

Catherine Colliot-Thélène

Democracia sin *demos*

PENSAMIENTO HERDER

Dirigida por Manuel Cruz

Herder

Catherine Colliot-Thélène

Democracia sin *demos*

Traducción de
VÍCTOR GOLDSTEIN

Herder

Título original: La démocratie sans demos

Traducción: Víctor Goldstein

Diseño de la cubierta: Dani Sanchis

Edición digital: *José Toribio Barba*

© 2011, Presses Universitaires de France, París

© 2020, Herder Editorial, S.L., Barcelona

ISBN digital: 978-84-254-4361-9

1.^a edición digital, 2020

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com).

Herder

www.herdereditorial.com

Índice

[Cubierta](#)

[Portada](#)

[Créditos](#)

[Introducción](#)

[I. Los derechos subjetivos](#)

- [1. Los derechos subjetivos: noción disputada](#)
- [2. Kant: el derecho privado, una doctrina de los derechos subjetivos](#)
- [3. La individualización de los derechos](#)
- [4. Marx, la igualdad jurídica y la democracia](#)

[II. La democracia](#)

- [1. Algunos elementos sobre la historia moderna del término democracia](#)
- [2. La democracia como gobierno del pueblo, o ¿era demócrata Rousseau?](#)
- [3. De Rousseau a Kant](#)
- [4. Las críticas de la democracia: pueblo, plebe, población](#)

[III. La democratización de las democracias](#)

- [1. De los derechos civiles a los derechos sociales: La estatutorización de los derechos subjetivos](#)
 - [1.1. El pueblo político y la nación](#)
 - [1.2. La extensión de los derechos políticos](#)
 - [1.3. La invención de los derechos sociales. La ciudadanía como estatus](#)
- [2. Los derechos del extranjero](#)
 - [2.1. El ciudadano y el extranjero. El derecho de ciudadanía mundial en Kant](#)
 - [2.2. El «derecho a tener derechos»](#)

IV. Democracia sin *demos*

1. Democracia sin *demos*: de Schmitt a Kant
2. Individualismo liberal y democracia
3. Solidaridades de luchas: la imposible «rutinización»
4. ¿Adiós a todos los comunitarismos?

V. El porvenir del sujeto político en el contexto de la globalización

1. Ciudadanía y solidaridad
2. La desnacionalización de la ciudadanía
3. Las nuevas escenas de la inventiva ciudadana: la ciudad
4. Las nuevas escenas de la inventiva ciudadana: ¿el mundo?

Conclusión

Epílogo a la edición española Democracia sin *demos* Diez años después

Bibliografía

Información adicional

Introducción

Desde Hegel sabemos que las figuras del sujeto se transforman con las formas de la comunidad, y que eso es cierto muy particularmente para el sujeto político. La filosofía política de Hegel no debe ser buscada únicamente en los *Principios de la filosofía del derecho*, sino también en la *Fenomenología del espíritu*, que es la primera gran obra política de Hegel (aunque no solo sea eso), sin cuyas lectura y comprensión las interpretaciones de la *Filosofía del derecho* siempre son reductoras. Porque el problema central del pensamiento político hegeliano no es la determinación de la relación entre el individuo y el Estado, como lo creyó la crítica liberal focalizada en la sacralización del Estado implicada, en su opinión, por la famosa proposición en la cual, en general, Hegel caracteriza al Estado como la «efectividad de la Idea ética». Para Hegel, el Estado nunca es otra cosa que el colectivo superior que, en las condiciones de las sociedades modernas, representa para el individuo el horizonte último de su participación en el mundo de las relaciones humanas. Antes que él hubo otros, algunos de los cuales, como la ciudad griega o el Imperio romano, están claramente identificados en la *Fenomenología del espíritu*. Y a su lado existen otros colectivos más, familias, corporaciones de la sociedad civil o, en particular, Iglesias que, aunque en una posición subordinada, según Hegel, contribuyen a determinar la identidad o más bien las identidades de los individuos. La cuestión central de la filosofía hegeliana es la del devenir-sujeto en sus variadas modalidades, y la manera en que trata esta cuestión descansa en el presupuesto de que ese devenir-sujeto está íntimamente ligado a las formas de los colectivos a los que pertenecen los individuos, en los cuales nacen, se desarrollan, viven y mueren. El sujeto adviene a sí mismo a través de una experiencia modelada por un mundo que es un mundo humano, no el de una humanidad abstracta que engloba a todos los hombres, vivos y muertos, sino un mundo histórico, una «figura del espíritu» que determina en profundidad su conciencia, en sus dimensiones cognitivas y prácticas a la vez. Hyppolite, que fue un gran hegeliano, captó

admirablemente este punto central de la filosofía hegeliana; precisamente a esa verdad del hegelianismo aludía Michel Foucault, de manera ciertamente sesgada por la progresión personal que lo había conducido a redescubrirla, al concluir un curso consagrado a la «hermenéutica del sujeto» con esta observación, que debió de parecer enigmática a muchos de sus oyentes:

¿cómo lo que se da como objeto de saber articulado con el dominio de la *tekhne* puede ser al mismo tiempo el lugar donde se manifiesta, donde se experimenta y se cumple difícilmente la verdad del sujeto que somos? ¿Cómo el mundo, que se da como objeto de conocimiento a partir del dominio de la *tekhne*, puede ser al mismo tiempo el lugar donde se manifiesta y se experimenta el «sí mismo» como sujeto ético de la verdad? Y si ese es efectivamente el problema de la filosofía occidental —cómo puede el mundo ser objeto de conocimiento y al mismo tiempo lugar de prueba para el sujeto; cómo puede haber un sujeto de conocimiento que se dé el mundo como objeto a través de una *tekhne* y un sujeto de experiencia de sí, que se dé ese mismo mundo en la forma radicalmente diferente del lugar de prueba—, si es ese el desafío a la filosofía occidental, podrán comprender por qué la *Fenomenología del espíritu* es la cumbre de esa filosofía.¹

El objetivo de las páginas que siguen no es la interpretación de la filosofía hegeliana, y no intentaremos desplegar las dos dimensiones de la experiencia, la del saber y la de la ética, de las que, con justa razón, Foucault considera que, para Hegel, están indisolublemente ligadas. Solo el tema político retendrá nuestro interés. No obstante, si no es inapropiado dar comienzo a este libro refiriéndonos a Hegel, es a la vez porque, mejor que cualquier otro filósofo de la época moderna, él reflexionó en la historicidad de las figuras del sujeto, y porque refirió todas esas figuras a avatares sucesivos de la *comunidad*. *Democracia* es el nombre que damos hoy a la comunidad política ideal, de la que se admite que las sociedades occidentales contemporáneas constituyen formas aproximadas. La cuestión central de este libro es la identificación de la figura del sujeto político que corresponde a la democracia, entendida en su sentido moderno. En una continuidad aparente con Hegel, y aunque este no forme parte de los demócratas, se sostendrá que el Estado moderno es el colectivo que dio a este sujeto las características específicas que son las suyas. Las democracias liberales contemporáneas tienen más rasgos comunes con el Estado hegeliano de lo que quiere admitir la lectura liberal, y el ciudadano demócrata puede reconocer en la persona jurídica al sujeto de la acción moral, al hombre de la esfera económica de la

sociedad civil o incluso al ciudadano del Estado, los diferentes aspectos solidarios de una identidad dividida que es siempre la suya.² Sin embargo, aquí se detendrá la inspiración hegeliana del presente libro. Porque si Hegel vio en el Estado una forma todavía comunitaria de lo colectivo, la tesis aquí defendida es, por el contrario, que el sujeto político moderno escapa esencialmente a toda asignación comunitaria. Esta tesis va a contrapelo no solo del pensamiento de Hegel, sino también de todas las teorías que, en la actualidad, alaban los méritos de la «comunidad de los ciudadanos», como de aquellas que, porque no se satisfacen con la realidad social y política de las democracias liberales contemporáneas, se preocupan por la posibilidad, o la imposibilidad, de una forma inédita de comunidad que realizaría las promesas no mantenidas por esas democracias.

Tras haber soñado, como muchos de sus contemporáneos, con restaurar algo análogo a la «bella totalidad ética» de la Antigüedad griega, Hegel constató la índole irreversible de las transformaciones, ideológicas y socioeconómicas, que dieron forma al mundo moderno. El individuo ya no puede conceder a los colectivos a los que pertenece esa adhesión inmediata y total que Antígona le profesaba a la familia o que Creonte exigía del ciudadano con respecto a la ciudad. La complejidad de las sociedades modernas se manifiesta por la pluralidad de los colectivos en los que se socializa el individuo, cada uno de los cuales contribuye a determinar una parte de su identidad. Lo que no obstante permanece del ideal de su juventud en el Hegel de la madurez es el hecho de comprender esas diferentes inscripciones sociales del individuo en términos de pertenencia. La esfera jurídica no se presta mucho a esa interpretación, del mismo modo que las relaciones socioeconómicas fundadas en el trabajo y los intercambios (lo que Hegel llama el «sistema de las necesidades»), y eso es precisamente lo que constituye su insuficiencia a ojos de Hegel. El derecho en el sentido estricto del término (el de los juristas) es calificado de «abstracto» porque la identidad que confiere al individuo es puramente exclusiva (FD, § 34), y las relaciones socioeconómicas constituyen el «sistema de la eticidad que se ha perdido en sus extremos» (FD, § 184 [p. 304]), por lo cual Hegel entiende que el colectivo que ellas producen no aparece sino como un medio para individuos totalmente absorbidos por sus intereses privados. La subordinación última del conjunto de esas esferas de acción al Estado, sin embargo, permite recuperar en el interior de la modernidad un equivalente funcional de la «bella

totalidad ética» de antaño, es decir, pensar la socialidad como una pertenencia, pese a la diferencia introducida por el desarrollo de las diversas dimensiones (jurídica, moral, económica) del «principio de la particularidad subjetiva»: el «supremo deber» del individuo es «ser miembro del Estado» (FD, § 258 [p. 370]).

Aunque en la concepción del Estado expuesta en la *Filosofía del derecho* se puedan percibir resonancias del ideal de juventud de Hegel, esta concepción, sin embargo, no es en modo alguno arcaica, ni tampoco reaccionaria ni autoritaria. Si se tiene a bien reconocer que el Estado racional hegeliano concede a la persona jurídica, al sujeto moral y al «individuo racional» de la economía política moderna lo esencial de los derechos que exige el liberalismo,³ la afirmación de la primacía del Estado no hace sino traducir en filosofía una ética que fue la de todos los Estados nacionales del siglo XIX y comienzos del XX. Una lectura convencional, ante todo dedicada a subrayar las supuestas especificidades del pensamiento político alemán, hizo de Hegel el iniciador de un nacionalismo estatal que, relevado por los historiadores Ranke y Treitschke, debía conducir al militarismo del Imperio de Guillermo II y a las carnicerías de la Gran Guerra.⁴ Pero el tipo de nacionalismo que defiende Hegel, notablemente desprovisto de toda connotación étnica o cultural, no fue un atributo de Alemania. No se trata de otra cosa que de ese nacionalismo en cuyo nombre «morir por la patria» fue considerado en 1914, en Alemania y en otras partes, como un sacrificio al que todo buen ciudadano debía estar dispuesto. Los monumentos a los muertos de las ciudades y los pueblos de Europa transmiten hasta hoy su recuerdo, y la ceremonia anual de homenaje al soldado desconocido en Francia da testimonio de la pregnancia que conserva, en el simbolismo de la ciudadanía, el sacrificio del ciudadano en los campos de batalla.⁵ Hegel, que no era adivino ni tampoco quería serlo, sobre todo, podía pensar, cuando evocaba ese sacrificio consentido para conservar las condiciones de su libertad, en los soldados del año II. Esta valorización de la significación ética de la guerra, por lo demás, se encuentra en autores de nuestra época, poco sospechosos de inmolarsse por una ideología militarista, a partir del momento en que asocian la democracia con la forma nación. Esto ocurre con Dominique Schnapper, que, en un vigoroso alegato a favor de la nación democrática, considera la imposibilidad de exigir a los ciudadanos que sacrifiquen su vida por la nación como un síntoma de la erosión del lazo social y de la democracia.⁶

No se trata aquí de enjuiciar ese nacionalismo, del que no se puede sino comprobar que en una época, para bien y para mal, constituyó la virtud cívica por excelencia. El Estado nación fue durante cerca de dos siglos uno de los principales colectivos en los cuales el individuo podía encontrar un sentido a su existencia. Otros le hicieron competencia, en particular la comunidad de los proletarios. Esas identidades colectivas fueron un componente, históricamente indiscutible, del sujeto político de la época moderna. Aloïs Hahn habla a este respecto de «identidades participativas», y ve sobre todo en la nación una forma específicamente moderna de diferenciación social segmentaria que no solo coexistió con la diferenciación funcional, que supuestamente había suplantado a la primera, sino que funcionó como un complemento necesario de esta.⁷ Pero por nuevas que hayan sido algunas de esas identidades participativas (la nación, la clase), ¿eran, sin embargo, el componente propiamente moderno del sujeto *político* moderno? El hecho de que el patriotismo haya podido invocar precedentes diversos, el ciudadano de la Antigüedad o el de las repúblicas italianas del Renacimiento, por ejemplo, conduce a dudarlo. La relectura de las declaraciones de los derechos del hombre y del ciudadano nos enfrenta con una determinación muy distinta de la identidad de ese sujeto, que debe ser considerada como la verdadera innovación de la modernidad. Esa identidad es la del sujeto de derechos, presupuesta por la noción de «derechos subjetivos», y, lejos de ser remitida a un colectivo cualquiera, está vinculada al individuo independientemente de toda pertenencia. Aunque la noción de derechos subjetivos no haya dejado de cosechar objeciones, desempeñó un papel nada desdeñable en las prácticas políticas de los dos siglos pasados. Si parece necesario reubicarla hoy en el corazón de nuestra comprensión de la democracia, es en primer lugar porque las identidades colectivas duraderas que se cristalizaron en la historia de las sociedades occidentales de los dos últimos siglos, la de la nación y la de la clase, perdieron su peso y su poder de atracción. Es también porque la suerte de los derechos subjetivos no se juega ya únicamente a la escala nacional que permitía, porque la nación es una comunidad, confundir la defensa de los derechos subjetivos con la defensa de esa comunidad o la de una comunidad alternativa, la clase, que anticipaba la sociedad comunista venidera.

Por lo que respecta al primer punto, naturalmente no es cuestión de discutir que las luchas por los derechos, por el respeto y la ampliación de los

derechos adquiridos y por la conquista de nuevos derechos siga pasando por la formación de colectivos que reúnan y organicen, de manera más o menos formal según los casos, círculos de individuos que se movilicen *juntos* para obtener el reconocimiento de los derechos de los que se consideran privados. Pero en la medida en que las «minorías»⁸ que intervienen colectivamente en la esfera pública para exigir reconocimiento de sus derechos son hoy más numerosas y más diversificadas de lo que eran en el siglo XIX y durante una gran parte del siglo XX, los colectivos de lucha que forman también son por lo general más evanescentes que los de antaño. No tienen la permanencia de los partidos y de los sindicatos obreros ni la capacidad que estos tenían, cuando creían ser portadores de un proyecto de sociedad opuesto al del poder político instalado, de suministrar a sus miembros marcos de vida y redes de interpretación del mundo que permitían a esos colectivos constituirse en verdaderas pequeñas sociedades relativamente autónomas en el interior de la sociedad nacional. Las mujeres movilizadas por el derecho al aborto en los años setenta o las mujeres de los «barrios marginales» movilizadas hoy contra el oscurantismo y las violencias de que son víctimas participan en un «movimiento» a cuyo servicio invierten una gran parte de su energía y de su tiempo, pero no construyen la totalidad de su vida sobre su identidad de mujeres oprimidas. La misma cosa puede decirse de los individuos que se movilizan por la defensa del medio ambiente o en las diversas organizaciones de defensa de los derechos humanos. Y si en cambio se vacila en afirmar lo mismo cuando se trata de los «sin papeles», no es por su elección, sino por la de las políticas de los Estados que los arrinconan en una identidad negativa de la cual los inmigrantes no pueden hacer otra cosa que querer escapar.

