y no puede convertirse en un medio para conseguir cualquier objetivo por muy bueno que se considere, ni el Estado, ni otras personas pueden limitar la libertad de la que goza el cliente de la asociación política.

La ciudadanía republicana reconstruye un completo sistema de derechos que fundan el status de persona jurídica -derecho a iguales libertades subjetivas-, el status de ciudadano libre e igual -derechos políticos de comunicación y participación política-, y el status de cliente del Estado social -derechos sociales-. Se produce la presuposición y cooriginalidad de la autonomía privada y pública del ciudadano, aunque para este modelo el status de ciudadano lo fundan sólo los derechos políticos de comunicación y participación política; si se quiere que la ciudadanía signifique no sólo un status de derechos prepolíticos y la paternalista garantía de los derechos sociales, se debe volver a un modelo de ciudadanía activa. El proceso democrático deliberativo va a contribuir a la formación racional de la opinión y voluntad política de los ciudadanos

de la comunidad jurídica, se producirá así la interacción ciudadana en los diferentes espacios informales y formales que institucionaliza el Estado de Derecho. Todos los ciudadanos de la comunidad jurídica participan en la discusión y deliberación, la negociación, y los compromisos que establecen las normas de la convivencia social.

El modelo de ciudadanía comunitaria incorpora al principio universalista de iguales derechos fundamentales el principio político de reconocimiento y la política de la diferencia. Van a ser reconocidas las diferentes identidades políticas individuales y colectivas existentes en la comunidad política -el valor igual de identidades diferentes-, ésto unido a la política de la diferencia, que justifica políticas particulares en función de éstas diferentes identidades, conformará un modelo de ciudadanía de derechos individuales y colectivos. La universalidad de la ciudadanía no sólo requiere de derechos individuales, el reconocimiento de derechos particulares para la autorrealización y autoexpresión de las diferentes identidades individuales y colectivas deben también garantizarse. El valor de la diversidad profunda y la fusión de los diferentes horizontes de significación que contiene cada identidad comunitaria dignificarán la condición de ciudadano, y aumentarán el valor de una vida política participativa, ya que todas las identidades existentes en la comunidad política son reconocidas y respetadas. Con esto se evita la fragmentación de la sociedad política, y se refuerza la unión social de la comunidad política.

Pero podemos concluir con el principio básico que contiene cada uno de estos modelos de ciudadanía, así, las

iguales libertades básicas, la garantía de las libertades naturales de las personas, los derechos de comunicación y participación política, y la política del reconocimiento y la diferencia condicionan respectivamente cada uno de estos modelos de ciudadanía contemporánea.

Con el debate que estas diferentes propuestas ciudadanas origina, podemos, también, incorporar la posibilidad práctica de un nuevo modelo de ciudadanía que contenga valores sustantivos y procedimentales, un equilibrio entre la autonomía privada y pública del ciudadano, la armonía entre la neutralidad universalista de ciertas políticas y la diferencia que requieren algunas particularidades individuales y grupales, además de un status de iguales derechos formales y materiales, es decir, llegar a un acuerdo y equilibrio que responderá a los problemas que las sociedades pluralistas y democráticas solicitan al concepto de ciudadanía.

El ideal que siempre supuso el concepto de ciudadano no ha sido olvidado por la teoría política contemporánea, y éste puede ser el primer paso para su realización práctica. Con todo esto podemos concluir definiendo el concepto de ciudadano como el miembro de una comunidad política, que disfruta de un status de iguales derechos y deberes, y decide en los diferentes espacios públicos informales y formales las condiciones de la convivencia social.

Bibliografía.

Bibliografía Básica

Modelos precedentes de ciudadanía:

ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*, [Introducción, Traducciones y Notas de Manuela García Valdés], Madrid, Gredos, 1984.

- *Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos, 1993.

- *Política*, [Introducción, Traducción y Notas de Manuela García Valdés], Madrid, Gredos, 1994.

