

MICHELANGELO BOVERO*

CIUDADANÍA Y DERECHOS HUMANOS**

1. En los últimos tiempos el concepto ciudadanía experimentó un éxito extraordinario entre los especialistas en ciencia política, sociología política y filosofía política. Para citar sólo algunos ejemplos relevantes, Ralph Dahrendorf dedicó a la ciudadanía el segundo capítulo del que me parece, hasta ahora, su mejor libro, *El conflicto social en la modernidad*, publicado en 1988; Jürgen Habermas escribió en 1991 un ensayo espléndido, *Ciudadanía política e identidad nacional*, que ahora se encuentra incluido en el volumen *Faktizität und Geltung* (Facticidad y validez); Salvatore Veca, presentó en el mismo año un libro titulado simplemente *Ciudadanía*; Giovanna Zincone, brindó una contribución politológica con el libro *De súbditos a ciudadanos* (Il Mulino, Bolonia, 1992); a Danilo Zolo se debe la iniciativa de una amplia investigación sobre el problema, cuyos resultados fueron reunidos en el volumen colectivo *La ciudadanía. Pertenencia, identidad, derechos* (a cargo del mismo Zolo, Laterza, Bari, 1994), cuyo primer ensayo fue elaborado por el mismo autor. Así pues, parece que se trata de una cuestión clave para cualquiera que se ocupe científicamente de la política desde las diferentes orientaciones disciplinarias.

Por eso mismo, extraña que en el *Diccionario de política* de Bobbio, Matteucci y Pasquino, traducido a diversos idiomas y convertido rápidamente casi en una Biblia para muchos estudiosos de la política, no haya un apartado sobre la ciudadanía. Yo mismo me he preguntado por qué, lo cual me llevó a plantearle la duda al propio Bobbio, quien me respondió que el concepto ciudadanía es original y fundamentalmente un concepto jurídico, y cuando nació el proyecto del *Diccionario*, a principios de los setenta, los polítólogos y filósofos no se habían interesado por él. Es verdad

* Universidad de Turín.

** Traducción de JOSÉ F. FERNÁNDEZ SANTILLÁN.

que la noción de ciudadanía había sido retomada y casi reacuñada en clave sociológica veinte años antes por T. H. Marshall; pero el éxito extrajurídico de este concepto ciertamente es posterior: en efecto, ese éxito está vinculado a los últimos avances de la teoría de la democracia y de los procesos de democratización, al tema de los derechos sociales y al ascenso y declive de los sistemas de Estado de bienestar. En los últimos años el concepto ciudadanía fue redescubierto y difundido incluso en relación con los problemas de las pertenencias y las identidades colectivas, preñadas de tensiones dramáticas. Por ejemplo, conflictos interétnicos, migraciones masivas, encuentros y choques entre culturas.

Ahora bien, ya que ninguno de los temas que acompañaron, favorecieron o indujeron al redescubrimiento teórico-político de la idea de ciudadanía (democracia y democratización, derechos sociales y Estado social, pertenencias e identidades colectivas) es propiamente nuevo para la teoría política, me pregunto: ¿es posible que antes de este pretendido redescubrimiento el problema como tal no fuese ni siquiera planteado o considerado por parte de los especialistas en estudios políticos? En otras palabras: si el nombre «ciudadanía» estaba ausente, o era usado escasamente, ¿debemos decir por esto que faltaba o era ignorado el concepto como tal? Este es el punto: ¿cuál es la naturaleza del problema? ¿de qué se trata?

Un análisis de la literatura sobre el tema nos mostraría que el núcleo de la teoría contemporánea de la ciudadanía coincide con el problema de la definición del *status* del ciudadano, es decir, del status que le corresponde al individuo moderno y es reivindicado por él, en cuanto él mismo quiere ser ya no solamente súbdito, o sea, destinatario pasivo de deberes y mandatos. La definición es, justamente, problemática y controvertida, porque se trata de saber cuáles son los derechos que distinguen la condición (el *status*) de ciudadano y qué relación existe entre ellos; si entre los diversos tipos (o especies o generaciones) de derechos del ciudadano subsiste una relación de integración e implicación recíproca o, más bien, si hay tensiones y aporías o incluso contradicciones entre ellos. Y, además, qué sucedió —hablando de estos derechos— con el surgimiento, las vicisitudes históricas y los desarrollos; y, finalmente, si y cómo puedan justificarse desde un punto de vista normativo.