El segundo punto es el argumento más decisivo para justificar la revisión en profundidad de la comprensión de lo que entendemos por democracia cuando calificamos de democráticas las sociedades liberales modernas. En efecto, es una reflexión sobre lo que implican, en cuanto a la definición de lo político, las modificaciones del lugar y el papel del Estado en la economía general de los lugares de poder a finales del siglo XX y comienzos del XXI, que fue el elemento motor de la investigación cuyos resultados expone este libro. El punto de partida de esta investigación fue un estudio de la significación histórica de la noción de derechos subjetivos, la que me había sido inspirada por el análisis del capítulo que Max Weber consagró a este

tema en su *Sociología del derecho*.⁹ Al término de este análisis, directamente ligado con la interpretación del «monopolio de la violencia legítima», sugería que la erosión que padece hoy la soberanía estatal modifica considerablemente las condiciones de garantía de los derechos subjetivos.¹⁰ El pluralismo jurídico contemporáneo, resultado de la multiplicación de las instancias jurídicas y judiciales supranacionales, así como del desarrollo de normas casi jurídicas por órganos privados, cuyo ejemplo mejor estudiado es el de la *lex mercatoria*,¹¹ significa una multiplicación y una heterogeneidad creciente de las instancias de poder ante las cuales los sujetos pueden o deben reivindicar el reconocimiento de los derechos a los cuales aspiran. Al mismo tiempo, la figura del sujeto de derecho —de la que se recordará que fue producida por la destrucción de un pluralismo jurídico anterior, el del régimen de los derechos particulares de la Europa medieval, por la acción centralizadora de la soberanía territorial constitutiva del Estado moderno— resulta cuestionada. Desarrollé esta interrogación en dos artículos donde sostengo la tesis según la cual el porvenir de la democracia moderna (que naturalmente conviene distinguir de la democracia antigua, aunque sea según otros criterios que los de Benjamin Constant) sigue estando muy ligado al del sujeto de derecho, pese a la desaparición de lo que fue la condición de su formación, el monopolio jurídico del Estado.¹² No obstante, el pluralismo jurídico contemporáneo obliga a deshacerse de la noción clásica de un *demos* concebido como una comunidad unida cuya voluntad presunta condiciona la legitimidad del poder. La pluralidad de los poderes no imposibilita la defensa de los derechos subjetivos, pero la diversidad de los destinatarios de las reivindicaciones de derechos no permite la fusión de los grupos de individuos que los reclaman en un colectivo unificado. Esta proposición fue objeto de objeciones justificadas por parte de algunos de mis oyentes o lectores, que yo no podía sospechar mal dispuestos para con la democracia ni hostiles a la idea de que esta, en su acepción moderna, debe reconocer que el sujeto en cuanto tal (y no en concepto de su pertenencia a un colectivo particular) está habilitado a reivindicar derechos. Meditando estas objeciones me convencí de que uno de los principales obstáculos a la comprensión de lo que es la realidad de las democracias modernas reside en la idea de la autolegislación. Es una verdad evidente que la participación del ciudadano en la elaboración de las leyes, por el sesgo indirecto común y corriente de la elección de sus representantes, tiene poco peso en la determinación del

contenido de esas leyes. Sin embargo, hay pocos teóricos demócratas que acepten reconocer que el control del «pueblo» sobre los actos de aquellos que lo gobiernan, miembros de los cuerpos legislativos y del ejecutivo reunidos, es una ficción cuyo sentido histórico fue el de un principio de legitimidad opuesto al de las dinastías hereditarias, pero que nunca implicó, ni siquiera para la autoridad más indiscutida de la teoría democrática moderna, Jean-Jacques Rousseau, que el poder político pueda perder el carácter de una dominación ni el ciudadano el de ser sometido.

«El pueblo sometido a las leyes debe ser su autor»: esta proposición famosa de *El contrato social* es considerada por muchos como el axioma fundamental de una teoría democrática, y fue objeto de diversas variantes. Así, Seyla Benhabib la retranscribe en los términos de una teoría del discurso inspirada en Habermas al afirmar que «todos los afectados por las consecuencias de la adopción de una norma deben tener voz en su articulación».¹³ E incluso para ella se trata de una norma metapositiva o de un principio abstracto de legitimidad cuyas consecuencias institucionales no pueden ser sacadas sin mediaciones. Hauke Brunkhorst parece más cerca de una traducción institucional directa de este principio cuando escribe que la norma constitucional de la democracia es la autolegislación, la que equivale a la identidad de los dominantes y de los dominados, y por consiguiente exige «la inclusión sin excepción de todos los hombres involucrados por la ley en el proceso de legislación».¹⁴ Probablemente, no todos los teóricos actuales de la democracia estarían dispuestos a decir que la democracia tiende a la identidad de los dominantes y los dominados, lo que equivale, como lo subraya Brunkhorst, a la abolición absoluta de toda dominación en la política, pero todos consideran que, por lo menos, el poder democrático debe ser expurgado de todo residuo de *violentia*.¹⁵ La supuesta participación de los destinatarios de la ley en la elaboración de esta, se piensa, implica una metamorfosis radical del poder, cuya autonomía, muy relativa, ya no puede ser atribuida sino a necesidades funcionales. En la actualidad, poco numerosos —particularmente entre los filósofos— son quienes aceptan las ecuaciones brutales establecidas antaño por Max Weber entre política y poder, así como entre poder y dominación.¹⁶ Por eso se habla con más frecuencia de una oposición entre dirigentes y dirigidos, más que entre dominantes y dominados, y se pone de manifiesto la apertura de principio de todas las funciones públicas a todos los ciudadanos. Se reserva a la ciencia política o a

la sociología mostrar, con cifras al canto, los límites fácticos de esta apertura. Las posibilidades de acceder a funciones públicas, y particularmente a las más importantes de ellas, están muy desigualmente repartidas según el origen social de los individuos; la profesionalización de la política tiene por consecuencia la formación de una «clase política» que tiende a la reproducción endógena: existen dinastías políticas, etc. Sin embargo, mientras se permanezca en un marco nacional, se puede hacer valer que, a falta de fluidez social, los ciudadanos comunes y corrientes ejerzan, por la vía del voto, un control sobre aquellos que los dirigen. Esencialmente, es el procedimiento de selección de los dirigentes mediante la elección a la que le corresponde así traducir institucionalmente, en la medida en que esto es posible en sociedades de masa, el principio de la autolegislación. Precisamente de ella depende la significación política de la esfera pública, es decir, de los lugares de comunicación, prensa, radio, televisión y hoy Internet, donde los problemas de interés público son discutidos, generalmente por representantes acreditados del poder o por expertos, pero donde a veces el ciudadano común y corriente puede hacer oír su voz. Esta comunicación no tiene sentido político, como no sea porque, supuestamente, contribuye a la formación de la opinión de los ciudadanos, la que determina su decisión cuando son llamados a elegir a sus dirigentes. Haremos aquí a un lado las cuestiones relativas al funcionamiento de esta esfera pública y a su ambivalencia a menudo recalcada. ¿Es un lugar de elaboración de una opinión pública esclarecida, que emana de la sociedad civil, o bien el medio de un lavado de cerebro, hasta de una manipulación de esa opinión por los partidarios del poder? El punto que aquí nos importa es otro. En definitiva, solo el control que los ciudadanos ejercen sobre sus dirigentes por medio de las elecciones periódicas da una apariencia de realidad al principio de la autolegislación. Ahora bien, ese control no es efectivo más que en los individuos que cumplen funciones públicas en el marco del Estado nacional. Sin embargo, es notorio que, cada vez más, las reglas a las cuales están sometidas las diferentes esferas de la actividad colectiva son elaboradas por instancias constituidas por individuos que no están sometidos al control de los electores. Más que los disfuncionamientos internos de la esfera pública a escala nacional, es esa reconfiguración de los lugares de poder y de producción de las reglas lo que revela el carácter artificial del principio de la autolegislación, vaciándolo definitivamente de toda significación real. Este

principio no es otra cosa que un mito comparable al del origen divino del poder, que en tiempos pasados justificaba las jerarquías sociales inmutables y las dinastías hereditarias.

No obstante, a diferencia de la voluntad divina, el mito de la autolegislación no justifica solamente la autonomía del poder camuflando su arbitrariedad; también oculta su naturaleza misma, es decir, su estructura disimétrica constitutiva. De ahí viene que algunos pueden figurarse que la lógica de una sociedad democrática tiende a la desaparición, si no del poder, por lo menos de la dominación. Es notable que la cuestión del poder, de la legitimidad del poder en general, cuando no de aquella de la forma particular de poder que encarnan las democracias liberales, haya sido abandonada por las grandes figuras de la filosofía política de las últimas décadas del siglo XX.¹⁷ Tanto para Rousseau como para los padres fundadores de la República estadounidense —lo recordaremos más adelante—, la posibilidad de reconstitución de una oligarquía sobre la base de la representación electiva fue considerada como un problema esencial de las instituciones republicanas modernas. Hoy en día, esa cuestión es muy ampliamente reprimida en provecho de interrogaciones sobre los principios que deben servir de idea reguladora para la acción de los dirigentes. La realidad de la separación entre la masa de los individuos sometidos a las reglas y aquellos que las elaboran, las promulgan y las hacen aplicar no parece volver a ser perceptible más que cuando esas reglas son producidas por instancias distintas que los cuerpos legislativos y los gobiernos nacionales. Los déficits democráticos son ante todo señalados a propósito del funcionamiento de las instituciones europeas o de las coerciones y presiones que instancias de poder supranacionales, como el FMI o el Banco Mundial, ejercen sobre los poderes nacionales. A este respecto se puede hablar de una invisibilidad paradójica del poder en la época contemporánea. Cuanto más se muestra el poder, tanto menos es percibido como poder, y a la inversa. La puesta en escena pública de la política, esencialmente nacional, relativiza la *diferencia del poder* en la medida en que alimenta la idea de que los dirigentes nunca son más que mandatarios del pueblo, cuya acción sigue estando determinada en última instancia por la voluntad de este. El poder, como estructura disimétrica, no se vuelve manifiesto más que en las instancias menos visibles de su ejercicio: instituciones cuyo nombre es conocido, pero cuyas razones y deliberaciones, llevadas a cabo en pequeños cenáculos de expertos, son sustraídas al

conocimiento y al juicio del gran público.

La comprobación del peso creciente de poderes de diversas naturalezas, pero que, debido a que no están sometidos a la elección popular, tienen todos en común el hecho de no tener que rendir cuentas ante poblaciones que soportan los efectos de sus decisiones, conduce a algunos a dudar lisa y llanamente que la democracia todavía tenga un futuro. Esta, se dice, no puede existir sino en un marco nacional.¹⁸ Lo cual es cierto, probablemente, mientras uno se obstine en relacionar el concepto con el de la autolegislación, de la que se admite que tiende a depurar el poder de la dimensión de la dominación. No obstante, perspectivas muy diferentes se abren si se acepta reconocer que la estructura disimétrica del poder es constitutiva de lo que llamamos la política: de aquella de los tiempos pasados, de las monarquías más o menos absolutas, de los principados urbanos del Renacimiento italiano, como de aquella de las repúblicas «democráticas» de los siglos XIX y XX. La democracia moderna nunca fue otra cosa que un modo de planificación del poder, vale decir, de las relaciones entre dominados y dominantes. Ciertamente es que el Estado nación fue el marco territorial específico que fijó las condiciones de tal planificación. ¿Deberá inferirse de esto que el desmoronamiento de la soberanía estatal condena en un plazo más o menos largo a la democracia? Si releemos la historia de la «democratización de las democracias» (recuérdese que los regímenes políticos surgidos de las revoluciones de finales del siglo XVIII no se designaban con ese nombre), se comprueba que el elemento propiamente democrático de esos regímenes no radica en ese marco territorial, sino en las transformaciones que impusieron a esos regímenes las reivindicaciones de los excluidos del poder. Por haber monopolizado la garantía de los derechos, el Estado nacional creó un lazo inédito entre el territorio, la autoridad política y los derechos, y ese lazo determinó en profundidad desde hace dos siglos la concepción que nos hacemos de la política. Sin embargo, como lo recuerda sobre todo Saskia Sassen,¹⁹ con cuyos análisis coincido en varios puntos, en el interior de ese marco los actores excluidos de la organización formal de la política ejercieron una influencia considerable en su evolución, y en particular contribuyeron de manera decisiva en la formación de la ciudadanía democrática de los regímenes políticos modernos. Esta tesis también puede ser enunciada en los términos de Jacques Rancière.²⁰ El malentendido, las reivindicaciones de los «sin parte» son el elemento vivo de la política, lo que

implica pensar al «pueblo» democrático, no como una comunidad constituida o por constituir, sino como el «suplemento» que regularmente viene a perturbar el orden siempre provisional de toda constitución. Sin embargo, no seguiré a Rancière en la indiferencia que ostenta respecto de las instituciones, a las que pone en bloque del lado de la «policía» o incluso del gobierno, por lo cual entiende la organización en general, con lo que ella implica de distribución desigual de los lugares y las funciones. Esa indiferencia lo conduce a desdeñar la importancia del reconocimiento de los derechos, reconocimiento que, sin embargo, es en verdad el objetivo de los sin parte cuando exigen participar. Si bien una concepción estrechamente jurídica de los derechos subjetivos, cuya expresión paradigmática se encuentra en Kelsen,²¹ oculta el papel de las dinámicas sociales en la historia de tales derechos, Rancière comete el error inverso al olvidar que las reivindicaciones no tienen sentido si carecen de destinatarios, y que es precisamente de esos destinatarios de quienes depende la conversión de las reivindicaciones en derechos, en el sentido propio del término, que impliquen una forma cualquiera de garantía.

Desde el punto de vista de la historia de los derechos subjetivos, la novedad de la época actual radica en que los destinatarios de las reivindicaciones de los excluidos del poder ya no pueden ser únicamente autoridades estatales. Los derechos son objeto de negociaciones con múltiples asociados. Ese estado de hecho hace necesario volver a pensar la naturaleza de la ciudadanía.²² Una parte de los derechos garantizados a los individuos ciertamente hoy están todavía relacionados con el estatus de ciudadano, y este con la pertenencia nacional. Es ante todo el caso de los derechos políticos, el derecho de voto y la elegibilidad, al punto de que generalmente se considera que son la sustancia misma de la ciudadanía en el sentido propio del término. Aquí se mide el peso del principio de la autolegislación, el que en última instancia gobierna la doble equivalencia establecida entre ciudadanía y derechos políticos, y ciudadanía y nacionalidad. Si se admite que la democracia es una forma de organización política cuya legitimidad descansa en la participación del pueblo en la producción de la ley, el pueblo ciudadano no puede estar compuesto más que de aquellos que disponen de derechos políticos. Al mismo tiempo, la frontera entre aquellos que gozan de esos derechos y quienes están privados de ellos, incluso cuando se apela a facilitar las condiciones de su franqueamiento, no puede ser totalmente suprimida. La

ciudadanía democrática necesariamente excluye a los ciudadanos «pasivos» ayer, a los «extranjeros» hoy. Estos no pueden esperar otra cosa que ser protegidos por la ley, una protección que les es concedida y que les niega por eso mismo el carácter de sujetos políticos autónomos. La integración en las legislaciones nacionales de las normas universales de los derechos del hombre o la apertura de los tribunales nacionales a reglas fijadas por convenciones o tratados internacionales, incluso a jurisprudencias extranjeras,²³ no puede cambiar nada de eso. Entre el ciudadano legislador y el extranjero, por más protegido que esté, la diferencia es de naturaleza. La dificultad que se experimenta en encontrar una solución satisfactoria a los problemas planteados por el estatus de los extranjeros no se debe solamente a las políticas demagógicas y securitarias de los gobiernos de los países de acogida, aunque ese factor no puede ser subestimado, sino que también manifiesta los atolladeros de una concepción comunitaria de la democracia. El pueblo que pretende constituir la instancia de legitimación del poder y asegurarse el control de su destino a través de la elección de sus dirigentes debe ser capaz de definirse, y no puede hacerlo sino fijando sus límites.²⁴ La organización territorial del poder estatal es en verdad la que permitió la individualización del sujeto de derecho y la que hace de este la forma fundamental del sujeto político, pero también es ella la que nacionalizó la ciudadanía. Toda la cuestión es saber si esos dos productos de la soberanía estatal están tan íntimamente mezclados que no pueden sobrevivir más que juntos o si, por el contrario, es posible inventar una ciudadanía no nacional, sin por ello sacrificar esa forma específica de subjetividad política cuyo núcleo es el sujeto de derecho, y con ella los recursos emancipadores atestiguados por dos siglos de historia.