CICERÓN, *La República*, Argentina, Aguilar, 1967.

JAEGER, WERNER, *Aristóteles*, [Traducción de José Gaos], México, FCE, 1946, (1ª edic. en alemán, 1923).

- *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1957, (1ª edic. en alemán 1936).

JENOFONTE, *La república de los lacedemonios*, [Introducción, Traducciones y notas de Orlando Guntiñas Tuñon], Madrid, Gredos, 1984, págs. 97-130.

MAQUIAVELO, NICOLAS, *El Príncipe. El Arte de la Guerra*, Barcelona, Círculo de Amigos de la Historia, 1974.

- *Historia de Florencia*, Madrid, Alfaguara, 1979.

- *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid, 1987.

- *Antología*, [Edición de Miguel Ángel Granada], Barcelona, Península, 2002.

MOMMSEN, THEODOR, *Historia de Roma. De la fundación a la República*, Tomo I, Madrid, Aguilar, 1965, (5ª edición en alemán, *Römische Geschichte*, 3 vols., Berlín, Weidman, 1868-1870).

- *Historia de Roma. Desde la fundación de Roma hasta la reunión de los Estados itálicos*. Tomo I y II. [Traducción de A. García Moreno. Prólogo y comentarios en la parte relativa a España de F. Fernández y González. Edición revisada por Luis Alberto Romero], Madrid, Turner, 1983, (1ª edición en alemán 1853).

PIRENNE, HENRI, *Historia económica y social de la Edad Media*, México, FCE, 1939.

- *Las ciudades de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1972.

SOMBART, WERNER, *El Burgués*, Madrid, Alianza Editorial, 1972, (1ª edic. en alemán 1913).

TITO LIVIO, *Historia de Roma desde su fundación*, [Introducción general por Ángel Sierra; traducción y notas por José Antonio Villar Vidal], Madrid, Gredos, 1990.

TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, [Introducción General de Julio Calonge Ruiz, Traducción y Notas de Juan José Torres Esbarranch], Madrid, Gredos, 1990.

VALDEAVELLANO, LUIS GARCÍA DE, *Los orígenes de la burguesía en la España Medieval*, [Estudio Preliminar por J. M. Pérez-Prendes], Madrid, Espasa Calpe, 1991.

WALEY, DANIEL, *Las ciudades-repúblicas italianas*, Madrid, Guadarrama, 1969.

WEBER, MAX, *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Madrid, FCE, 1993, (1ª edición en alemán 1922).
- *Historia Económica General*, México, FCE, 1983, (1ªedic. en alemán 1923).

Modelos contemporáneos de ciudadanía:

HABERMAS, JÜRGEN, *Teoría de la acción comunicativa*, tomo I y II, Madrid, Taurus, 1987.

- *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y Estudios Previos*, Madrid, Cátedra, 1987.

- "La soberanía popular como procedimiento (1988)", en Habermas, J., *Facticidad y validez, Complementos y Estudios Previos*, Madrid, Trotta, 1998, págs. 589-617.

- "Ciudadanía e Identidad Nacional (1990)", en Habermas, J., *Facticidad y validez, Complementos y Estudios Previos*, Madrid, Trotta, 1998, págs. 619-643.

- "La doctrina clásica de la política en su relación con la filosofía social", en Habermas, J., *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, cáp. 1, Madrid, Tecnos, 1990, págs. 49-86, (1ªedic. alemana 1971).

- *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1991.

- *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta, 1998.

- y John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, [Introducción de Fernando Vallespín], Barcelona, Paídos, 1998.

- "Derechos humanos y soberanía popular: Las versiones liberal y republicana", en Águila, Rafael del, F. Vallespín,

y otros, *La democracia en sus textos*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, págs. 267-280.

MARSHALL, T.H. y TOM BOTTOMORE, *Ciudadanía y Clase social*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.