Las posiciones teóricas sobre cada uno de estos puntos son, a veces, muy distantes entre sí; pero ello no implica que se pierda la unidad teórica formal del problema. En efecto, en sus expresiones más generales, las definiciones proporcionadas por los diversos autores son todas semejantes o por lo menos congruentes: para Marshall la ciudadanía es «un *status* que se confiere a los que son miembros con plenos derechos de una comunidad»; Dahrendorf, por su parte, afirma que «la ciudadanía describe los derechos

y las obligaciones asociados con la pertenencia a una unidad social, y en particular con la nacionalidad»; Habermas sostiene: «hoy la expresión *ciudadanía* es usada para indicar no solamente una adhesión asociativa a la organización nacional, sino también el status que resulta definido en su contenido por los derechos y deberes del ciudadano».

Ahora bien, si se pone atención en los tres componentes o fases de la ciudadanía de acuerdo con la formulación original de Marshall —la civil, que consiste en una serie de derechos de libertad individuales, la política, que se refiere al derecho de participación en el ejercicio del poder colectivo, la social, que postula el derecho a un cierto nivel de educación, bienestar y seguridad—; si se contemplan estos tres componentes o fases de la ciudadanía indicados por Marshall como los elementos fundamentales del problema que, además, han permanecido en el centro de la reflexión, no es difícil constatar la correspondencia con el núcleo del problema —más clásico por lo menos en su formulación— de los derechos humanos. Obviamente, el concepto «derechos humanos» se encuentra en el *Diccionario de política*: está desarrollado en dos partes, la primera que se titula «Declaración e historia constitucional», fue redactada por Matteucci. Invito a repasarlo para verificar la correspondencia con los puntos esenciales del problema.

En la perspectiva sugerida por tal correspondencia, la cuestión que tenemos enfrente es, en términos generales, la siguiente: ¿qué relación se puede reconocer entre la teoría contemporánea de la ciudadanía, o de los derechos de ciudadanía, y la teoría clásico-moderna de los derechos humanos?

2. Inicio con una serie de preguntas: ¿teoría de la ciudadanía y teoría de los derechos humanos deben considerarse sencillamente como dos formas lexicales diferentes para tratar la misma sustancia problemática? ¿Son dos términos que pueden ser usados indistintamente para señalar un mismo contenido conceptual? ¿El vocablo ciudadanía es simplemente una variante angloamericana recién nacida del léxico clásico-moderno de los derechos humanos? En este caso, ¿tenemos necesidad solamente de un código de traducción para poder utilizar en la terminología reciente las elaboraciones teóricas hechas en el léxico clásico? Además: ¿son términos equivalentes (ciudadanía por un lado, y derechos humanos por el otro), o más bien cada cual constituye una perspectiva particular sobre la problemática considerada? Y en este caso, ¿qué caracteres especiales, qué ventajas o desventajas lleva consigo la perspectiva de la ciudadanía frente a la de los derechos humanos?

Antes que nada considero que ambas expresiones son, en cierto sentido, «abreviadas». Por «ciudadanía» se entiende en realidad el conjunto articulado de los derechos civiles, políticos y sociales, cuya determinación y cuya relación en el conjunto es precisamente el problema. Por lo que se refiere a los derechos humanos, la fórmula completa de las declaraciones históricas que implicaron su nacimiento positivo fue «derechos del hombre y del ciudadano». Como se aprecia, en el primer léxico —que es históricamente el último, y más reciente— ciudadanía es el término genérico que encierra tres especies de derechos; en el segundo —el clásico moderno— ciudadano es un término específico, y precisamente se refiere a la especie de los derechos políticos. ¿Por qué se presentó este cambio? y, sobre todo: ¿es un cambio conveniente que lleva a ampliar el significado de la noción de ciudadanía de una de las especies al género completo de los derechos?