Hoy es frecuente imputar a la globalización por los atolladeros contemporáneos de la democracia. Sin embargo, uno de los grandes méritos del complejo de fenómenos que designamos bajo ese término es volver a poner de manifiesto la *diferencia del poder*, es decir, su alteridad esencial e irreductible respecto de aquellos sobre los cuales se ejerce. La globalización nos obliga a volver a pensar lo que fue la realidad democrática de los regímenes políticos surgidos de las revoluciones de finales del siglo XVIII. Es tiempo de recordar que los grandes autores cuya reflexión acompañó la poderosa perturbación del funcionamiento de las sociedades que se cristalizó en esas revoluciones, de Rousseau a Madison, no quisieron abolir el poder, ni

tampoco minimizarlo. De ahí viene el hecho de que raramente reivindicaran la democracia. El hecho de que Madison, en particular, haya pensado la república como diferente de la democracia, la que a su juicio no podía significar más que la dictadura de la mayoría, es muy conocido.²⁵ Pero el mismo Rousseau, cosa que a veces se olvida, no se decía demócrata. Entre las tres formas de gobierno distinguidas por la tipología clásica, la monarquía, la aristocracia y la democracia, su preferencia era para la segunda.²⁶ La preocupación mayor de los teóricos de las revoluciones políticas del siglo XVIII, por lo que respecta a la organización de las instituciones, no era eliminar la diferencia del poder, sino prevenir el «abuso del gobierno», vale decir, la propensión de los partidarios del poder a utilizarlo en beneficio de sus propios intereses, perdiendo de vista el interés público. Para aquellos que admitían el principio de la representación electiva, el peligro de abuso amenazaba tanto a los cuerpos legislativos como al gobierno entendido en un sentido estrecho. Todos dudaron de que la posibilidad de semejante degeneración pueda ser totalmente apartada, pero muchos consideraron también que los retornos periódicos y suficientemente frecuentes de los electos ante sus electores eran el medio conveniente, quizá el único pensable, para impedir esa degeneración.

Algunos estimarán que ese control regular, a partir del momento en que los derechos de sufragio y de elegibilidad no son ya sometidos a condiciones restrictivas fuera de aquellas, «naturales» o consideradas inevitables, de la edad y de la nacionalidad, transforma suficientemente el poder para que ya no pueda ser asimilado a una dominación. Encontramos aquí un punto evocado más arriba acerca de la autolegislación, y la recurrencia de la objeción vuelve necesario aclarar lo que se entiende por dominación. Es cierto que el término no era muy apreciado por los autores y teóricos de las revoluciones. «Dominar —dice un día Mirabeau— es una palabra tiránica que debe ser desterrada de nuestra legislación».²⁷ Lo que él desterraba de tal modo, sin embargo, no era la disimetría de la relación entre quienes mandan y quienes obedecen, la dominación en el sentido hoy común que reproduce la definición «sociológica» propuesta por Max Weber: «la posibilidad de encontrar personas determinadas dispuestas a obedecer una orden de un contenido determinado».²⁸ Para Mirabeau, la dominación era un término del Antiguo Régimen, resultado de largos siglos de historia, en los que la distinción que hacía el derecho romano entre el *dominium* y el *imperium* se

había borrado, y con ella la clara percepción de la diferencia entre la propiedad y el poder político. Al proscribir el uso del término «dominación» en el vocabulario de las legislaciones revolucionarias, Mirabeau no impugnaba la necesidad del poder, y de un poder que se ejerce a través del mando (*imperium*). Simplemente invitaba a reconstituir sobre bases nuevas la antigua distinción entre *imperium* y *dominium*. El poder político no puede ser propiedad de cualquiera, es una función pública asumida por algunos en nombre del pueblo y para el pueblo.

Los teóricos de las revoluciones, lo dijimos, anticipaban la eventualidad de que la representación engendre una nueva oligarquía, que deseaban evitar. Pero también esperaban del procedimiento electivo que produzca un gobierno de los mejores, una aristocracia en el sentido auténtico del término. La ventaja de la elección, según Madison, es que ella implica el «refinamiento» y la «ampliación» de los puntos de vista públicos, pasándolos por el tamiz de un cuerpo de ciudadanos distinguidos por su sabiduría y su sentido elevado del interés público.²⁹ Rousseau no está lejos de ese punto de vista cuando escribe que «es el orden mejor y más natural aquel por el cual los más sabios gobiernan a la multitud, cuando se está seguro que la gobiernan en provecho de ella y no para el bien propio».³⁰ A diferencia de Madison o de Hamilton, sin embargo, Rousseau vacila en conceder a los más ricos, en general, más sabiduría que a la multitud, aunque reconozca que la riqueza permite consagrar todo su tiempo a la administración de los asuntos públicos. A pesar de esos matices, parece evidente que la aplastante mayoría de los teóricos de finales del siglo XVIII daban su aprobación, de manera explícita o tácita, a lo que Bernard Manin llama el «principio de distinción», según el cual los representantes electos del pueblo no pueden ser más que «ciudadanos distinguidos, socialmente diferentes de quienes los eligieran».³¹ Su objetivo no era poner fin al poder, ni siquiera purgar el poder de la dominación, en el sentido moderno del término.

¿Cómo hubiera podido ser de otra manera? La tarea a la que se consagraban era la concepción y la construcción de una constitución, es decir, de las reglas fundamentales que debían presidir la administración del cuerpo social. Ahora bien, como Max Weber lo recalcó con fuerza, si es cierto que toda dominación se manifiesta concretamente en una administración, lo es igualmente que toda administración, «necesita del dominio en alguna forma, pues para su desempeño siempre se deben colocar

en manos de alguien poderes imperativos».³² Una administración sin dominación, lo que pretende ser la democracia directa, a su manera de ver no era más que un «caso límite tipológico» cuyas condiciones de existencia son tan limitativas (colectividades poco numerosas, gran homogeneidad social, baja complejidad de los problemas que se deben tratar) que hasta los ejemplos a menudo citados del *township* en EE UU o de los cantones suizos apenas lo satisfacen. El interés de este caso límite, tan poco útil para el análisis empírico por falta de ejemplos que le correspondan verdaderamente, es ante todo revelar la dominación allí donde se disimula: en las formas de poder constituido según procedimientos constitucionalizados y ejercidos en nombre de la ley de igualdad. El hecho de que jefes o miembros de una dirección administrativa se presenten como «servidores» de aquellos a quienes mandan no basta para quitar a esa dirección el carácter de una dominación. Sin embargo, no hay ninguna necesidad de demorarse aquí en el análisis, corrosivo y bochornoso, que hace Weber de la democracia. Porque, repitémoslo, los teóricos de las revoluciones no pretendían ser demócratas. No elaboraron sus proyectos convencionales a partir de la idea de un poder *ejercido por el pueblo*, sino con la única ambición de garantizar la gubernamentalidad de una sociedad compuesta de hombres libres, es decir, independientes de todo sometimiento personal.

Todo esto está bien establecido y es muy conocido, y no sería necesario repetirlo si los mitos ligados a la noción de autolegislación no confundieran su recuerdo y su comprensión. ¿En qué —se dirá— aporta aquí una nueva luz la globalización? Es difícil pensar que nos permite volver a plantear desde el principio la cuestión de la gubernamentalidad *tal y como era planteada a finales del siglo xviii*, en la medida en que una de las consecuencias más sensibles de la globalización es multiplicar los lugares y las formas de poder que influyen en el destino de todas las sociedades del mundo y por eso mismo volver ilusoria la idea de que un Estado pueda determinar en total independencia la manera en que organiza y administra el «cuerpo social». La cuestión de la gobernanza, es sabido, no se formula ya únicamente a propósito de la administración de los Estados. Pero es precisamente su fragmentación, el hecho de que pueda ser cuestión de la gobernanza de grandes compañías industriales, de las universidades o los hospitales, de aquella de instituciones supranacionales o internacionales, incluso de una gobernanza mundial, que conduzca a redescubrir que la democracia no es un

carácter del gobierno de los hombres, que no es un atributo que distingue un tipo de gobernanza respecto de otras, sino que no puede ser situada más que en la relación de los gobernados con los gobernantes. El gobierno en general tiende a la autonomía, y su acción, lo que hoy se llama la gobernanza, se ejerce de arriba abajo, sobre individuos y poblaciones que son naturalmente considerados como objetos a los cuales las leyes, los decretos y otras medidas administrativas están destinados a aplicarse. Está en la lógica de la gobernanza suponer que la sabiduría —es decir, los conocimientos, el sentido del interés público y las competencias que permiten determinar lo que es este interés— pertenece a una elite, responsables políticos o expertos reconocidos o nombrados por ellos, los que siempre saben mejor que el pueblo lo que es bueno para él.

La mayoría de esos nuevos poderes están constituidos por nombramiento o cooptación, y en esos modos de constitución se piensa generalmente cuando se deplora su falta de legitimidad democrática. ¿Son por ello inaccesibles a la acción de los individuos o de las poblaciones a las que se aplican sus reglas o que padecen el peso de sus decisiones? La gran heterogeneidad de esos poderes no permite una respuesta unívoca, y un estudio profundo debería proceder mediante ejemplos diferenciados. Pero la respuesta no puede ser globalmente negativa. Es posible que individuos o asociaciones recurran formalmente a instancias jurídicas supranacionales, los consorcios multinacionales pueden ser objeto de campañas de denuncia o de boicot por asociaciones de consumidores o de defensa del medio ambiente, y los foros sociales no dejan indiferentes a los dirigentes políticos. Toda una literatura documenta hoy el surgimiento y el desarrollo considerable, durante estas últimas décadas, de formas de prácticas y de organizaciones militantes muy diferentes de aquellas del período que llamaremos clásico (de finales del siglo XIX al tercer cuarto del siglo XX) de las sociedades democráticas liberales.³³ Es notable que este fenómeno se haya producido en los mismos años en que el crecimiento de la abstención electoral, la fluidez del electorado y la disminución drástica de los efectivos militantes de los partidos políticos conducían a algunos a diagnosticar una despolitización de la sociedad, demasiado rápidamente denunciada por el ascenso del individualismo y el repliegue de todos en la esfera de lo privado. Politólogos y especialistas en derecho público dieron muestras en esta ocasión de una sorprendente ceguera que tenía que ver con el hecho de que no podían deshacerse de una

concepción estrecha de la política y de la ciudadanía, en vías de volverse obsoleta, cuyos únicos parámetros son la adhesión partidaria y la participación en el juego electoral. No supieron percibir, o no percibieron sino tardíamente, los lugares y las formas en los cuales se reinventaba la democracia, adaptándose a un universo institucional en el cual el Estado soberano no es ya el único interlocutor posible de las reivindicaciones de derechos.

Sin embargo, se comprendería mal la intención de las páginas que siguen si se pensara que niego toda significación democrática a las instituciones representativas y a los derechos específicos que las posibilitan: derecho de seleccionar por la vía del voto a los individuos a cargo de las funciones públicas, libertades de expresión, existencia de una esfera pública sustraída a la censura, etc. Simplemente, propongo reinterpretarlas desconectándolas del mito de la autolegislación. Estas instituciones son y nunca fueron otra cosa que un medio que permite obligar a ciertas categorías de dirigentes a *rendir cuentas* ante poblaciones sobre las cuales se ejerce su poder. Un medio de control del poder, por consiguiente, que conviene inscribir en el conjunto diversificado de las prácticas democráticas sin convertirlo en el modelo exclusivo, ni siquiera el núcleo de la democracia. Hay muchos otros medios a los cuales se puede recurrir, y de hecho a los que siempre recurrieron los dominados para actuar sobre el poder. En cierto modo es lo que comprueba Pierre Rosanvallon, en el caso de la historia política francesa de los dos últimos siglos, cuando censa y describe las diferentes formas de la «democracia de control», de la «soberanía de obstrucción» y del control judicial de lo político.³⁴ No obstante, se equivoca cuando, precisamente en el momento en que reconoce que esos fenómenos, con el gobierno electoral-representativo y el trabajo reflexivo y deliberativo de lo político, constituyen uno de los «tres pilares de la experiencia democrática»,³⁵ los piensa en la categoría de la «contrademocracia». Una institucionalización de estas prácticas, a su juicio, es necesaria si se quiere evitar que caigan en «lo no político», con lo cual entiende la pérdida del sentido de la colectividad. Probablemente desea que la democracia integre esos modos de participación en lo político que se desarrollaron al margen de las formas fijadas por las constituciones, pero esto solamente para completar las otras y permitir «progresar hacia un autogobierno de los hombres». ³⁶ Esta fórmula tiene reminiscencias de las bellas páginas con las cuales terminaba una de sus obras

anteriores, donde anhelaba una «visión renovada y exigente de la nación» y prometía un largo porvenir todavía a la idea de soberanía del pueblo.³⁷ La tesis que aquí sostengo, por el contrario, es que esa idea pertenece en lo esencial al pasado, y que el desarrollo de formas de intervención política que apuntan a otros poderes que el del Estado nacional aclara retrospectivamente lo que fue la realidad de la soberanía del pueblo: un marco institucional que organiza las modalidades particulares de expresión de las reivindicaciones de derechos cuando se dirigen a esa forma igualmente particular de poder que es el Estado nacional. Mientras ese marco perdure —y nada permite anticipar su cercana desaparición—, a todas luces es necesario velar por la preservación de lo que sigue siendo uno de los medios privilegiados de control de las figuras nacionales del poder (lo que incluye los niveles subordinados de las regiones, departamentos y otras administraciones locales). El principio representativo debe ser defendido allí donde puede ser puesto en marcha, ya que la lucha por la independencia de las instituciones judiciales respecto del poder político, o aquella por la libertad de prensa no solo contra el poder político sino también contra los grandes consorcios económicos cuyos órganos de prensa, emisoras de radio y canales de televisión son cada vez más dependientes, conserva toda su actualidad. Puesto que ese es cada vez menos el único marco donde se toman las decisiones que determinan el destino de las poblaciones —la distribución de las riquezas, la naturaleza y la extensión de los derechos efectivamente garantizados, etc.—, esas otras formas de control del poder que acompañaron el voto electivo a lo largo de toda la historia de los regímenes representativos modernos, así como aquellas, inéditas, que se inventan hoy, son llamadas a adquirir un lugar creciente en la práctica democrática. Lejos de tener que ser consideradas como un simple suplemento al núcleo duro de las instituciones democráticas, que seguiría siendo contra viento y marea la representación, por el contrario revelan lo que esta es desde siempre y nos obligan a una interpretación desengañada de su significación y de su alcance. Frente al ideal normativo de la democracia moderna, puede parecer doloroso renunciar a la idea de la autolegislación, así como a la noción que le está ligada del poder constituyente. No obstante, es el precio que hay que pagar para percibir y comprender las nuevas condiciones de la ciudadanía democrática.

No faltan trabajos en el momento actual que ilustren las transformaciones en curso de la ciudadanía y de la democracia, ya se trate de los análisis de los

compromisos ciudadanos que se desarrollan en las grandes megalópolis contemporáneas, de la atención a los casos cada vez más frecuentes de ciudadanías plurales (sobre todo la ciudadanía europea, que se añade a la ciudadanía nacional de los miembros de la Unión Europea) o incluso del florecimiento de estudios sobre la democracia participativa. La única originalidad a la que puede pretender este libro es invitar a pensar hasta su último extremo las implicaciones del conjunto de esos fenómenos desde el punto de vista de los conceptos de la ciudadanía y de la democracia. A riesgo de repetirme: cuanta más importancia adquiere la figura del sujeto de derechos, es decir, del sujeto que reivindica derechos, en la manera en que entendemos la ciudadanía democrática, tanto más la ficción de la autolegislación pierde en credibilidad. Formulado en términos radicales: la multiplicación de los poderes a los cuales deben dirigirse las reivindicaciones de los sujetos de derecho vuelve definitivamente *indeterminado* el *demos*. La comprobación de las ambigüedades de la noción de pueblo, que igualmente puede significar la plebe, el cuerpo de los ciudadanos dotados de los derechos políticos, la nación, el pueblo movilizado contra un poder abusivo o una potencia extranjera amenazadora, es cosa antigua. Solo como poder constituyente el pueblo puede pretender una significación política desprovista de ambigüedades. Tomado en este sentido, no saca su unidad de cualquier determinación prepolítica, étnica u otra, sino únicamente de la unidad del poder estatal que se apoya en la autoridad de la voluntad del pueblo para establecer su legitimidad. Es precisamente ese círculo, de la determinación del pueblo político por el Estado y de la legitimidad del poder estatal por la unidad postulada del pueblo, lo que se rompe cuando los sujetos de derecho descubren que el Estado no es ya su único interlocutor. La pluralización del *cratos* vuelve no asignable el *demos*.