NOZICK, ROBERT, *Anarquía, Estado y Utopía*, México, FCE, 1988, (Primera edición en inglés 1974).

RAWLS, JOHN, *Teoría de la justicia*, Madrid, FCE, 1978, (*A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1971).

- "Kantian constructivism in moral theory", *The Journal of Philosophy*, n. 77, (1980), págs. 515-572.

- "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, n. 14, (1985), págs. 223-251.

- "The Idea of a Overlapping Consensus", *Oxford Journal of Legal Studies*, n. 7, (1987), págs. 1-25.

- "The Priority of Right and Ideas of Good", *Philosophy and Public Affairs*, n. 17, (1988), págs. 251-276.

- *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996.

- *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Barcelona, Paidós, 2001.

- *El derecho de gentes y "Una revisión de la idea de razón pública"*, Barcelona, Paidós, 2001.

TAYLOR, CHARLES, *Philosophy and the human sciences, Philosophical papers 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

- *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996, (1ª edic. en inglés 1989).

- "The liberal-Communitarian Debate", en N. Rosenblum (ed.),

Liberalism and Moral Life, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989, págs. 178 y ss.

- "la política del reconocimiento", en Gutmann, A., (comp.), *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, México, FCE, 1993, págs. 43-107.

- *La ética de la autenticidad*, [Introducción de Carlos Thiebaut], Barcelona, Paidós, 1994.

- "¿Qué principio de identidad colectiva?", *Política*, n. 3, (1997), págs. 133-138.

WALZER, MICHAEL, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, FCE, 1993, (1ª edic. en inglés 1983).

- "Citizenship", en Ball, T., J. Farr y R. L. Hanson (eds.), *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, págs. 211-219.

- "The Communitarian critique of liberalism", *Political Theory*, n. 18, (1990), pág. 13 y ss.

- "Comentario", en Gutmann, A. (comp.), *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, México, FCE, 1993, págs. 139-146.

- "The Civil Society Argument", en Beiner, R. (ed.), *Theorizing Citizenship*, New York, State University of New York Press, 1995, págs. 153-174.

- *Moralidad en el ámbito local e internacional*, [Versión española y estudio introductorio de Rafael del Águila], Madrid, Alianza Editorial, 1996.

Bibliografía complementaria.

ÁGUILA, RAFAEL DEL, "Estudio Introdutorio", en Walzer, M., *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.

- *La senda del mal. Política y razón de Estado*, Madrid, Taurus, 2000.

AGUIAR E SILVA, VÍTOR MANUEL DE, *Teoría de la literatura*, Madrid, Gredos, 1993.

ANTAL, FREDERICK, *El mundo florentino y su ambiente social*, Madrid, Guadarrama, 1947.

Antología de la poesía lírica griega, siglos VII-IV a.C., [Selección, prólogo y traducción de Carlos García Gual], Madrid, Alianza, 1980.

ARENDT, HANNAH, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1999, (1ª edic. en inglés 1951).

- *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1996, (1ª edic. en inglés 1958).

- *Sobre la Revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, (1ª edic. en inglés 1963).

- *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995.

- *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997.

ASIMOV, ISAAC, *La república romana*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.

BALSDON, J.P.V.D. (ed.), *Los romanos*, Madrid, Gredos, 1966.

BÁRCENA, FERNANDO, *El oficio de la ciudadanía. Introducción a la educación política*. Barcelona, Paidós, 1997.

BEINER, RONALD, *El juicio político*, México, FCE, 1987.

- "Introduction: Why citizenship constitutes a theoretical problem in the last decade of the twentieth century", en Beiner, R. (ed.), *Theorizing Citizenship*, New York, State University of New York Press, 1995, págs. 1-28.

BEJAR, HELENA, *El corazón de la república*, Barcelona, Paidós, 2000.

BERLIN, ISAIAH, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, (1ªedic. en inglés 1969).