Se puede sostener con buenos argumentos —como hizo recientemente el jurista italiano Luigi Ferrajoli— que de ninguna manera es un cambio conveniente. Antes bien, se trata precisamente de una confusión, por tanto, de un error conceptual, dañino, que continuó cometiéndose por simple imitación de quien incurrió en él al inicio. Entonces la culpa sería de Marshall. Usar «ciudadanía» como término genérico lleva a no distinguir correctamente la diferente naturaleza de las diversas especies de derechos, y quizá impide también reconocer las nuevas generaciones de los mismos. En todo caso induce a concebir —como hace Marshall— los derechos de diferente especie como demasiado solidarios entre sí, es decir, lleva a pensarlos en una sucesión de implicación lógica e histórica, que es continuamente cuestionada sobre el plano normativo, refutada en el nivel empírico y problematizada desde el punto de vista analítico conceptual.

Es obvio que este señalamiento no resuelve el problema. Para profundizar la reflexión, puede ser útil acercarnos a la historia de los conceptos: ella muestra que, si la teoría de los derechos humanos es moderna, la teoría de la ciudadanía no es moderna (contemporánea), sino antigua: proviene de Roma. Emile Benveniste, en el *Diccionario de las instituciones indo-europeas* sostiene que el término latino *civis* —en su significado de ciudadano, todavía por ser aclarado— no tiene equivalentes en las otras lenguas de la familia indo-europea. Y afirma: «es preciso reconocer que *civis* (o sea, la palabra que nosotros traducimos como ciudadano) era la palabra que se intercambiaban originalmente los miembros de un grupo detentador de los derechos de *indigenado*, en oposición a las diversas variedades de extranjeros, *hostes*, *peregrini*, *advenae*».

En la plurisecular elaboración jurídica —a partir del derecho romano— la atribución del derecho primigenio de ciudadanía se irá duplicando en el *ius civitatis*, que podemos hacer coincidir de manera general e imprecisa,

por ahora, con la categoría de los derechos civiles, y en el *ius activae civitatis*, que podemos hacer corresponder con la categoría de los derechos políticos. Si todos los indígenas (o los asimilados a ellos por vía normativa, basta recordar el edicto de Caracalla) son titulares del primer *ius*, no todos lo son obligatoriamente del segundo *ius*. La consistencia y permanencia de esta línea de distinción —aunque su ubicación es variable en el tiempo y en el espacio, como la que separa la esfera privada de la pública— puede ser confirmada por los más diversos ejemplos. Para abreviar, recuerdo que Kant les reconocía a todos los individuos los derechos de libertad privada, pero sólo a algunos (a los que podían valerse por sí mismos sin servir a otros) el derecho de participación política, o sea, el derecho de ciudadanía propiamente entendido, el *ius activae civitatis*.

3. Pero un simpatizante de la teoría contemporánea de la ciudadanía, la cual abarca en ese concepto todas las diversas especies de derechos, podría presentar una seria objeción. Es exactamente lo que hace Dahrendorf, cuando afirma: «A diferencia de lo que piensan algunos, yo no exaltaría a los romanos por la inteligencia de haber distinguido entre derechos civiles —el derecho a la igualdad frente a la ley— y derechos políticos —el derecho de pertenencia al cuerpo soberano—. Una vez que se ha operado esta distinción, los derechos civiles tienden a esfumarse en los lejanos cielos de la moralidad, mientras que los derechos de pertenencia se transforman rápidamente en deberes de súbditos». En sustancia, Dahrendorf sugiere que la perspectiva instituida por el léxico de la ciudadanía es conveniente: es más útil que la de los derechos del hombre en la medida en que mueve a vincular los derechos, o mejor dicho las pretensiones reivindicadas como derechos por los individuos a la pertenencia de estos mismos individuos a una comunidad determinada. Ello porque solamente la colectividad puede reconocer las pretensiones individuales como legítimas, es decir, como derechos, y sólo la fuerza colectiva puede elevar tales pretensiones a la dignidad de derechos y protegerlos. En consecuencia, el término ciudadanía sería más concreto frente al de derechos humanos. Como si se dijese: sólo un ciudadano, o sea, el miembro de una cierta colectividad, puede razonablemente reivindicar el ser tratado de acuerdo con los derechos humanos; en tanto que reclamar la propia dignidad humana y los derechos que de ella derivan fuera de esa colectividad que los reconoce, protege, promueve y realiza, es una pretensión vacía, por ser abstractamente normativa. El ciudadano existe. Pero, en cambio, no existe el hombre como tal, esto es, como miembro del género humano, que es solamente un *ens rationis*, una figura moral, al extremo una realidad biológica, pero no una