Una reinterpretación de la democracia moderna centrada en la noción de derechos subjetivos tropieza en primer lugar con la larga tradición crítica que apunta a esta noción. En un artículo³⁸ me esforcé por poner de manifiesto las confusiones sobre las cuales descansa esta crítica, en particular entre los juristas, y por justificar un uso de los derechos subjetivos que no tenga ningún lazo con la idea de los derechos de que el individuo humano dispondría por naturaleza. El *primer capítulo* retoma el argumento central de este artículo, invitando a comprender la emergencia de la figura del sujeto de derechos en la perspectiva de la gran mutación histórica que representó, para

las sociedades occidentales, la abolición de los derechos particulares (o derechos-privilegios) del Antiguo Régimen. El análisis weberiano de los derechos subjetivos es el zócalo sobre el cual me apoyo para apuntalar esta interpretación. Este capítulo comprende, además, un primer desarrollo que atañe a la doctrina jurídica de Kant, sobre la cual no dejaré de volver en lo que sigue de la obra, así como sobre sus textos políticos. Hacer de Kant un interlocutor privilegiado cuando se trata no solo de pensar la democracia, sino de proponer de ella un concepto que justifique la oposición a los poderes institucionalizados, parecerá ciertamente paradójico, y me veré llevada a explicarlo ulteriormente.³⁹ Pero en verdad es a Kant a quien conviene volver para liberar los derechos subjetivos de su interpretación en términos de estatus, cuya expresión jurídica ejemplar se encuentra en Kelsen, y que, como espero mostrarlo, tiene puntos de contacto con la concepción comunitaria de la democracia. El *segundo capítulo*, tras haber evocado brevemente algunos elementos de la historia moderna del término «democracia», consagra un desarrollo bastante largo a un autor cuyo nombre es más esperado cuando se trata de democracia: Jean-Jacques Rousseau y, más particularmente, su *Contrato social*, cuyas ambigüedades, tratándose en particular de la noción de pueblo, anticipan las dificultades del pensamiento democrático moderno. Rousseau nos volverá a llevar a Kant, de quien sostendré que, sin traicionar a Rousseau, levantó las ambigüedades de su teoría política interpretando el pacto originario como una idea de la razón, interpretación que limitaba singularmente las implicaciones del principio de la autolegislación. Estos dos primeros capítulos incluyen también reflexiones sobre ciertos aspectos del pensamiento político de Hegel y del joven Marx. La manera en que uno y otro vuelven a trabajar la herencia de la Ilustración y de la Revolución francesa (que el segundo recibe a través del primero, al tiempo que se oponen) anuncia los dilemas de la segunda parte del siglo XIX y de una buena parte del siglo XX, en lo que se refiere al lugar del derecho y de la institución en la democracia moderna.

Una vez establecida la índole central de la individualización de los derechos en el funcionamiento de las formas posrevolucionarias de la dominación política y comprobadas las dificultades con que tropieza la identificación del pueblo sobre cuyo presunto consentimiento descansa su legitimidad, debemos interrogarnos acerca de las razones que condujeron a llamar democracias a los regímenes constitucionales modernos. El *tercer*

capítulo responde esta cuestión al analizar las diferentes etapas del proceso que desembocó en la concepción estatutaria de la ciudadanía, a la que una gran parte de la teoría y la filosofía política sigue estando hoy vinculada. T. H. Marshall fijó su tipo ideal a mediados del siglo pasado, transcribiendo en el plano de la teoría el resultado de una historia que había visto a la vez aumentar los derechos garantizados por el Estado y ampliarse el círculo de sus beneficiarios. Ese aumento y esa ampliación, muy naturalmente interpretados como una democratización de los regímenes constitucionales, instituyeron un lazo de reciprocidad entre ciudadanía y nacionalidad que de ningún modo era evidente para los revolucionarios de finales del siglo XVIII. Precisamente de su pertenencia a la comunidad nacional, cuyo intérprete e instrumento es el Estado, los individuos supuestamente extraen el goce de sus derechos. Al extranjero no se le pueden conceder más que derechos mínimos, los derechos del hombre, una lectura anacrónica de los cuales admite que las declaraciones de la época revolucionaria los distinguía de los derechos del ciudadano. En una configuración semejante es inevitable que el estatus del extranjero, reducido al negativo del de ciudadano, se convierta en el punto de cristalización de las dificultades de una democracia necesariamente atada a su cierre. El problema fue suscitado por Hannah Arendt inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial. Con otros referentes (los inmigrantes, más que los apátridas), hoy se replantea en términos apenas modificados e incita a numerosos teóricos actuales de la democracia a tratar de dar sentido a la idea, tan famosa como enigmática, expresada por Arendt, de un «derecho a tener derechos».

En la perspectiva de Arendt, ese derecho era a la vez necesario y estructuralmente aporético, en la medida en que se trataba para ella de un derecho que debería fundarse en una pertenencia a un colectivo no institucionalizado, y que ella creía imposible de institucionalizar: la humanidad. El *cuarto capítulo* de la presente obra propone resolver esta aporía recurriendo a la solución radical que consiste en pensar la democracia sin *demos*, es decir, despedirse de la idea o el ideal de una comunidad democrática, así fuese extendida a toda la humanidad. Un breve desvío crítico por Carl Schmitt me permitirá, así lo espero, apartar la sospecha de que al hacerlo rompo con los ideales del humanismo moderno. También aquí invocaré la autoridad de Kant, proponiendo una lectura desacostumbrada de su cosmopolitismo y solicitando su concepto de la libertad, entendida como

«derecho innato», para reinterpretar el «derecho a tener derechos» de manera resueltamente individualista. Individualismo no significa egoísmo, como lo subraya Kant, y la importancia que concedo a los derechos del individuo-sujeto tampoco implica negar el papel de las solidaridades colectivas en la historia de la democratización de las sociedades modernas. Pero esta historia es también la del fracaso repetido de las tentativas que se hicieron para instalar en la duración comunidades igualitarias, vale decir, sin dominación. De Marx a Rancière, pasando por Arendt o Blanchot, evocaremos diversas expresiones de esta exigencia y de sus atolladeros, reconocidos o no según los autores, que Weber trató a su manera planteando como axioma la imposible «rutinización» del carisma, que es en él la figura de la excepción revolucionaria.

La democracia sin *demos* es ante todo una reinterpretación de aquello que fue la democracia moderna, es decir, de su historia durante los dos últimos siglos. Toda definición de la democracia que no tenga en cuenta la historia que transformó las repúblicas o las monarquías constitucionales en democracias liberales es dogmática, y no es difícil mostrar hasta qué punto la realidad de las sociedades así designadas contradice el modelo teórico que supuestamente expone sus fundamentos. Uno de los intereses de la interpretación de la democracia moderna centrada en el sujeto de derecho es justificar la denominación en ocasiones impugnada de «democracia liberal» sin creer a pie juntillas sus representaciones ingenuas o apologéticas. Pero como dijimos más arriba, la necesidad de deconstruir el mito de la autolegislación y, con él, la concepción comunitaria de la democracia, es impuesta por la modificación del papel del Estado nación en el espacio de los poderes heterogéneos que constituyen el mundo globalizado. El segundo interés de esta interpretación de la democracia es abrirla sobre el porvenir, más que resignarse a llevar su duelo o a contentarse con una democracia remanente, demarcada por los límites de los poderes del Estado nación, abandonando a la burocracia o a los expertos las decisiones más importantes que determinan los destinos de todos. Los análisis del *quinto capítulo* coinciden así con lo que era el punto de partida de la reflexión que este libro consigna. Ellos tienen un carácter exploratorio y requieren otros desarrollos. Apoyándose en algunos trabajos sobresalientes relativos a la ciudadanía posnacional, simplemente quieren mostrar que la desnacionalización de la ciudadanía (que por una parte es obra de los mismos Estados nación) no es

incompatible con la afirmación de la autonomía del sujeto de derechos.⁴⁰ Esta autonomía, más que la solidaridad a menudo invocada hoy para salvar lo que todavía puede salvarse del Estado social, fue la innovación política mayor de la modernidad, en la medida en que la política no consiste solamente en acondicionamientos institucionales, sino también en dispositivos y prácticas del sujeto. El sujeto de derecho, el individuo que reivindica la igualdad y no una pertenencia particular para justificar sus pretensiones de derechos, no es toda la realidad del sujeto político moderno, pero si fuera llevado a desaparecer, ya sea debido a tutelas protectoras o bajo el peso de coerciones anónimas, la democracia no sería más que una palabra vacía.

¹ Foucault, 2005, p. 454.

² Véase Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, § 190, Observación (1999 b, p. 313). A continuación, en el cuerpo de mi texto, remitiré a esta obra del siguiente modo: FD, con mención del apartado.

³ Véase Kervégan, 2007, pp. 189–195.

⁴ Véase Hegel, FD, § 324 (1999 b, pp. 475–476).

⁵ A partir de los siglos XII y XIII, es decir, al comienzo de la territorialización del poder político, se ve aparecer la idea de que la muerte por la patria santifica, a ejemplo de aquella del martirio del cristiano que da testimonio de su fe. Véase Kantorowicz, 1984.

⁶ Schnapper, 1994, p. 11 y *passim*. Por lo demás, cuando Dominique Schnapper cita una observación de Benedict Anderson según la cual no se puede esperar que alguien esté dispuesto a morir por el COMECON o por la Comunidad Económica Europea (p. 79), ella coincide con un argumento de Carl Schmitt. En *El concepto de lo político*, en efecto, este observa en varias ocasiones (Schmitt, 2009, p. 78), en el mismo espíritu, que es inimaginable «pretender [...] de las personas que maten a otras personas y que estén dispuestas a morir con el fin de que florezcan el negocio y la industria de los supervivientes, o de que crezca la capacidad adquisitiva de los nietos».

⁷ Aloïs Hahn, «Partizipative Identitäten», en Hahn, 2000, pp. 13–79.

⁸ Apenas es necesario recalcar que el término tiene aquí una significación política y no cuantitativa. Entre esas «minorías» que lucharon para obtener derechos largo tiempo reservados a una fracción de la población de las naciones democráticas se encuentran las mujeres, cuya «minoría» era a todas luces de orden jurídico y político.

⁹ Colliot-Thélène, 2005, pp. 23–46.

¹⁰ *Ibid.*, p. 46, nota 70.

¹¹ Véanse a este respecto, muy particularmente, los trabajos de Gunther Teubner, 1996 a, 1996 b. Gunther Teubner es un jurista alemán, autor de numerosas obras en las cuales analiza las transformaciones actuales del derecho en la perspectiva de la teoría de los sistemas de Niklas Luhmann.

¹² Colliot-Thélène, 2009 a y 2009 b.

- [13](#) Benhabib, 2005, p. 154.
- [14](#) Brunkhorst, 2002, p. 105.
- [15](#) Véase Habermas, 1998, p. 72.
- [16](#) Véase Weber, 1979, p. 84.
- [17](#) Pienso en particular en Jürgen Habermas y en John Rawls. Véase Colliot-Thélène, 2009 *c*.
- [18](#) Véase Schnapper, 1994, pp. 197-198. Más recientemente Crouch, 2008.
- [19](#) Sassen, 2006, pp. 279, 292-293.
- [20](#) Véase Rancière, 1996, 1998.
- [21](#) Véase *infra*, I.2.
- [22](#) A esto se dedica Saskia Sassen en el capítulo VI de la obra citada (Sassen, 2006).
- [23](#) Véase Allard y Garapon, 2005.
- [24](#) Véase Benhabib, 2005, pp. 42, 155.
- [25](#) Véase Madison, 2015, n.º 10.
- [26](#) Véase *infra*, cap. II.
- [27](#) Citado a partir de Brunner *et al.*, 1982, pp. 51-52.
- [28](#) Weber, 1971, p. 56 [2002, p. 43], trad. modificada.
- [29](#) Madison, 2015, n.º 10. Reproduzco, a continuación, el pasaje en cuestión: esa diferencia, es decir, la elección de los miembros del gobierno, por la cual la república se distingue de la democracia, produce el efecto de «refinamiento y ampliación de las opiniones públicas al pasarlas a través de un filtro como es el cuerpo de los ciudadanos electos. La sabiduría de estos individuos hará que discernan mejor los verdaderos intereses de su país, y su patriotismo y amor por la justicia harán que sean menos propensos a sacrificar su país por consideraciones pasajeras o parciales».
- [30](#) Rousseau, *El contrato social*, III, cap. V (1975, p. 98).
- [31](#) Manin, 2006, p. 119.
- [32](#) Weber, 1976, p. 545 [trad. cast. cit.: 2002, p. 701].
- [33](#) Véanse Soysal, 1994; Sassen, 2006.
- [34](#) Rosanvallon, 2007.
- [35](#) *Ibid.*, p. 300.
- [36](#) Rosanvallon, 2007, p. 300.
- [37](#) *Id.*, 2000, p. 422.
- [38](#) Colliot-Thélène, 2009 *b*.
- [39](#) Véase *infra*, IV.2.
- [40](#) Como veremos luego (cap. IV.2), por autonomía entendemos aquí el rechazo de las tutelas.

I. Los derechos subjetivos

La Asamblea Nacional, queriendo establecer la Constitución francesa sobre los principios que acaba de reconocer y declarar, decreta la abolición irrevocable de las instituciones que vulneraban la libertad y la igualdad de derechos. Ya no hay nobleza, ni pares, ni distinciones hereditarias, ni distinciones de órdenes, ni régimen feudal, ni justicias patrimoniales, ni ninguno de los títulos, denominaciones y prerrogativas que derivaban de ellas, ni órdenes de caballería, ni ninguna de las corporaciones o condecoraciones para las cuales se exigían pruebas de nobleza o que suponían distinciones de nacimiento; ya no existe más superioridad que la de los funcionarios públicos en el ejercicio de sus funciones. [...] Ya no hay, para ninguna parte de la Nación, ni para ningún individuo, privilegio o excepción alguna al derecho común de todos los franceses.

(Constitución del 3 de septiembre de 1971)¹

1. Los derechos subjetivos: noción disputada

¿Cuándo apareció la expresión de «derechos subjetivos»? Si bien los diccionarios y las enciclopedias del derecho no lo establecen de manera precisa, por lo menos se puede afirmar que es reciente.² En la historia de las doctrinas jurídicas, fueron los pandectistas alemanes del siglo XIX quienes reconocieron su importancia al conferirle un lugar central en la teoría del derecho. La idea, sin embargo, es anterior a la expresión. Hobbes, para unos, Grotius, para otros, sería su padre, y algunos la referencian más temprano. Es el caso de Niklas Luhmann,³ que, sin tener la pretensión de identificar un origen, analiza la génesis de esta idea en el siglo XVI, apoyándose sobre todo en el bello estudio de Richard Tuck sobre los orígenes y el desarrollo de las teorías del derecho natural,⁴ estudio que a su vez se remonta a la recepción del derecho romano en el siglo XII.