BURCHARDT, JACOB, *Historia de la cultura griega*, Vol. I, Barcelona, Iberia, 1974.

- *La cultura del renacimiento italiano*, Madrid, Edaf, 1982.

CASSIRER, ERNEST, *Kant, vida y doctrina* (1918), México, FCE, 1993.

COHEN, JOSHUA, "Deliberation and Democratic Legitimacy", en Hamlin, A. y B. Petit (eds.), *The Good Polity: Normative Analysis of the State*, Oxford, Basil Blackwell, 1989.

CONSTANT, BENJAMÍN, "De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos" en Benjamín, C., *Escritos Políticos*, Madrid, CEC, 1989.

COTARELO, RAMÓN (comp.), *Introducción a la Teoría del Estado*, Barcelona, Teide, 1981.

CRAWFORD, MICHAEL, *La república romana*, Madrid, Taurus, 1981.

DAHL, ROBERT, *La democracia y sus críticos*, Barcelona, Paidós, 1991.

DAHRENDORF, RALF, *El conflicto social moderno*, Madrid, Mondadori, 1990.

- "La naturaleza cambiante de la ciudadanía", *Política*, n. 3, (1997), págs. 139-149.

DUBY, GEORGES, *La época de las catedrales. Arte y sociedad, 980-1420*, Madrid, Cátedra, 1997.

DWORKIN, RONALD, *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1984.

ETZIONI, AMITAI, *La nueva regla de oro*, Barcelona, Paidós, 1999.

FERRÁN REQUEJO, FERNANDO, *Las democracias*, Barcelona, Ariel, 1990.

- "la democracia griega. Los primeros dilemas prácticos de un concepto polémico" en Blas Guerrero, A. de y Jaime Pastor Verdú (coords.), *Fundamentos de Ciencia Política*, Madrid, UNED, 1997, págs 339-342.

FINLEY, MOSES I., *Vieja y Nueva democracia*, Barcelona, Ariel, 1980.

- *Grecia Antigua. Economía y Sociedad*, Barcelona, Crítica, 1984.

- *El nacimiento de la Política*, Barcelona, Crítica, 1986.

FUSTEL DE COULANGES, N.D., *La ciudad antigua*, Barcelona, Iberia, 1971, (1ª edic. en francés en 1864).

GARCÍA GUAL, CARLOS, "La Grecia Antigua", en Vallespín Oña, F.(ed.), *Historia de la Teoría Política*, Tomo I, cap. 1, Madrid, Alianza, 1990.

GARIN, EUGENIO, *Medioevo y Renacimiento*, Madrid, Taurus, 2001.

GIANNOTTI, DONATO, *La república de Florencia*, Madrid, CEC, 1997.

GRAVES, ROBERT, *Los mitos griegos*, Tomo I y II, Madrid, Alianza, 1998.

GUTMANN, AMY, "Introducción", en Gutmann, A.(Comp.), *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, México, FCE, 1993, págs., 13-42.

HARRIS, DAVID, *La justificación del Estado de Bienestar*, Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, 1990.

HAYEK, FRIEDRICH A., *Derecho, Legislación, y Libertad. El orden político de una sociedad libre*, vol. III, Madrid, Unión Editorial, 1982, (1ª edic. en inglés 1976).

HELD, DAVID, *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza Ensayo, 2001.

- "Ciudadanía y Autonomía", *Política*, n. 3, (1997), págs. 41-68.

- *La democracia y el orden global*, Barcelona, Paidós, 1998.

HELLER, HERMAN, "Ciudadano y burgués", en Herman, H., *Escritos políticos*, Madrid, Alianza Editorial, págs. 241-256, (1ª edición en 1932)].

- *Teoría del Estado*, México, FCE, 1992, (1ª edición en alemán 1934).

HOBBS THOMAS, *De Cive*, Barcelona, Península, 1987, (1ª edic. en latín 1646).

- *Leviatán o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Madrid, Alianza, 2001, (1ª edic. en latín 1651).