realidad política. Comentando en una nota un ensayo de Raymond Aron, Dahrendorf se atreve a afirmar: «los derechos humanos son reales solamente dentro de las fronteras de los Estados nacionales... la ciudadanía y la ley son inseparables, y la única ley que conocemos es la nacional». Son afirmaciones que recuerdan la del gran reaccionario Joseph De Maistre, quien sosténía: «yo no conozco al hombre. En mi vida encontré franceses, alemanes, polacos, rusos, y gracias a Montesquieu ahora sé que existen también los persas. Pero jamás he visto al hombre». Vale la pena traer a colación lo que Hegel contestó puntualmente: «En la modernidad el hombre tiene valor en cuanto tal, no como judío o cristiano, francés o inglés, alemán, ruso o polaco».

De cualquier manera, incluso si la intención de Dahrendorf no es ciertamente antimoderna, no creo que su planteamiento sea la solución final al problema, ni que sea correcto en sí mismo. Un partidario de la teoría de los derechos humanos —o sea, alguien como yo que estima más idónea esta teoría frente a la contemporánea de la ciudadanía, mejor dicho al léxico de la ciudadanía— podría presentar a su vez una serie de objeciones. Las he dividido en tres: 1) los efectos perversos de la confusión entre hombre y ciudadano; 2) la imprecisión en la categoría de los derechos civiles; 3) los peligros implícitos en la vinculación entre derechos individuales y pertenencias colectivas.

4. La ignorancia de la tradición jurídica (pero quisiera agregar, incluso la de la filosofía política moderna) que emerge de los escritos de los polítólogos, sociólogos y desafortunadamente también de algunos filósofos políticos contemporáneos partidarios de la teoría de la ciudadanía, lleva a olvidar que las figuras de status sobrevivientes en la modernidad a la desaparición de la sociedad de status, o sea, del *Ancien régime*, son dos y no una solamente: no sólo el *status civitatis* o ciudadanía, sino también el *status personae*, o sea la personalidad o subjetividad jurídica, o incluso más sencillamente la condición de ser humano, la cual resulta en la modernidad de la universalización del antiguo *status libertatis* que el derecho romano reservaba para los no-esclavos. Este es el sentido fundamental de la «Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano» de 1789: es una declaración de la existencia (jurídica, esto es, de la validez) de dos status, de dos figuras del individuo, *homme* y *citoyen*. El mantener esta distinción, esta duplicidad de status es fundamental porque nos permite reconocer que no todas las diversas especies de derechos que la teoría contemporánea de la ciudadanía reúne en la categoría genérica de los derechos de ciudadanía, son derechos del ciudadano, o sea, le corresponden al

individuo en cuanto ciudadano. Los derechos que, siguiendo más o menos fielmente una larga tradición, Marshall llama derechos civiles (el *habeas corpus*, los derechos de libertad, los derechos de iniciativa económica, etc.), y que, alejándose de la tradición, él indica como primera clase de los derechos de ciudadanía, en realidad le corresponden al individuo en cuanto hombre, en cuanto se le reconoce el *status personae*, y no en cuanto ciudadano, sea inglés o francés, mexicano o italiano. Si no fuera así, ustedes, como mexicanos, podrían negarme por ser italiano la libertad de palabra y de pensamiento en este país; igualmente, se podría negar la libertad de religión y de culto a los inmigrantes árabes en Europa. En general, el universalismo de los derechos —aquél en el que Bobbio contempla el único *signum prognosticum*, una señal positiva en medio de tantos errores y horrores para un eventual progreso moral de la humanidad—, ese universalismo se afirmó mediante la negación y la superación del vínculo entre la mayor parte de los derechos individuales y la ciudadanía: como reza la declaración de 1789, «todos los hombres nacen libres e iguales en derechos». Los hombres, no los ciudadanos de este o aquel país. Bueno, ¿pero cuáles derechos? Es fácil contestar: los fundamentales. Pero los derechos fundamentales ¿cuáles son? ¿son acaso los llamados derechos civiles?