Noción reciente, la de derechos subjetivos es también una noción fuertemente controvertida. El lazo evidente que mantiene con el individualismo jusnaturalista condujo a algunos a pensar que su suerte

quedaba saldada con el rechazo de la idea misma de derecho natural. Así, Léon Duguit, en nombre de la naturaleza fundamentalmente social de la regla de derecho que opone explícitamente a la concepción de los derechos naturales e individuales, según la cual «el hombre, por el hecho mismo de su nacimiento y de su vida, está investido de poderes efectivos que se llaman derechos y que la escuela califica de derechos subjetivos», derechos que se fijarían, «en virtud de una fuerza superior y trascendente, sobre cada individuo, no porque vive en sociedad, no porque es solidario de sus semejantes, sino en virtud de su calidad de hombre».⁵ Así también Hans Kelsen, en virtud de la índole derivada de la noción de derecho respecto de aquella de deber: «La tesis tradicional, según la cual el derecho subjetivo sería un objeto de conocimiento distinto de la obligación jurídica, atribuyendo inclusive a aquel prioridad sobre esta, debe ser referida a la doctrina del derecho natural. Esta supone que existen derechos naturales, innatos al hombre, existentes antes de todo orden jurídico positivo [...]». Basta con apartar la idea de derechos naturales, añadía, y reconocer que no existen derechos sino aquellos que establecen un orden jurídico positivo, para que la noción de derechos subjetivos, suponiendo que se la quiera conservar, cambie totalmente de sentido: «resulta entonces que el derecho subjetivo en el sentido discutido presupone una obligación jurídica correspondiente; más aún, consiste en esa obligación jurídica».⁶ En los años setenta y ochenta Michel Villey, de una manera fuertemente polémica, reactivó esa crítica que habían contribuido a hacer olvidar tanto la rehabilitación de la idea de derecho natural en la posguerra como el uso generalizado, meramente técnico y desprovisto de connotación ideológica, de la noción de derecho subjetivo por los especialistas del derecho. Villey imputaba la paternidad filosófica de esta noción al nominalismo de Guillermo de Ockham, y denunciaba sus efectos tardíos en la filosofía política de la época contemporánea.⁷ La característica de esta filosofía, que hace de los derechos del hombre el criterio con el que se mide la legitimidad de los regímenes políticos, según Villey se reduciría a una fórmula cuya sencillez confina con el simplismo: «de lo que es el “hombre”, deducir su “derecho”».⁸ Él mismo oponía a esta concepción lo que, según él, era la verdad de la doctrina romana del derecho, de conformidad con la posición aristotélica. Para Aristóteles, como para los juristas romanos y los primeros glosadores, el derecho significaba el *jus*, sinónimo del *justum*, por lo cual designaban la

unidad de derechos y deberes que era la parte de un individuo en el orden objetivo del mundo, y que al juez le correspondía determinar en caso de litigio (según el principio: *suum cuique tribuere*). Esta doctrina ignoraba al «sujeto de derecho», del que Villey por consiguiente invitaba a librarse: el derecho no conocería un sujeto, sino solamente adjudicatarios.⁹ Más recientemente todavía, Vincent Descombes asumió como propia la crítica de Villey, desplazándola sin embargo a otro terreno argumentativo. Sobre la base de un análisis gramatical inspirado en Wittgenstein, y en el marco de un análisis crítico global de las diversas expresiones de los filósofos del sujeto, impugna la consistencia semántica de la noción de sujeto de derecho, y con ella la de derechos subjetivos.¹⁰

Los juristas de la primera mitad del siglo XX, sin embargo, no son los primeros en haber criticado la noción de derecho natural, y Villey tampoco es el primero en haber ridiculizado la de derechos del hombre.¹¹ En referencia al derecho natural, Hegel ya había señalado la confusión subyacente a esta expresión. En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* observaba:

La expresión derecho natural que ha sido corriente para designar la doctrina filosófica sobre el derecho contiene la ambigüedad de si con ella se quiere decir que el derecho se da *inmediatamente como algo natural* o que el derecho se determina por la naturaleza de la cosa, es decir, por el *concepto*.¹²

Sin embargo, no renunció a utilizarla. Los *Principios de la filosofía del derecho* (FD) llevan por subtítulo: «Derecho natural y ciencia del Estado en compendio».¹³ Sería erróneo ver en esto una concesión a la denominación tradicional de un género teórico del que aún formaba parte la *Filosofía del derecho*, a pesar de la revisión que le había hecho.¹⁴ A diferencia de las críticas del siglo XX, Hegel era consciente de que, en esta «naturalización del derecho», se trataba de algo muy distinto que una simple ingenuidad. Referir los derechos a la naturaleza del hombre era una manera de expresar la individualización del sujeto jurídico, es decir, el hecho de que, para los Modernos, el individuo es considerado como sujeto libre, y por esa razón poseedor de derechos. Hegel no ignoraba que la noción de sujeto de derecho, así entendida, era ajena al derecho romano. Para este, observaba, la personalidad jurídica era un estatus, que no tenía sentido sino en su

oposición a otros, ante todo el de esclavo. «El derecho personal romano no es por consiguiente el derecho de la persona como tal, sino a lo sumo de la persona *particular*». ¹⁵ El principio fundamental del derecho moderno, por el contrario, tal como Hegel lo enuncia en forma de exhortación, se dirige a cada individuo, independientemente de toda distinción estatutaria: «sé una persona y respeta a los demás como personas». ¹⁶ La «naturalización» de los derechos no hacía sino traducir la individualización del sujeto jurídico. Era el producto de la historia, de una historia que se remonta a varios siglos, que había visto erosionarse la evidencia de la legitimidad de las diferencias de estatus, hasta que estas fueran declaradas abolidas por la Revolución francesa.

2. Kant: el derecho privado, una doctrina de los derechos subjetivos

La exposición hecha por Hegel de lo que para él constituye el primer nivel del derecho, nivel por lo demás fundamental que desarrolla todas las dimensiones de la personalidad jurídica del individuo, trae aparejada una crítica recurrente de las posiciones kantianas. Sin embargo, es a Kant a quien debemos la presentación más consecuente de las implicaciones de la individualización del sujeto de derecho. En el conjunto del corpus kantiano, la *Doctrina del derecho* ¹⁷ no es la obra mejor favorecida por el comentario exegetico. ¹⁸ Los especialistas de la filosofía moral tienen tendencia a no ver en esto más que un apéndice a esta, mientras que los lectores «politólogos» se vuelven de mejor gana hacia los opúsculos, de la *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* (1784) al ensayo *Hacia la paz perpetua* (1795) o la tercera parte de *El conflicto de las facultades* (1798). Tendremos ocasión de comentar algunos argumentos de estos textos. La clave de la filosofía jurídica y política de Kant, sin embargo, se encuentra en la *Doctrina del derecho*, ante todo en el misterio de su construcción, que hace preceder la exposición del derecho privado —en otras palabras, el derecho planteado y garantizado por el Estado, lo que ordinariamente llamamos el derecho positivo— de aquella de un derecho privado supuestamente determinable antes de toda institución política, precisamente cuando Kant reconoce que el estado privado, otro nombre del estado de naturaleza, es «un estado sin derecho». ¹⁹ Sin Estado no hay derecho —en el sentido estricto del término—; en la terminología de Kant: no hay derecho «perentorio». ¿Qué interés encuentra Kant, pues, en

hablar de derecho, y de derecho *jurídico*, a propósito de relaciones a las cuales les falta la coacción del Estado, o de cualquier otra instancia de poder público, cuando él mismo afirma que «derecho y facultad de coaccionar significan [...] una y la misma cosa»?²⁰ ¿Qué interés tiene pensar algo como un derecho «provisional», distinto del derecho «perentorio»?

Si estamos legitimados para hablar de misterio a propósito de la relación que establece Kant entre derecho privado y derecho público es porque esa relación a menudo suscitó la perplejidad de los comentadores. La obra de Simone Goyard-Fabre, una de las raras obras en lengua francesa totalmente consagrada a la *Doctrina del derecho*,²¹ es un buen ejemplo de esta perplejidad, que ella intenta despejar poniendo de manifiesto una interpretación altamente discutible. El derecho privado, a su juicio, ciertamente no es a-jurídico, sino que es pre-jurídico, es decir, jurídico por anticipación del estado civil. Esa distinción le permite sostener que, para Kant,

la verdad del derecho privado reside en el lazo de subsunción del derecho privado bajo el derecho público, vale decir, en la garantía de que la ley civil es la única habilitada para aportar a las estructuras de la sociedad. El derecho positivo aporta al derecho natural su verdad y su validez jurídica.²²

Alain Renaut, al que debemos una bella traducción reciente de la *Doctrina del derecho*, no está muy alejado de esta interpretación cuando, al comentar en nota la fórmula kantiana según la cual «solo en el estado civil puede haber un mío y tuyo exterior» (siendo la determinación del «mío y tuyo exterior» todo el contenido del «derecho de los hombres», es decir, del derecho de los juristas), ve en ella la expresión de la «tesis más famosa de la *Doctrina del derecho*», según la cual «es el derecho público el que funda el derecho privado».²³ Este tipo de interpretación no permite comprender por qué Kant, tan escrupuloso en la elección de su terminología, se obstina en calificar de jurídicos los derechos provisionales del estado privado. El pasaje más explícito a este respecto se encuentra en la observación al § 44: «Si antes de entrar en el estado civil no se quisiera reconocer ninguna adquisición como legal, ni siquiera provisionalmente, entonces aquel estado mismo sería imposible».²⁴

Sin embargo, el misterio se resuelve a partir del momento en que se tiene en cuenta la crítica, generalmente implícita, que Kant conduce en el

conjunto de sus escritos jurídicos y políticos contra la tentación del positivismo jurídico, cuya expresión, extrema por lógicamente rigurosa, encuentra en las posiciones de Hobbes. Es cierto que «solo en el estado civil puede darse un mío y tuyo exterior»,²⁵ y que ese «mío y tuyo exterior», la materia del derecho privado, se encuentra sin añadido ni retiro en las condiciones del estado civil.²⁶ Pero no es al Estado a quien le corresponde determinar el contenido de los derechos privados. Por el contrario, estos deben ser pensables (lo que significa la «posibilidad» en Kant), no solo en su forma sino precisamente también en su contenido, independientemente de la garantía que les aporte la existencia de una instancia de coacción, es decir, de un poder político. Por lo que respecta a lo que es para Kant el núcleo del derecho privado, la justificación de la posesión, Hobbes había defendido una tesis estrictamente inversa: en su opinión, la propiedad no podía tener más que un fundamento institucional.²⁷ La significación antipositivista de la anterioridad lógica del derecho privado sobre el derecho público aparece de manera clara en uno de los raros textos donde Kant menciona explícitamente a Hobbes, la segunda parte de *Teoría y práctica*, que lleva como subtítulo: «Contra Hobbes», más precisamente en su corolario. Los lectores retienen generalmente de este texto ante todo la reafirmación que hace Kant de su condena sin reservas del derecho de resistencia. Ninguna infracción al derecho, ningún abuso de poder por parte de los gobernantes o de los legisladores pueden justificar que un pueblo se rebele. En las últimas páginas Kant dice estar seguro de que a pesar de todo no le reprocharán alabar demasiado a los monarcas, cosa en la cual probablemente se ilusionaba, pero es a otra crítica eventual a la que, de manera inesperada, concede la mayor atención: aquella según la cual favorecería demasiado al pueblo planteando que este posee, frente al poder, derechos imprescriptibles, aunque no pueda tratarse de derechos de coacción. Únicamente en este corto pasaje se menciona el nombre de Hobbes,²⁸ en un texto que supuestamente está consagrado por completo a su crítica. El contexto aclara el sentido de esta referencia crítica. Al declarar ilegítima la rebelión, cualquiera que fuese el motivo, Kant parece acercarse peligrosamente a la concepción absolutista de la soberanía que es la de Hobbes, la que implica que le corresponde al poder (al «jefe de Estado») determinar lo justo y lo injusto, es decir, fijar lo que es el derecho. Es precisamente esta tesis, que Kant califica de «espantosa»,²⁹ aquello que la construcción de la *Doctrina del derecho* permite apartar. La anterioridad

del derecho privado sobre el derecho público significa que, contrariamente a lo que afirma Simone Goyard-Fabre, la verdad y la validez del derecho privado *no dependen* de su subsunción bajo el derecho público.

Kant no es Kelsen. En la obra que este último consagró a impugnar alternativamente, desde Durkheim y Tönnies hasta Jellinek y Weber (¡entre otros!), el conjunto de las teorías del Estado que introducen en su concepto otras determinaciones que aquella del orden jurídico,³⁰ el pasaje consagrado a Kant es sorprendentemente corto.³¹ Kelsen no quiere ver en la teoría kantiana del derecho y el Estado más que «la expresión típica de la doctrina del derecho natural». Kant sigue siendo contractualista y por lo tanto presupone, contradictoriamente según Kelsen, que la idea de derechos precede de alguna manera al Estado. Kant estaría muy cerca de percibir la identidad del Estado y del derecho cuando define al primero como «la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas».³² A condición de que se corrija la imagen sugerida por el «bajo», esa fórmula significaría, otra vez según Kelsen, que el Estado es el comportamiento de una multiplicidad de hombres ligados por normas jurídicas. Sin embargo, Kant no iría hasta el extremo de lo que su definición implica, y precisamente por eso, a ejemplo de los otros teóricos del derecho natural, yuxtapondría a su concepto jurídico del Estado otro concepto, que presenta indebidamente como equivalente. El Estado sería un hecho de poder que produciría el derecho.³³ La desenvoltura con la cual Kelsen despacha aquí el caso de Kant se indica en el silencio que observa sobre la distinción, sin embargo crucial, entre derecho privado y derecho público. Ocurre que el sentido de esta distinción es para él inaudible.

Con el objeto de exorcizar definitivamente la idea de «derecho natural», Kelsen, en efecto, invierte el orden de prioridad de los derechos y deberes llevando a estos últimos al primer plano de la escena jurídica. A su juicio, era el defecto mayor de lo que designa de manera bastante vaga como la teoría jurídica tradicional, en sus variantes alemanas y francesas por lo menos, tomar como punto de partida los derechos subjetivos, al punto de que los deberes por así decirlo desaparecen tras ellos.³⁴ A diferencia de Duguit, Kelsen no rechaza en absoluto el uso de la expresión «derechos subjetivos», pero la descompone distinguiendo derechos reflejos, derechos políticos, derechos subjetivos «en el sentido técnico» y autorizaciones administrativas.³⁵ A pesar de estas diferencias, esos cuatro tipos de derechos subjetivos pueden ser

considerados, sin embargo, como especies de un mismo género, en el sentido de que cada una es instituida por normas creadas por el Estado. El Estado es la única fuente de derecho. Los derechos reflejos, como el término lo indica, no son sino el correlato de los prohibidos, acompañados de sanción en caso de infracción, que pesan sobre los comportamientos, e incluso los poderes (en el sentido de *capacitas*) de la subjetividad jurídica, tal como el de participar en la elaboración de la voluntad política, de manera directa o indirecta, o incluso el de poner en marcha la máquina judicial entablando una demanda (en la terminología de Kelsen, el derecho subjetivo «en el sentido técnico»), procediendo siempre de una *Ermächtigung*, un término que la palabra «autorización» no traduce sino de manera imperfecta. El individuo solo tiene poder en la medida en que este le sea otorgado. Detrás de las autorizaciones y los poderes otorgados por el Estado no hay nada. El sujeto jurídico, y consigo el sujeto político, no tiene ninguna consistencia propia, no es más que el punto de convergencia de normas puestas por el Estado. Esas normas apuntan al individuo humano a través de los comportamientos, ya sea que prohíban o posibiliten, según los casos. Pero no presuponen a ese individuo como sujeto; por el contrario, lo tratan como un objeto, el objeto al que se aplican esas normas.

Para decirlo en forma clara y sucinta, esta posición implica que derechos y deberes son los elementos constitutivos de un estatus, el que el Estado confiere al ciudadano. Semejante concepción no podía ser compartida por Kant, heredero de Rousseau y ferviente admirador de la obra constitucional de la Revolución francesa. El hecho de que Kant asocie derecho y coacción no debe extraviarnos. Esta coacción no puede ser más que la garantía de derechos determinables independientemente de ella. El argumento fundamental de la teoría jurídica de Kant es formulado en el § 9 de la *Doctrina del derecho*: «Toda garantía presupone [...] lo suyo de alguien (al que se le asegura). Por consiguiente, antes de la constitución civil (o *prescindiendo* de ella), tiene que admitirse como posible un mío y tuyo exterior [...].³⁶ Ciertamente, un solo derecho puede ser calificado de «innato», a saber la libertad igual de todos, pero de ese derecho innato se deja inferir el «derecho de los hombres», vale decir, los derechos concretos que los poderes legítimos deben respetar.³⁷ Si esos derechos no pudieran ser fijados, *prescindiendo* de la existencia del Estado, la necesidad de este no podría ser establecida sino sobre motivaciones psicológicas, tales como el miedo a la muerte (como en

Hobbes). Sin embargo, tales motivaciones no bastan para fundar un deber, de tal modo que la necesidad normativa del Estado seguiría siendo ininteligible. Eso es lo que significa la fórmula citada más arriba, según la cual, a falta de atribuir a lo jurídico una consistencia independiente del estado civil, «aquel estado mismo [esto es, el estado civil] sería imposible».³⁸ Para dar un sentido normativo a la famosa exhortación de Hobbes: «hay que salir del estado de naturaleza», *por fuerza hay que admitir* que la noción de lo jurídico tiene una significación incluso antes de que se tomen en cuenta las condiciones de la garantía de los derechos.