HOMERO, *Iliada*, [Introducción general, Tradicción y notas de Emilio Crespo Güemes], Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2000.

IGNATIEFF, MICHAEL, "The Myth of Citizenship", en Beiner, R. (ed.), *Theorizing Citizenship*, New York, State University of New York Press, 1995, págs. 53-78.

JEFFREY, PAUL, "Introduction", en Jeffrey, Paul (ed.), *Reading Nozick, Essays on anarchy, state, and utopia*, Oxford, Basil Blackwell, 1982, págs. 1-23.

KANT, INMANUEL, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*(1785), *Crítica de la Razón Práctica*(1788), y *La paz perpetua*(1795), México, Porrúa, 1986.

- *La metafísica de las costumbres*(1797), Madrid, Tecnos, 1989.

- "En torno al t3pico: «Tal vez eso sea correcto en teor3a, pero no sirve para la pr3ctica»(1793), en Kant, I., *Teor3a y pr3ctica*, Madrid, Tecnos, 1993.

KNAUSS, BERNHARD, *La Polis. Individuo y Estado en la Grecia antigua*, Madrid, Aguilar, 1979.

KRADER, LAWRENCE, *La formaci3n del estado*, Barcelona, Labor, 1972.

KYMLICKA, WILL, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

- *Filosof3a pol3tica contempor3nea. Una introducci3n*, Barcelona, Ariel, 1995.

- *Ciudadan3a multicultural*, Barcelona, Paid3s, 1996.

- y Wayne Norman, "El retorno del ciudadano. Una revisi3n de la producci3n reciente en teor3a de la ciudadan3a", *La Pol3tica*, n. 3, (1997), p3gs. 5-39.

LOCKE, JOHN, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Barcelona, Aguilar, 1983, (1ª edic. en ingl3s 1690).

MACINTYRE, ALASDAIR, "Is Patriotism a Virtue", en Beiner, R. (ed.), *Theorizing Citizenship*, New York, State University of New York Press, 1995, p3gs. 209-228.

MACPHERSON, C. B., *La democracia liberal y su 3poca*, Madrid, Alianza, 1987.

MANI, BERNARD, *Los principios del gobierno representativo*, Madrid, Alianza, 1998.

MARÍAS, JAVIER, "Introducción y notas", en Aristóteles, *Política*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1951, págs. V-LXII.

MICHELMAN, F. I. "Law's Republic", *The Yale Law Journal*, t. 97, (1988), págs. 1493-1537.

MILLER, DAVID, "Ciudadanía y pluralismo", *La Política*, n.3, (1997), págs 93-116.

- "The justification of political authority", en Schmidtz, David (ed.), *Robert Nozick*, Cambridge University Press, 2002, págs. 10-33.

MOSSÉ, CLAUDE, *Historia de una democracia: Atenas*, Madrid, Akal, 1987.

MUELLER VON DER HAEGEN, ANE, *Toscana*, Alemania, Könenmann, 2000.

O'DONNELL GUILLERMO, "Accountability horizontal", *La Política*, n.4, (1998), págs. 161-188.

OVEJERO LUCAS, FÉLIX, "Tres ciudadanos y el bienestar", *Política*, n. 3, (1997), págs. 93-116.

POCOCK, J.G.A., *The machiavellian moment, Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975. Versión castellana: *El momento maquiavélico*, [Estudio preliminar y notas de Eloy García, traducción de Marta Vázquez-Pimentel y Eloy García], Madrid, Tecnos, 2002.

- "The ideal of citizenship since classical times", en Beiner, R. (ed.), *Theorizing Citizenship*, New York, State University of New York Press, 1995, págs. 29-52.

POLIBIO, *Historia*, Tomo II, Libro VI, capítulo V, Madrid, Imprenta Real, 1789.

PROUDHON, PIERRE-JOSEPH, *¿Qué es la Propiedad?*, Ediciones Jucar, 1984.