5. La misma especie de los llamados derechos civiles es en realidad compleja y heterogénea. Para desagregarla en sus subespecies y reordenarla, para ubicar en ella los derechos fundamentales (naturales), sería necesario estar en condiciones de responder con buenos argumentos a la pregunta: ¿qué le corresponde como derecho al hombre en cuanto tal —independientemente del ser ciudadano—? De una parte, es inevitable recordar que la dificultad principal de toda forma de iusnaturalismo, siempre ha sido la de establecer de manera incontrovertible la lista de los derechos naturales (como también la de las leyes naturales, que obviamente son correspondientes a los derechos): las discusiones como se sabe han sido infinitas. De otra, se puede observar sin dificultad que el proceso de constitucionalización —que coincide con la transformación en derechos positivos de los pretendidos derechos naturales— ha llevado a las constituciones modernas, a resultados muy semejantes entre sí, por lo que se refiere a la declaración de los derechos fundamentales.

En síntesis se puede decir que las constituciones formales modernas tienen dos partes: una doctrinaria (la doctrina de los principios), que reconoce los derechos fundamentales, otra orgánica que instituye poderes: donde se aprecia, de acuerdo con Bobbio, la prioridad de los derechos frente a los poderes. Se puede decir que estas constituciones modernas son

mucho más diferentes entre sí en su parte orgánica que en sus declaraciones de principios. Más aún: las evoluciones de dichas constituciones, por lo menos de su parte doctrinaria resultan bastante parecidas aunque frecuentemente desfasadas en el tiempo. Tan es así que fue posible llegar a la «Declaración universal de los derechos humanos» en 1948: esta Declaración puede considerarse como una suerte de parte doctrinaria de una constitución mundial... que carece de una parte orgánica, o que tiene un cuerpo muy frágil, la ONU. Para seguir esta línea argumentativa podríamos pre-guntarnos: ¿por qué no hubo una Declaración universal de los derechos del ciudadano? Justamente porque no existe una ciudadanía política mundial y es así porque no hay un verdadero poder mundial constituido y eficaz.

Dejo con gusto a los juristas la discusión de las constituciones positivas y el análisis comparativo de lo que en ellas aparece como derechos fundamentales. Deseo, más bien, recuperar la lección de los clásicos de la filosofía política. Para nuestros propósitos, es preciso regresar a John Locke, quien subrayó tres principios esenciales, a los cuales corresponden tres derechos fundamentales atribuidos a los individuos por naturaleza: vida, libertad y propiedad. ¿Podemos decir, *a posteriori*, que por lo menos a nivel de principios estos derechos no son controvertidos?

El derecho a la vida pudo parecer incontrovertible o menos controvertible hasta que el apremio de las cuestiones sociales, por un lado, y el progreso de la secularización cultural, por otro, llamaron la atención, incluso de los legisladores y de las cortes constitucionales, sobre los problemas de la aceptación y reglamentación del aborto y la eutanasia. Son problemas que plantean elecciones trágicas. Hoy estamos en los umbrales de algo, en sí mismo monstruoso, como el reconocimiento del derecho no a la vida sino a la muerte. Con todo, la vida siempre ha sido catalogada —por lo menos en la tradición cultural cristiana occidental— como un bien irrenunciable: quien lo posee no puede deshacerse de él. Y la irrenunciabilidad es uno de los criterios de reconocimiento de los derechos fundamentales: que son tales, esenciales, porque afectan las raíces de la identidad de la persona. Pero ¿el feto tiene una verdadera identidad? ¿y el enfermo terminal mantiene su identidad fundamental? Son cuestiones gravísimas para las cuales no existen respuestas simples ni seguras.

Dejo en suspenso tales cuestiones para proceder a una rápida consideración de otro aspecto del derecho a la vida, o mejor dicho, de otras evoluciones en su análisis, hechas posibles y casi obligatorias por el devenir histórico. Puede sostenerse con buenos elementos que, en la época de la opulencia, esto es, de la *affluent society*, y del hambre masiva, o sea, en la época del clamoroso divorcio entre *entitlements* y *provisions*, del derecho a la