La diferencia entre la posición de Kant y la de Kelsen se manifiesta en la sustitución que el segundo efectúa de la terminología del *tener* por la del *ser* para calificar la relación entre el sujeto y sus derechos. Para comprender la significación de esta sustitución se impone una corta explicación, en primer lugar sobre el sentido de la noción kantiana del «mío y tuyo exterior». Es una interpretación reductora de esta noción confundirla con lo que trivialmente llamamos «propiedad», por lo cual enfocamos la posesión garantizada de riquezas, ya se trate de bienes inmobiliarios o mobiliarios. Este tipo de propiedad, y muy particularmente la propiedad de la tierra, verdaderamente desempeña un papel importante en toda una parte de la argumentación de Kant. Pero el «mío y tuyo exterior» kantianos en general incluye todo objeto del que un individuo puede afirmar que está «en su poder»: objetos corporales, sin duda, pero también «el albedrío de otro» y «el estado de otro respecto de mí». El albedrío de otro: los servicios que me considero en derecho de exigir por parte de alguien que se comprometió a mi respecto (ámbito del derecho contractual). El estado de otro respecto de mí: mi esposo o mi esposa, mi hijo, mi doméstico. De todos esos «objetos» puedo decir que son míos en la medida en que puedo hacer valer derechos a su respecto, a pesar de que no los tenga actualmente «en mi poder». El «objeto exterior» no es la cosa, porque la exterioridad no es pensada aquí como una determinación espacio-temporal, sino como diferencia con el sujeto.³⁹ Kant llama lo mío a esta relación puramente inteligible de apropiación de un objeto que no tengo actualmente a mi alcance (o del que es posible que no lo tenga a mi alcance). La doctrina kantiana de la propiedad es una reflexión sobre el concepto de «mío» en general, cualquiera que fuese el objeto al que se aplique. Más directamente: es *una teoría de los derechos subjetivos en general*. Por eso Kant observa que es torpe decir que se posee un derecho sobre un

objeto, porque «el derecho es ya una posesión intelectual de un objeto, pero poseer una posesión sería una expresión sin sentido».⁴⁰

Para Kant, los derechos son un *haber* del sujeto, algo que puede reivindicar como suyo, lo que supone una distinción entre ese sujeto y sus derechos. Muy distinta es la cuestión en Kelsen, para quien, por el contrario, deberes y derechos, unos y otros creados por las normas estatales, constituyen el *ser* de la persona, entendida como subjetividad jurídica. Es en nombre de esta concepción de los deberes y los derechos por lo que él impugna en particular la pertinencia de la distinción entre personas reales y personas ficticias:

La persona, como «portador» de obligaciones jurídicas y de derechos subjetivos, no es, por cierto, algo distinto de esas obligaciones y derechos como cuyo portador es representado. Así como el árbol, del cual, en un lenguaje sustantivista, que es expresión de un pensamiento sustancializante, se dice que «tiene» tronco, ramas, hojas y flores, no constituye una sustancia diferente de ese tronco, de esas ramas, de esas hojas y flores, sino que es muy simplemente el conjunto de esos elementos, su unidad. De la misma manera, la persona física o jurídica que tiene, como su «portador», obligaciones jurídicas y derechos subjetivos es esos derechos jurídicos y esos derechos subjetivos; es un conjunto de deberes jurídicos y de derechos subjetivos, cuya unidad se expresa metafóricamente en el concepto de persona. La persona no es más que la personificación de esa unidad.⁴¹

Esa diferencia entre el ser y el tener condensa la oposición entre una concepción estatutaria y una concepción universal del sujeto de derecho. Concepción estatutaria, dijimos, la de Kelsen, para quien el sujeto de derecho está constituido como tal por las normas que determinan lo que le está prohibido y lo que le está permitido. Como las normas jurídicas son necesariamente las normas planteadas por un Estado, puesto que orden jurídico y Estado son una sola y misma cosa, es en virtud de su pertenencia a un Estado determinado como un individuo es sujeto de derecho. Concepción universal, por el contrario, la de Kant, para quien el sujeto de derecho es pensable independientemente de los derechos que «posee». Ciertamente, no posee en verdad esos derechos, a manera de derechos perentorios, sino cuando son garantizados por un poder estatal, pero el punto importante es que el contenido de esos derechos es independiente del poder que los garantiza. Si Kant, como se coincide por lo general en reconocerlo, es el filósofo que dio a la subjetivación del derecho «su expresión más lograda»,⁴² es porque desconectó la figura del sujeto de derecho de toda

pertenencia presupuesta a un colectivo cualquiera que sea, inclusive al del Estado. Las implicaciones de esta desconexión, sin embargo, son difíciles de admitir no solo por los partidarios de cualquier forma de positivismo jurídico, sino también por los teóricos de la tradición republicana, sobre todo en su variante francesa, a tal punto les cuesta trabajo pensar la ciudadanía, tanto civil como política, independientemente de la nacionalidad. Ulteriormente volveré sobre este punto.

3. La individualización de los derechos

La individualización de los derechos fue la gran innovación jurídica de los tiempos modernos. Esta comprobación es muy trivial, pero también sostendré aquí que esa individualización es el núcleo de la revolución *política* moderna, o, para decirlo en términos que evitarán toda confusión, de una transformación drástica de la forma del poder político que debutó mucho antes de las revoluciones de finales del siglo XVIII, que esas revoluciones no hicieron sino prolongar, y cuyo producto último son los Estados democráticos liberales contemporáneos. El hecho de que la historia del derecho y aquella de la formación del Estado moderno estén estrechamente ligadas es una vez más una tesis tan comúnmente reconocida que se emparenta con una trivialidad. Ese vínculo es generalmente comprendido como un sometimiento de un poder político antaño en gran medida arbitrario, que no conocía otros límites (más o menos respetados según las coyunturas) más que el respeto a un derecho natural que el cristianismo remitía a la autoridad divina (la «ley de Dios o de la naturaleza», como lo dice Bodin).⁴³ Desde este punto de vista, la innovación jurídica moderna consistió en secularizar las leyes que limitan el poder, lo que necesariamente debía desembocar en su codificación. En definitiva, es la constitucionalización del poder, tanto de su modo de formación como de su ejercicio, la que constituyó el punto culminante de varios siglos de historia mezclada de lo jurídico y lo político. Y como broche final, con la paradoja bien conocida y estereotipada de las teorías de la soberanía y de la razón de Estado desde finales del siglo XVI, que ese derecho que supuestamente limita el poder, a partir del momento en que está cortado de toda trascendencia, no puede tener otra fuente que el poder mismo: la paradoja de «la limitación de una

competencia última ilimitada». [44](#)

Sin embargo, la paradoja desaparece si comprendemos ese sometimiento del poder al derecho, no como una limitación del primero por una instancia heterogénea, sino como una forma específica de racionalización del poder, en la cual, por consiguiente, el mismo poder lleva las de ganar. El impacto simbólico de las declaraciones de los derechos del hombre de la época revolucionaria así como la dimensión dramática del episodio revolucionario mismo condujeron a numerosos teóricos de los dos siglos que siguieron, liberales y demócratas confundidos, a sobreestimar la importancia de la ruptura que constituyeron las revoluciones políticas del siglo XVIII en la historia occidental de las formas del poder. Precisamente a esas declaraciones se hace remontar en general el reconocimiento político de la igualdad natural de los hombres que funda y justifica su igualdad ante la ley. Las revoluciones, tanto francesa como norteamericana, por primera vez habrían traducido en términos políticos una igualdad que el cristianismo profesaba desde hacía cerca de dos milenios, pero que hasta entonces no involucraba más que la relación del hombre con Dios. Es con las declaraciones de los derechos del hombre como la idea, de origen paulino, vuelta a transcribir aquí en los términos de Hegel, según la cual «El hombre vale porque es hombre y no porque sea judío, católico, protestante, alemán o italiano», [45](#) habría adquirido una significación jurídica, y por eso mismo política. Sin embargo, si bien es indiscutible que las revoluciones derogaron todo un conjunto de privilegios y de diferencias estatutarias que subsistían en las sociedades del Antiguo Régimen de la segunda mitad del siglo XVIII, la figura del individuo poseedor de derechos en concepto de una naturaleza que no conoce desigualdades no data de esta época. Está en el fundamento de las teorías contractualistas del siglo XVII, de Hobbes a Locke, todas individualistas en su punto de partida, cualesquiera que fuesen las instituciones políticas, eventualmente absolutistas, que cada una justifica en última instancia. ¿De dónde viene que esa figura haya sido pensable en tiempos en que la vida de la mayoría de los individuos estaba aún totalmente determinada por su pertenencia a grupos particulares, agrupaciones «cerradas», para hablar el lenguaje de Max Weber, [46](#) que protegían las «oportunidades» reservadas a sus miembros velando celosamente sobre ese cierre, y que se inscribían ellos mismos en una red de relaciones donde la disimetría, es decir, la jerarquía, era la regla, si no del hecho de que el proceso de erradicación de ese pluralismo, donde se mezclaban

confusamente las dimensiones de lo social, de lo jurídico y de lo político, estaba en marcha desde hacía ya varios siglos?

Es sintomático que la arqueología de la noción de derechos subjetivos, noción que, recordemos, no está explícitamente codificada en los textos jurídicos sino a partir del siglo XIX, ubique sus primeros bosquejos desde el siglo XII.⁴⁷ La génesis de los derechos subjetivos, en efecto, coincide con el período de la formación de los Estados territoriales europeos: del siglo XII al XIX.⁴⁸ No se imputará esta coincidencia a la «recepción del derecho romano», el cual, como Villey y otros lo subrayan con justa razón, por el contrario, ignoraba esta noción. Lo que comienza en el siglo XII es un proceso de centralización del poder, cuya fuerza motriz fue la monarquía, proceso lento que se extendió a lo largo de siete siglos, jalonado por algunas grandes obras teóricas que reflexionaron sobre su sentido, de Bodin a Hobbes, en las cuales hoy leemos las etapas de la elaboración del concepto de la soberanía estatal.⁴⁹ La recepción, la adaptación y la «nacionalización» del derecho romano desempeñaron un papel en esta historia,⁵⁰ pero lo esencial estaba en otra parte: en el debilitamiento, la eliminación o el sometimiento por los poderes territoriales de las diversas potencias, Iglesia, nobleza, *Stände*, comunas urbanas libres, etc., que le disputaban el control del derecho y de la justicia. Hobbes ocupa un lugar excepcional en la reflexión filosófica de esa larga mutación en cuyo transcurso emergieron progresivamente, de manera solidaria, una nueva forma de poder político y una concepción inédita del derecho. En efecto, es el teórico más eminente de la soberanía moderna (que la *República* de Bodin, todavía cargada con concepciones medievales, no hacía sino anunciar) y también el primero en haber deslindado la noción de derecho subjetivo de las amalgamas en las cuales permanecía tomada entre sus predecesores. Por cierto, todavía no utiliza esta expresión. Pero la diferencia que establece entre el derecho, sinónimo de libertad, y la ley, que obliga, anticipa claramente la oposición entre derecho subjetivo y derecho objetivo. En contra de la confusión hasta entonces común entre *jux* y *lex*, derecho y ley, por el contrario él afirma la necesidad de distinguirlos, «porque el derecho consiste en la libertad de hacer o no hacer, mientras que la ley determina y ata a uno de los dos, con lo que la ley y el derecho difieren tanto como la obligación y la libertad, que en una y la misma materia son incompatibles». ⁵¹ Con él, según los términos de Luhmann, el derecho se convierte en «una capacidad de poseer y reivindicar pretensiones», a partir de

él, «los derechos subjetivos reconocidos en la sociedad civil, del mismo modo que la codificación jurídica del Estado, aparecen como variantes de un derecho que se basa él mismo en una reivindicación».⁵² La individualización del poseedor de derechos, de la que dijimos más arriba que es la significación de la referencia de esos derechos a la naturaleza del hombre, constituye del mismo modo una «subjetivación del derecho natural», cuyo iniciador, precisamente, fue Hobbes.⁵³ Y el lazo entre esa «subjetivación» y los presupuestos de la soberanía estatal aparece con claridad en el capítulo del *Leviatán* consagrado a los «sistemas políticos y privados de súbditos» (en inglés: *Of Systemes Subject, Political, and Private*),⁵⁴ donde Hobbes establece que todos los colectivos, temporarios o duraderos, diferentes del Estado, no pueden existir de manera legítima sino mediante la autorización explícita (escrita) o implícita del «poder soberano de la república». En consecuencia de lo cual, el individuo conserva siempre la facultad de dejar de ser solidario de él, ya se trate del caso de la deuda contraída por un colectivo semejante, donde es siempre «legítimo» y también «oportuno» para un miembro la «protesta abierta» contra las decisiones tomadas por tal colectivo, o en general de todo litigio que opone a un miembro singular al conjunto de un «cuerpo político» particular, que corresponde al soberano (al Estado) juzgar, nunca al cuerpo particular mismo.⁵⁵ No se puede significar más claramente que las obligaciones de un individuo para con un colectivo particular siempre son mediatizadas por el Estado, para el cual el único sujeto de derecho es el individuo en cuanto tal, es decir, haciendo abstracción de sus diversas pertenencias comunitarias (familia, profesión, corporaciones de todo tipo, comunidad religiosa, etc.).

Ciertamente, fue necesario esperar las revoluciones de finales del siglo XVIII para ver formular la igualdad natural y jurídica de todos los hombres al principio del derecho y de la organización política. Pero en esto las revoluciones no hicieron más que culminar una transformación del modo de funcionamiento de las sociedades europeas, transformación entablada desde hacía siglos, que, al trastornar las relaciones entre el individuo y los poderes a los cuales está sometido, hicieron del sometido el sujeto moderno. La ambivalencia del término «sujeto» es probablemente el producto de esta historia. Lo que constituye la originalidad del sujeto moderno se dice en Kant en el lenguaje de la autonomía; Niklas Luhmann lo tradujo en el de la «autorreferencia». Algunos no quieren ver en estos conceptos filosóficos más

que una vestimenta especulativa de la referencia a una naturaleza humana que se habría convertido simplemente en naturaleza *racional*. Más que tratar de defender ese fundamento racional último del derecho en el plano filosófico, es posible aclararlo más fácilmente por el sesgo de la historia. Para los historiadores, como para los sociólogos, la originalidad de la autorreferencia del sujeto de derecho puede adquirir un sentido concreto a partir del momento en que se lo aprehende por contraste con las condiciones jurídico-políticas con las que rompe.