PSEUDO JENOFONTE, *La república de los atenienses*, [Introducción, traducciones y notas de Orlando Guntiñas Tuñón], Madrid, Gredos, 1984.

REISENBERG, PETER, *Citizenship in the western tradition: Platon to Rousseau*, Chapel Hill and London, The University of North Carolina Press, 1992.

RODRIGUEZ ADRADOS, F., *La democracia ateniense*, Madrid, Alianza, 1985.

ROIZ, JAVIER, *La recuperación del buen juicio. Teoría política en el siglo veinte*, Madrid, Editorial Foro Interno, 2003.

ROUSSEAU, JUAN JACOBO, *El contrato social o principios de derecho político y otros ensayos*, México, Ediciones Porrúa, 1987, (1ª edic. en francés 1762).

ROMANO, R. y TENENTI, A., *Los fundamentos del mundo moderno*, Madrid, Siglo XXI, 1986.

ROMILLY, JACQUELINE DE, *Alcibíades*, Barcelona, Seix Barral, 1996.

ROSALES, JOSÉ MARÍA, "Ciudadanía en democracia: condiciones para una política cívica", *Sistema*, n.122, (1994), págs. 5-23.

RUBIO CARRACEDO, JOSÉ, "Ciudadanía compleja y democracia", en Rubio Carracedo, J., J. M. Rosales, y M. Toscano Méndez, *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*, Madrid, Trotta, 2000, págs. 21-45.

RUMEU DE ARMAS, ANTONIO, *Historia de la previsión social en España: Cofradías. Gremios. Hermandades. Montepíos*, Madrid, Revista de Derecho Privado, 1944.

SARTORI, GIOVANNI, *La Política. Lógica y método en las ciencias sociales*, México, FCE, 1984.

SAVONAROLA, GIROLAMO, *Tratado sobre la república de Florencia y otros escritos políticos*, Madrid, Libros de la Catarata, 2000.

SMITH, ADAM, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México, FCE, 1987, (1ª edic. en inglés 1776).

SKINNER, QUENTIN, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. Vol. I: El Renacimiento*, México, FCE, 1985.

- *Maquiavelo*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

STUART MILL, JOHN, *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.

TÖNNIES, FERDINAND, *Comunidad y Asociación, el comunismo y el socialismo como formas de vida social*, Barcelona, Península, 1979, (1ª edic. en alemán 1887).

TOVAR, ANTONIO, "Estudio Preliminar", en Aristóteles, *La constitución de los atenienses*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.

TURNER, BRYAN S., "Outline of a Theory of Citizenship", *Sociology*, vol. 24, no. 2, (1990), págs. 189-217.

VALLESPÍN OÑA, FERNANDO, *Nuevas teorías del Contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

- "Introducción: Una disputa de familia: El debate Rawls-Habermas", en Habermas, J. y J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998, págs. 9-37.

- *El futuro de la política*, Madrid, Taurus, 2000.

VICO, GIAMBATTISTA, *Ciencia Nueva*, Madrid, Tecnos, 1995, (1ª edic. en italiano 1744).

VIRGILIO, *Eneida*, [Traducción y notas de Javier de Echave-Sustaeta], Madrid, Gredos, 1992.

VIROLI, MAURICIO, *Por amor a la patria*, Madrid, Acento Editorial, 1997.

- *La sonrisa de Maquiavelo*, Barcelona, Tusquets, 2000.

YOUNG, IRIS MARION, "Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship", en Beiner, R. (ed.), *Theorizing Citizenship*, New York, State University of New York Press, 1995, págs. 175-208.

ZAPATA-BARRERO, RICARD, *Ciudadanía, democracia y pluralismo cultural: hacia un nuevo contrato social*, Barcelona, Anthropos, 2001.

ZOLO, DANILO, "La ciudadanía en una era poscomunista", *Política*, n. 3, (1997), págs. 117-132.