vida —este originario y primitivo derecho del hombre (no del ciudadano), el único reconocido por Hobbes— pueden hacerse derivar razonablemente la mayoría de los llamados derechos sociales: un bienestar mínimo, como derecho a no morir de hambre; la salud, como derecho a no perecer de enfermedades cuando hay medios técnicos para impedirlo; la educación, como derecho a tener conocimientos para sobrevivir como individuo social. A mayor razón, de una interpretación racional del derecho a la vida en el contexto de la sociedad actual y de sus problemas, se pueden desprender las que Bobbio ha llamado las nuevas generaciones de derechos: el derecho ecológico, como el derecho a vivir en un ambiente no contaminado (derecho fundamental, parece, sobre todo en la ciudad de México...); y el derecho de las generaciones futuras. Esto último es teóricamente muy problemático, porque es difícil reconocer derechos a quien todavía no existe; sin embargo, si no imagináramos una continuidad de la vida se puede pensar fácilmente que el derecho a la vida, por ser demasiado egoísta, tendría consecuencias hobbesianas.

6. Pasemos ahora a considerar los otros dos derechos —o clases de derechos— naturales y fundamentales de acuerdo con Locke, libertad y propiedad. Ante todo observamos que, mientras Locke se inclinaba a reunirlos —junto con el derecho a la vida— en la categoría general de propiedad, entendida en sentido lato como lo que es propio del individuo, de su identidad; por el contrario, una amplia tradición constitucional tiende a reunirlos en la categoría de los derechos civiles, entendidos, en conjunto, como derechos de libertad. Pero ¿la propiedad, o mejor dicho el derecho de propiedad —el que Cesare Beccaria llamó el «terrible derecho»— puede ser razonablemente considerado un derecho fundamental de libertad? Se puede sostener que se trata no sólo de un error sino de una mistificación histórica, frecuentemente reforzada por declaraciones enfáticas asumidas también en el derecho positivo, como «la propiedad es sagrada e inviolable». El error y la mistificación tienen un origen próximo no filosófico sino jurídico, en el Código Civil de Napoleón que reúne como derechos civiles, incluido el de propiedad, a todos los que no son derechos políticos. Pero, de este error es responsable también Marx y todas las tradiciones marxistas que hicieron objeto de una misma crítica los derechos de libertad individual y el derecho de propiedad indicándolos como el conjunto de los derechos del burgués propietario. Ahora bien, la propiedad no tiene ninguna de las dos características de los derechos fundamentales, la universalidad y la irrenunciabilidad. No tiene la universalidad porque la propiedad no le corresponde a todos y cada uno de los hombres, sino que cada quien

puede ser o no propietario sin perder su identidad, sin dejar de ser hombre, y en todo caso cada uno es propietario de algo excluyendo a los demás: es un *ius excludendi alios*. No tiene la irrenunciabilidad, que es un rasgo de los derechos fundamentales en cuanto estos son derechos sustraídos sea al mercado sea a las decisiones colectivas (como dice Dworkin, son derechos contra las mayorías), porque la propiedad es alienable por definición: ¿qué quiere decir, entonces, que la propiedad es inviolable? ¿que no se debe robar? Ciertamente: pero este deber corresponde a un derecho normal, o sea, contingente, y no fundamental, es decir, permanente y esencial al hombre en cuanto tal. No se debe confundir el derecho de propiedad (o sea el derecho que tengo sobre las cosas que poseo) con el derecho a la autonomía privada, esto es, el derecho a convertirse en propietario de algo y de disponer de ello. Este derecho puede ser llamado justamente un derecho civil en el sentido de que le corresponde al miembro de la sociedad civil (y no al miembro del Estado, es decir, al ciudadano) entendida hegelianamente en su base como sociedad de mercado. Pero, y este es el punto: no todo, no cualquier cosa, puede transformarse en propiedad. Cuando la lógica de la propiedad, del mercado, que es la lógica de la alienabilidad, invade la esfera de las libertades individuales fundamentales —personal, de pensamiento, de palabra, de reunión, de asociación, y sus derivados— las libertades del ser humano como tal (y no del ciudadano); en suma, cuando todo se vuelve mercado, son precisamente los derechos fundamentales de libertad los que son violados en su esencial inalienabilidad.