Max Weber, que reúne las competencias del historiador y el sociólogo, nos da la clave de esta inteligencia histórica de la autorreferencia en su caracterización, tan famosa como generalmente mal comprendida, del Estado moderno por el monopolio de la violencia legítima. La exposición más conocida de esta «definición» del Estado moderno, la que se encuentra en la conferencia sobre el *Político*, subrayó exageradamente la dimensión de la violencia y de la violencia física, y es esa dimensión la que privilegió el comentario ulterior, a menudo para enjuiciar a un Weber que habría traspuesto en sociología una concepción autoritaria del poder, y de la política en general, ignorando por completo los lazos de la política y de la libertad.⁵⁶ La lectura de diversos pasajes de *Economía y sociedad*, de aquellos en los cuales se encuentra ya la definición del Estado de la conferencia sobre el *Político*,⁵⁷ así como de la *Sociología del derecho*, muy particularmente del capítulo consagrado a los derechos subjetivos,⁵⁸ sin embargo permite una interpretación muy distinta del «monopolio de la violencia legítima». Es notable, *en primer lugar*, que Weber, en el texto de *Economía y sociedad*, hable tanto de «monopolio de la coacción» como del de la «violencia física legítima». Esta variante permite reconocer en su definición del Estado una tesis difundida entre los juristas y los historiadores alemanes de su época, que asume como propia para reciclarla en el marco de su propia empresa, el establecimiento de una suerte de diccionario fundamental de la sociología. Antes que él Rudolph von Ihering, del mismo modo que Rudolph Sohm,⁵⁹ habían evocado el monopolio de la coacción por el Estado. Y era también el caso de Georg Jellinek, jurista y amigo cercano de Weber,⁶⁰ quien, en su *Allgemeine Staatslehre*, resumía el proceso de formación del Estado en estos términos:

El desarrollo del Estado en todas partes es acompañado por un proceso de absorción de la

creación autónoma del derecho; de tal modo que, finalmente, a él solo le corresponde disponer de los medios de coacción jurídica. En la actualidad, toda creación nueva sistemática [...] de derecho es efectuada directamente por el Estado mismo, o bien es transferida o concedida por él.⁶¹

A ejemplo de esos juristas e historiadores del derecho, Weber interpreta la soberanía del Estado moderno en la perspectiva de la historia entrelazada de la organización política y del derecho en Occidente, de manera que el Estado soberano moderno aparece como el producto final de un proceso que vio cierto tipo de comunidad política (consagrada por eso mismo como la comunidad política por excelencia) que monopolizaba el ejercicio de la coacción legítima en detrimento de las «comunidades de derecho» (*Rechtsgemeinschaften*) diversas, potencias feudales, órdenes, Iglesias, ciudades, etc., que antaño aseguraban a sus miembros la garantía de derechos particulares.

En segundo lugar, la lectura del capítulo de la *Sociología del derecho* sobre los derechos subjetivos pone de manifiesto la conexión estrecha que existe entre la soberanía del Estado, así entendida, y una alteración en profundidad de la concepción del derecho. La naturaleza de esta alteración (a la que hace directamente alusión el título de ese capítulo)⁶² se ve un poco oscurecida, tanto por el carácter extremadamente frondoso del capítulo en cuestión, en el cual, como ocurre a menudo, Weber trata de abarcar demasiado a la vez, como por la libertad que se otorga de hablar de «derechos subjetivos» a propósito de sociedades que ignoraban ese concepto. Para comprender en qué consiste esa alteración hay que tener en cuenta otro elemento de la caracterización weberiana del Estado. El Estado moderno, se lee en los «Conceptos sociológicos», es una «empresa política de carácter institucional (*politischer Anstaltsbetrieb*)» que reivindica con éxito «el monopolio de la coacción física legítima».⁶³ La noción de *Anstalt* (traducida en francés por la fórmula bastante poco elocuente de «entreprise de caractère institutionnel» [«empresa de carácter institucional»], abarca dos características ligadas: la codificación de los reglamentos jurídicos y administrativos y la territorialidad. La conferencia sobre el *Político* también recalca que el territorio es un elemento determinante del Estado moderno.⁶⁴ El monopolio estatal de la coacción jurídica, en efecto, se entiende en los límites de un territorio. Pero esos límites, que en primer lugar evocan las fronteras que

separan a los Estados nación unos de otros, también implican que, en el interior de sus fronteras, el Estado, única instancia legitimada para garantizar el derecho, no tiene rivales. En otros términos: que los límites de esa forma particular de poder político que es el Estado sean territoriales significa que no puede haber derechos estatutarios. El Estado monopoliza la coacción jurídica legítima en el movimiento mismo por el cual territorializa el poder. Son los efectos de ese proceso de doble faz sobre la comprensión del fundamento del derecho lo que describe la segunda parte del capítulo que la *Sociología del derecho* consagra a los derechos subjetivos. O sea: el pasaje de un régimen de derechos vinculados a las personas en virtud de una pertenencia comunitaria determinada, a la ley de un poder territorial, ley que vale para todos de manera indiferenciada. «En épocas pretéritas», observa Weber, los derechos de que gozaban los individuos dependían de su pertenencia a «comunidades jurídicas» que descansaban en criterios muy diversos: nacimiento, pertenencias políticas, religiosas, étnicas, comunidad de costumbres, o incluso fraternización voluntaria. Esos derechos eran constitutivos del estatus del individuo, que los transportaba consigo y los reivindicaba en concepto de privilegios: «El individuo lleva consigo esta profesión jurídica. El derecho no es una *lex terrae* [...] sino privilegio de una asociación personal».⁶⁵ El Estado moderno puso fin a esta heterogeneidad de los «derechos particulares», imponiéndose como la única fuente legítima de la ley y subordinando la validez de los «derechos particulares», cuando subsistían, a su autorización: «[...] el instituto estatal casi siempre ha hecho valer y conseguido imponer el principio de que esos derechos particulares solo tienen vigencia en virtud del reconocimiento de los mismos por la autoridad política, y únicamente existen en cuanto esta lo permite».⁶⁶ Debido a esta subordinación que Weber designa recurriendo a la expresión jurídica de «mediatización de los derechos particulares», esos derechos descansan en adelante, en las condiciones del orden político-jurídico estatal, «sobre bases completamente distintas de las que determinaron los viejos privilegios estamentales».⁶⁷ Lo que son estas bases enteramente nuevas surge de una observación donde Weber dice que en la época pasada del pluralismo jurídico, cuando todo derecho aparecía como «“privilegio” de personas o cosas determinadas individualmente», «no es que se desconozca la idea de normas dotadas de vigencia “general”; lo que ocurre es que esa idea no ha podido ser desarrollada».⁶⁸ Precisamente es a la victoria del Estado soberano

sobre el pluralismo jurídico-político de la sociedad medieval, al término de un proceso secular que las revoluciones de finales del siglo XVIII culminaron, a la que se debe el desarrollo y la generalización de esta «idea».

Antes de que el pensamiento se focalice, en la segunda parte del siglo XIX y durante una buena parte del XX, en la oposición entre el carácter formal de la igualdad jurídica y la realidad de las desigualdades socioeconómicas, numerosos son los autores que conservaron la conciencia de la amplitud de la mutación que la erradicación de las diferencias estatutarias y la individualización del sujeto de derecho que es su corolario habían introducido en el orden simbólico de la comprensión del derecho. En la segunda parte del siglo XX, el tema ya no llama la atención de los teóricos de la política. Son los sociólogos los que conservaron la memoria de esa alteración, y los que reflexionaron en las diversas dicotomías a través de las cuales intentaron caracterizar la especificidad de las sociedades occidentales modernas: estatus y contrato, comunidad y sociedad, división mecánica y orgánica del trabajo, etc.⁶⁹ Fue la sociología, mucho más que la teoría o la filosofía política, la que transmitió hasta nosotros, por lo menos en algunos de los representantes de la disciplina, una perspectiva histórica amplia sobre la cuestión de la individualización del sujeto. A este respecto, Luhmann es un digno heredero de Durkheim y de Weber (aunque deje poca constancia de este último) cuando observa que la noción de derechos subjetivos está en el corazón de una semántica nueva cuya característica es la de individualizar, y que él interpreta el desarrollo del lenguaje de los derechos subjetivos como el signo de la sustitución, en la diferenciación en niveles de las sociedades antiguas, de una nueva forma de diferenciación, aquella que califica de «funcional». Lo que constituye en adelante la identidad de un ser humano no es ya el lugar particular que ocupa en un orden cosmo-social objetivo, sino la autorreferencia, que tiene la propiedad paradójica de permitir la inclusión social de un individuo que está desligado de toda pertenencia a colectivos determinados.

La semántica de los derechos subjetivos remite a los sujetos en el sentido de individuos [...]. Solo a partir de mediados del siglo XVII la conceptualidad todavía medieval, por la cual el *subjectum* no significaba nada más que lo que se encuentra en el fundamento, pudo ser modificada. Con el giro cartesiano de la filosofía, el término «sujeto» adopta un sentido nuevo. En adelante significa que el mismo individuo está en el fundamento de la

justificación de sus derechos. Incluso independientemente de este cambio de la terminología Sujeto/Objeto, el interés por las figuras y los modos de argumentación autorreferenciales aumenta en la segunda mitad del siglo XVII. En el caso de los derechos subjetivos [...], ya no se trata ahora de derechos-reflejos de un orden objetivo. Más bien, lo que hace que el derecho sea derecho es transferido a la autorreferencia del sujeto. Los criterios que separan el derecho del no derecho no son ya en adelante las exigencias naturales del orden social, tampoco los *prima regula boni et mali* que pueden encontrarse en la naturaleza del hombre. Por el contrario, deben remitirse a la relación del sujeto consigo mismo y operar su discriminación en función de esa relación. En este sentido, también se puede atribuir a la fundación subjetiva autorreferencial del derecho un carácter absoluto: ya no depende más que de ella misma.⁷⁰

4. Marx, la igualdad jurídica y la democracia

Marx forma parte de los autores que siguieron meditando, en la primera parte del siglo XIX, la significación de esta mutación. El conjunto de su obra, textos publicados en vida y trabajos que permanecieron en el estado de borradores, recuperados y publicados mucho tiempo después de su muerte, ilustra por otra parte el desplazamiento del foco de las problematizaciones de la política y de lo social que se produjo alrededor de mediados del siglo XIX. Porque no caben dudas de que la sustitución que hizo Marx de la dominación por la cuestión económico-social de la explotación, así como su propensión a no ver en el derecho, reducido en cuanto a lo esencial al contrato, más que el artificio jurídico que posibilita, al mismo tiempo que la disimula, la extorsión del sobretrabajo en su forma específicamente capitalista, contribuyeron a hacer olvidar el extraordinario alcance emancipador de la ley de igualdad. La oposición entre el formalismo de la igualdad jurídica y las desigualdades sociales figurará en buen lugar en la argumentación crítica de los herederos de Marx. Solo en sus textos anteriores a 1850 el eco de la gran mutación que constituyó la ruptura con la lógica de las sociedades estatutarias todavía se deja oír. Así, en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Marx dice:

El Estado (*Stand*) tiene de manera general la significación de que la *diferencia*, la *separación* constituyen la *sustancia* del individuo. Su modo de vida, el de su actividad, etc., en vez de convertirlo en un miembro, una función de la sociedad, lo convierten en una *excepción* de esta sociedad; en su privilegio. El hecho de que esta *diferencia* no sea solamente una

diferencia *individual*, sino que se solidifique en cuanto colectivo (*Gemeinwesen*), Estado, corporación, no solamente no suprime su naturaleza exclusiva, sino que es más bien su expresión. En vez de que la función individual sea una función de la sociedad, antes bien hace de la función individual una sociedad para sí. No solo el *Estado* (*Stand*) descansa en la *separación* de la sociedad como ley dominante, sino que separa al hombre de su esencia universal, lo convierte en un animal que coincide inmediatamente con su determinidad. La Edad Media es la historia animal de la sociedad, su zoología.⁷¹

Por lo tanto, Marx puede reconocer que lo que constituye la particularidad de la sociedad burguesa es «el principio consumado del individualismo».⁷² Sin embargo, esta caracterización bajo su pluma es extremadamente equívoca, ya que mezcla lo positivo y lo negativo. En la medida en que la individualización significa que el hombre no coincide ya con su «determinidad» estatutaria, pone fin a la historia animal de la humanidad. Pero a partir de esa época, esta interpretación del individualismo moderno está gravada por la crítica de la atomización de la sociedad civil,⁷³ que es el eje central de la lectura que hace tanto de la *Filosofía del derecho* de Hegel cuanto de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano en ese mismo texto como, el mismo año, en *Sobre la cuestión judía*. Ese sesgo de lectura lo induce a identificar la abolición del yugo político de las relaciones de dominación del Antiguo Régimen con la supresión de los lazos «que retenían encadenado el espíritu egoísta de la sociedad burguesa».⁷⁴ Marx tiene total conciencia de que la individualización del sujeto es el producto del Estado moderno, en la medida en que la formación de este trajo aparejado un desenredo de la política y de la sociedad. Una vez más en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, observa:

La abstracción del *Estado político* es un producto moderno. En la Edad Media había siervos, señoríos, gremios, universidades, etc.; es decir que en la Edad Media propiedad, comercio, sociedades, hombre son directamente *políticos*; el contenido material del Estado lo pone su forma; todo el ámbito privado tiene carácter político, es un ámbito político, la política caracteriza también el ámbito privado.⁷⁵

Sin embargo, porque él reduce el sentido de la individualización a la privatización de la existencia, ya le resulta imposible, mucho antes de que haya elaborado la teoría de la explotación, conceder atención a la significación revolucionaria de la igualdad jurídica. Al punto de que puede

ver en la ausencia de diferenciación de lo político y de lo social en las sociedades de la Edad Media una forma de democracia, aunque fuese una «democracia sin libertad».⁷⁶

Por paradójica y sin duda deliberadamente provocadora que sea esta expresión, vale la pena consagrarle un tiempo. En efecto, es posible multiplicar las citas de Marx que atestiguan que realmente veía virtudes en el individualismo. El caso es que su concepto, por otra parte incoativo, de la democracia es profundamente a-jurídico. Me parece que esto merece ser meditado por los teóricos contemporáneos de una democracia radical que machacan la famosa fórmula, sacada del mismo texto, según la cual la democracia es «el enigma descifrado de todas las Constituciones».⁷⁷ Porque, a falta de aclarar lo que Marx entendía por democracia, la repetición de esa fórmula es meramente mágica. La manera en que Marx califica la sociedad medieval da precisamente algunas claves por lo que respecta a su concepto de la democracia. Si la Edad Media es la «zoología» de la humanidad, es porque la realidad del individuo está allí totalmente determinada por su estatus (en el lenguaje de Hegel al hablar del animal: coincide con su determinidad). No obstante, si es «democrática», es porque los campos de lo político y de lo social aún no están en ella distinguidos. Pero ambas características, por supuesto, están estrechamente ligadas: en efecto, corresponde a la lógica de las sociedades con diferenciación estatutaria que el ser del individuo esté determinado por el lugar que ocupa en un orden cosmo-social que ignora las diferenciaciones funcionales de la modernidad. Sin embargo, aquello con lo que sueña Marx en este texto, lo que probablemente siguió siendo hasta el fin de su vida la dimensión utópica de la idea que se hacía del comunismo venidero, es con disociar esos dos aspectos indisociables de la sociedad medieval, con una sociedad que reabsorbiera las diferenciaciones funcionales sin restaurar las jerarquías, sin que el individuo se encuentre imperativamente asignado a un lugar particular en la economía general del funcionamiento social. Por cierto, no es posible reprocharle a Marx el hecho de haber desconocido totalmente la significación de la igualdad jurídica. Él la celebra indirectamente al interpretar como un progreso la transformación de los estados políticos de la Edad Media en estados simplemente sociales, en otros términos la autonomización de lo político, que posibilitó concebir «la esencia universal» del hombre.⁷⁸ La abstracción política de lo universal aparece como un momento necesario para la afirmación de lo universal, es decir, de la

representación de algo así como un interés general. Pero en la medida en que Marx, a través de la crítica de las «mediaciones» hegelianas, también enjuicia la separación entre sociedad civil y Estado, deja abierta la cuestión de saber si la representación de lo universal, la idea misma del interés público, puede sobrevivir a la eliminación de la abstracción política. O incluso, lo que probablemente equivale a lo mismo, no se pregunta si la igualdad jurídica no está ligada de manera esencial a la diferenciación funcional característica de las sociedades modernas.