7. Quisiera, por último, responder con más precisión a la objeción «realista» o «concretista» de la teoría contemporánea de la ciudadanía, que vincula los derechos fundamentales —los derechos del hombre— con la pertenencia a una colectividad política efectiva, porque solamente en esta los derechos mismos del hombre serían, a su vez, efectivos; y por ello, serían en realidad una parte de los derechos del ciudadano. Ahora bien, en la vinculación de los derechos fundamentales con las pertenencias no se puede evadir la pregunta: ¿qué pertenencias? ¿el indigenado, la etnia o la nacionalidad, como sugiere Dahrendorf? Habermas dedicó un notable esfuerzo conceptual (en el artículo citado al inicio) para confutar la plausibilidad de estos vínculos. Ante todo, muestra el carácter artificial y artificioso de las ideas de nación y de nacionalismo. Luego observa que «las características adscriptivas tradicionales de la residencia y del nacimiento (*ius soli* y *ius sanguinis*) no justifican alguna subordinación irrevocable al poder soberano del Estado». Y concluye: «ejemplos de sociedades multiculturales

como Suiza y los Estados Unidos demuestran que, para tener una cultura política que permita a los principios constitucionales echar raíces, no hay necesidad alguna de recurrir a un origen étnico, lingüístico o cultural que sea común a todos los ciudadanos del Estado. Una cultura política *liberal* representa simplemente el punto común de referencia de un *patriotismo constitucional*, que agudiza también la sensibilidad por la multiplicidad y la integridad de las diversas formas de vida coexistentes dentro de una sociedad multicultural».

Así y todo, ni siquiera esta pertenencia, por llamarla así, purificada, solamente política, es decir, la adhesión a la constitución a la que se reclama Habermas, me parece una solución aceptable del problema. No creo que se puedan razonablemente vincular los derechos fundamentales del hombre ni siquiera con esta forma de ciudadanía política pura que debería hacerlos efectivos. La de Habermas es ciertamente una perspectiva mejor y más convincente que la de Dahrendorf; pero aun así es limitativa y desviante, y esto justamente desde un punto de vista práctico concreto.

En efecto, el problema del reconocimiento, de la declaración positiva, y sobre todo de la protección eficaz de los derechos humanos se plantea concretamente en el nivel inter y supranacional, o sea, más allá de las pertenencias políticas constituidas. Lo que debe ser tutelado mayormente (y que todavía no ha encontrado medios verdaderamente eficaces de protección, como desafortunadamente muestra el mundo en el que vivimos) es el derecho individual fundamental que sea amenazado y violado dentro del Estado, de la comunidad política a la que el individuo en cuestión pertenece; mejor dicho es el derecho lesionado o dañado por el mismo Estado, por la misma comunidad de adscripción. Hoy la violación a los derechos humanos es imputable en la mayoría de los casos a los Estados, a los regímenes y a las comunidades. Pero quisiera agregar que esto pasa no solamente hoy (incluso no desde ayer): en el texto más famoso de la corriente llamada de los monarcómacos, las *Vindiciae contra tyrannos* (publicado en 1597 bajo el seudónimo de *Junius Brutus*, el tiranicida), al final se plantea el problema si los príncipes vecinos puedan, o incluso deban intervenir contra un régimen tiránico. El tirano clásicamente tiene dos figuras: puede ser tal porque gobierna sin título válido, y en este caso es un usurpador, o puede ser tal porque gobierna en contra de las leyes fundamentales; en este segundo caso podríamos decir, sin forzar las cosas, que es tirano el que viola la integridad de los hombres, es decir, sus derechos fundamentales. Por supuesto, la respuesta a la cuestión mencionada, ayer como hoy, es muy incierta. Si se contesta que sí, que los príncipes vecinos tienen que intervenir contra un tirano —y algo semejante piensan los que justifican en todos los casos una intervención internacional en contra de regímenes que

supuestamente violan derechos humanos—, la respuesta es peligrosa: ¿quién decide que un determinado régimen es tiránico? ¿Existe un juez internacional verdaderamente imparcial?

Pero también esta duda radical no hace más que empujarnos hacia la superación —ciertamente utopista, hasta ahora— de las pertenencias, sean étnicas, nacionales o puramente político-constitucionales: hacia la superación de las ciudadanías. Por lo demás, cuando se habla de universalización de la ciudadanía, de parte de algunos partidarios de esta misma teoría de la ciudadanía, cuando se habla de cosmopolitismo ¿no se tiende precisamente a la superación de las pertenencias? O lo que es lo mismo, ¿no se tiende a la realización política, hasta ahora utópica de la pertenencia ideal de cualquier individuo al género humano?