Habrà sido necesario que el siglo pasado tenga la experiencia de las sociedades totalitarias para que el pensamiento político vuelva a descubrir, tardíamente, las virtualidades democráticas de la igualdad jurídica. Tardíamente, decía. Porque no es del lado del pensamiento liberal tradicional, que, desde el siglo XIX, jugó el liberalismo contra la democracia y creyó defender un estricto legalismo contra las amenazas de la subversión social, de donde se podía esperar ese redescubrimiento. Se lo ve aparecer más bien entre críticos de izquierda de la sociedad soviética, como Claude Lefort en Francia.⁷⁹ A comienzos de los años ochenta este propuso una lectura extremadamente perspicaz de los textos de Marx que acabamos de evocar. Allí Lefort estigmatizaba el desconocimiento de la dimensión de la ley, y más generalmente de las instituciones. Este desconocimiento, según él, equivalía a un rechazo de lo político motivado por el ideal, formulado por Marx en el vocabulario feuerbachiano del ser genérico, de una sociedad que no conocería ni poder ni derecho. Lo que me parece particularmente interesante en este texto de Lefort es que él explica la borradura de la dimensión de la ley en esos escritos de juventud de Marx por la estrechez de su perspectiva histórica, a pesar de sus referencias alusivas a la Edad Media. Marx, observa Lefort, omitió analizar el lazo de filiación entre el Estado burgués y el Estado monárquico, el cual, largo tiempo antes de la Revolución, «se afirmó [...] destruyendo tanto la organización como el espíritu del feudalismo». A falta de ese análisis, él ignoró el hecho de que, «lejos de que el Estado resulte de la emancipación de la sociedad burguesa, surgiendo desde el mundo feudal, fue mucho más la formación de reinos territoriales, unificados por el juramento de fidelidad común de los súbditos al monarca y poco a poco nivelados por el poder estatal, lo que creó las condiciones para la expansión de la burguesía». La institución de los derechos del hombre por las declaraciones de las revoluciones marca tal vez una mutación de lo político, pero esta se

opera «en las fronteras singulares de una historia que es la del Estado de derecho».⁸⁰

El Estado monárquico era ya un Estado de derecho, no en la acepción actual de la expresión, sino en ese sentido de que, al poner fin a la pluralidad de los poderes característicos de la sociedad feudal, la monarquía territorial había creado las condiciones de una unificación del derecho permitiendo su autonomización. Aunque la relación entre la centralización del poder y la autonomización del derecho requiere análisis más precisos que los bosquejados por Lefort (o por mí misma aquí), este sin embargo toca el punto decisivo al afirmar que la verdadera innovación de la «revolución política», entendamos por eso: de las revoluciones de finales del siglo XVIII, no fue la disociación de la instancia del poder y de la del derecho, que ya estaba por lo menos entablada en el Estado monárquico, sino «un fenómeno de desincorporación del poder y de desincorporación del derecho».⁸¹ Esta no integración del poder y del derecho, añadiré glosando a Lefort, por supuesto no significaba la abolición del poder, ni siquiera su debilitamiento. Más bien constituía una nueva etapa en el proceso de su racionalización, iniciado por la centralización monárquica. El hecho es que la Revolución francesa se dedicó a destruir *a la vez* el absolutismo del poder real y lo que quedaba de privilegios, es decir (en el lenguaje de Weber), de «derechos particulares» en los últimos años del Antiguo Régimen.⁸² Pero lejos de cuestionar la centralización del poder jurídico-político, por el contrario lo ratificó, sobre todo a partir de la mistificación de la unidad de la nación. La afirmación conjunta de los derechos del hombre y de la unidad del cuerpo de la nación, donde algunos perciben una tensión, incluso una ambigüedad fundamental de la Revolución francesa, da un claro testimonio más bien de que la figura del individuo sujeto de derechos, que necesariamente debía aparecer en el momento como una ruptura respecto de los últimos privilegios, era el resultado último, aunque no haya sido su objetivo, de la territorialización del poder político.

«No integración del poder»: uno de los objetivos principales de las constituciones de la época revolucionaria, en efecto, fue impedir la apropiación del poder por individuos o grupos de individuos particulares. En el punto de mira se encontraban tanto las apropiaciones de antaño por la aristocracia nobiliaria, o por dinastías de monarcas hereditarios, como toda forma inédita que pudiera constituirse sobre la diferencia entre dominantes y

dominados, considerada como irreductible incluso cuando era transcrita una vez más en los términos de la representación. Ya para Rousseau, la propensión del gobierno de acaparar la soberanía era el germen de una degeneración tan inevitable como la vejez y la muerte para el cuerpo humano.⁸³ A falta de poder volverla imposible, a su juicio era importante prevenirla haciendo depositarios del poder público a simples oficiales del pueblo, designados y en todo momento destituibles por este.⁸⁴ El peligro de la transformación de la elite política en una nueva aristocracia estuvo también, como se sabe, en el corazón de la reflexión sobre la naturaleza del régimen representativo, tanto en Francia como en EE UU. El procedimiento electivo, y por consiguiente el derecho de voto, fueron como primera medida concebidos como un medio de prevenir la apropiación del poder, y no como una participación en la formación de la ley, es decir, en la formulación de la voluntad general.⁸⁵

Para volver a Marx, es notable que, comentando los apartados que Hegel consagra a la *idealidad* de la soberanía, haya pasado por alto precisamente ese aspecto determinante de la revolución política del siglo XVIII, y que no haya percibido al mismo tiempo que, desde este punto de vista, esa revolución no hacía más que llevar a su término una transformación del modo de ejercicio del poder político preparada por la centralización monárquica. Obsesionado por la oposición entre soberanía del pueblo y soberanía del monarca, se concedió la facilidad de ridiculizar, con toda la elocuencia que constituye el encanto de su escritura, la justificación que hace Hegel de la monarquía hereditaria. A propósito del § 280 de la *Filosofía del derecho* (FD), en el cual Hegel infiere, del hecho de que la decisión política siempre en última instancia es producto de individuos, y la decisión última la de un único individuo (tampoco las repúblicas modernas pueden abstenerse de un jefe de Estado o de gobierno), la racionalidad de la monarquía hereditaria, ironiza:

Hegel cree haber demostrado que la subjetividad del Estado, la soberanía, el monarca es «esencial» en cuanto es «este individuo, abstraído de todo otro contenido, destinado directa y naturalmente, por *nacimiento* natural, a la dignidad de monarca». [...] El nacimiento determinaría la calidad del monarca, lo mismo que determina la calidad del ganado. Hegel ha demostrado que el monarca tiene que nacer —de lo que nadie duda—; pero no ha demostrado que el nacimiento haga al monarca.⁸⁶

Si bien se puede conceder a Marx que el argumento de Hegel presenta aquí

un punto débil, es más difícil seguirlo en cambio en su comentario de los § 277 y 278 de la *Filosofía del derecho*. En efecto, es en estos apartados donde Hegel pone de manifiesto la especificidad del poder político moderno: «Los asuntos y poderes del Estado no pueden [...] ser una *propiedad privada*» (FD, § 277), y esa apropiación prohibida, que viene a añadirse a la interdependencia de los diferentes poderes a través de los cuales se ejerce, sin dividirse, el poder del Estado (legislativo, ejecutivo, judicial, administrativo), constituye lo que Hegel llama el idealismo del Estado (FD, § 278). Obsesionado por el ideal de una coincidencia inmediata de lo social y de lo político en el individuo, Marx se equivoca aquí acerca de la significación de lo «privado». Allí donde Hegel nos dice que las diversas expresiones del poder político no pueden ser *apropiadas*, Marx comprende que quienes ejercen esos poderes no lo hacen en concepto de sus cualidades privadas, vale decir, individuales y naturales (incluso físicas, como dice Marx), sino de sus cualidades sociales, argumento en el que le es fácil denunciar una tautología.⁸⁷

La *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, que quedó en el estado de borrador y fue descubierta y publicada en 1927, a menudo inspiró a los críticos de izquierda del marxismo ortodoxo de la socialdemocracia y de los partidos y Estados comunistas. Este texto, tan seductor como enigmático, realmente da algunas claves en lo referente a ciertas posiciones fundamentales de Marx que no serán afectadas por el desplazamiento de sus intereses teóricos hacia el fundamento económico de las estructuras sociopolíticas de las sociedades modernas, ante todo una desconfianza respecto de las «mediaciones» que no pueden sino fracasar en reconciliar lo que primero se separó (en este caso, lo político y lo social). Sin embargo, tratándose de la comprensión de la *Filosofía del derecho* de Hegel, no puede ser de una gran utilidad en la medida en que descansa en un gigantesco malentendido. Ciertamente, se pueden identificar residuos anacrónicos en este texto de Hegel, como la idea de una organización corporativista de la sociedad y de su representación política, o incluso, acabamos de verlo, la justificación supuestamente lógico-especulativa de la monarquía hereditaria. A pesar de eso, es realmente el Estado moderno, tal como resulta de la doble racionalización monárquica, luego revolucionaria, lo que nos presenta Hegel, en el conjunto de sus momentos distintos y sin embargo unidos que son el derecho abstracto (que descansa en la igualdad de las personas), la sociedad civil, ya trabajada por la emergencia de las divisiones de clases, y la

organización del poder público en funciones impersonales. La noción del «idealismo de la soberanía», en cuyo nombre Hegel denuncia el carácter confuso de lo que se designa con la expresión de soberanía del pueblo, puede parecer misteriosa a un lector de hoy. Todavía está oscurecida por el hecho de que con ella Hegel pretende justificar la monarquía hereditaria. Su objetivo principal, sin embargo, está claro: se trata de hacer valer la unidad del Estado contra todos los poderes particulares, ya sean el del monarca, el del pueblo (entendido como la plebe) o el de cualquier otra parte del cuerpo social. Semejante unidad descansa en la universalidad del fundamento del derecho, que es la personalidad, capacidad reconocida a todos por igual, independientemente de toda diferencia estatutaria.

Esta concepción del Estado y de sus relaciones con los grupos particulares de la sociedad, inspirada a Hegel por la reflexión sobre los ejemplos de la Inglaterra y la Francia revolucionaria y napoleónica, estaba adelantada respecto de la realidad de las condiciones que eran las de la Prusia de los años veinte. Lo que Hegel no podía anticipar era que la igualdad jurídica, transcrita en el lenguaje de los derechos del hombre y el ciudadano, abría una brecha que iba a aprovechar el movimiento de democratización de los regímenes constitucionales. Él era muy consciente de que las estructuras socioeconómicas modernas producen la pobreza al mismo tiempo que la riqueza y que ellas eran responsables del engendramiento de la plebe. Pero no veía en esta plebe más que su angustia y las incapacidades (en la cultura, en el civismo, etc.) que de ella resultaban. La organización sindical y política de los trabajadores sin propiedad aún no había llegado. El hecho de que los pobres, gracias a esa organización, pudieran constituirse en sujetos políticos y, apoyándose en el principio de la igualdad jurídica, conquistar nuevos derechos, todavía no era imaginable. El derecho de la persona se reducía para Hegel al derecho de propiedad, propiedad de «cosas» (que sin embargo incluía los talentos y las capacidades, lo que Hegel llama la «propiedad interior»). Sobre este punto Marx no se equivocaba.⁸⁸ La lista de los derechos más puntuales que de ahí se desprenden —derecho de usar la cosa, enajenarla, contratar, entablar una demanda en la justicia en caso de denegación de derechos— estaba cerrada. Que yo sepa, Hegel no señaló explícitamente el carácter indeterminado de los derechos del hombre, que es un *topos* frecuente de la crítica conservadora de la Revolución francesa. Para él, la cuestión de los derechos del hombre estaba arreglada con la oposición

entre el derecho comprendido en «un modo natural inmediato» y el derecho tal y como es determinado por el concepto.⁸⁹ A su juicio le corresponde al pensamiento racional del mundo, la filosofía, fijar esos derechos a partir del concepto de libertad. Esto implica que no pueden ser indeterminados. Sin embargo, es en su indeterminación donde radicaba su potencial dinámico. A diferencia de los derechos estatutarios de las sociedades de antaño, los derechos del individuo-sujeto no son inmutables. Aunque se hayan presentado como «naturales» —vimos que esa naturalidad no significaba en verdad otra cosa que su individualización—, son realmente una forma vacía cuyo contenido se especificó y enriqueció en el movimiento de la historia. O, para decirlo todavía con Claude Lefort, son un «fundamento que [...] carece de rostro», «exceden [...] a toda formulación producida»: lo que significa que su formulación contiene la exigencia de su reformulación, o que los derechos adquiridos son necesariamente llamados a sostener «derechos nuevos».⁹⁰ Por razones diferentes, ni Marx ni Hegel percibieron que la representación del individuo como sujeto de derechos podía ser el punto de anclaje de un proceso de democratización de los regímenes constitucionales, un proceso que, sin embargo, iba a alterar profundamente el concepto tradicional de la democracia.

¹ La Declaración de 1789 es más sucinta en este punto. Se limita a afirmar en su artículo 6 la igualdad de la ley para todos, «sea para castigar o para premiar», y la elegibilidad de todos «para cualquier dignidad, cargo o empleo públicos, según sus capacidades y sin otra distinción que la de sus virtudes y aptitudes».

² Como una de las primeras apariciones, en la forma de «derecho en el sentido subjetivo», Olivier Jouanjan cita los *Ausführliche Erläuterungen der Pandekten nach Hellfeld* (Erlangen, Palm, 1790) de Christian Friedrich Glück (1755-1831). Véase Jouanjan, 2009, p. 43.

³ Luhmann, 1981.

⁴ Tuck, 1979.

⁵ Duguit, 2003, p. 140.

⁶ Kelsen, 1962, pp. 175-176 [trad. cast. cit.: 1982, pp. 142-143].

⁷ Véase Villey, 1983, 2003.

⁸ *Id.*, 1983, p. 153.

⁹ Villey, 1983, p. 96.

¹⁰ Descombes, 2004, parte iv.

¹¹ Véase Binoche, 2009.

¹² Hegel, *Enciclopedia*, § 502 A (1999 a, p. 532). En cuanto a la reelaboración de la noción por Hegel, véase Kervégan, 2007, pp. 85-110.

[13](#) El subtítulo de la edición en español dice «Derecho natural y ciencia política». (N. del T.)

[14](#) Para evitar la ambigüedad señalada, Hegel, por supuesto, habría preferido otra designación. Véase Kervégan, 2007, p. 92.

[15](#) Hegel, FD, § 40 (1999 b, pp. 122-123): «En lo que se refiere al llamado derecho personal del derecho romano, el hombre es una persona solo si se le considera con un cierto *status* [...]; en él incluso la personalidad misma, opuesta a la esclavitud, es pues solo un *estado*, una *condición*. [...] El derecho personal romano no es por consiguiente el derecho de la persona como tal, sino a lo sumo de la persona *particular*».

[16](#) *Ibid.*, § 36 (1999 b, p. 120).

[17](#) Esto es, *La metafísica de las costumbres*, primera parte: *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*. (N. del T.)

[18](#) Por el comentario exegético francés, por lo menos. Hoy se dispone en lengua alemana de los notables trabajos de Wolfgang Kersting (Kersting, 2004).

[19](#) Kant, *Doctrina del derecho* [en adelante: DD], § 44 (1994, p. 127 [trad. cast. cit.: 2008, p. 141]).

[20](#) *Id.*, DD, Introducción, § I (1994, p. 19 [trad. cast. cit.: 2008, p. 42]).

[21](#) Goyard-Fabre, 1975.

[22](#) *Ibid.*, p. 125.

[23](#) Véase Kant, 1994, p. 381, nota 29.

[24](#) *Id.*, DD, § 44 (1994, p. 127 [trad. cast. cit.: 2008, pp. 141-142]).

[25](#) *Ibid.*, § 8 (1994, p. 49 [trad. cast. cit.: 2008, p. 70]).

[26](#) *Ibid.*, § 41 (1994, p. 120 [2008, p. 135]).

[27](#) Véase Hobbes, *Leviatán*, cap. XXIV, «Sobre la nutrición y procreación de una república», 1980, p. 332: «La distribución de los materiales de este alimento es la constitución de mío, tuyo y suyo, de la propiedad en una palabra, y pertenece en todo tipo de repúblicas al poder soberano». Y en p. 333: «De ello puede inferirse que la propiedad que un súbdito tiene de sus tierras se basa sobre un derecho a excluir de su uso a todos los demás súbditos, pero no excluir a su soberano, sea este una asamblea o un monarca».

[28](#) Kant, 2013 d, pp. 243-244.

[29](#) Kant, 2013 d, p. 243.

[30](#) Kelsen, 1928.

[31](#) *Ibid.*, pp. 140-143.

[32](#) Kant, DD, § 45 (1994, p. 128 [trad. cast. cit.: 2008, p. 142]).

[33](#) Sobre el estatus del poder en el pensamiento de Kelsen, véase Norberto Bobbio, «Kelsen et le problème du pouvoir», en Bobbio, 1998, pp. 237-254.

[34](#) Kelsen, 1962, p. 171 [1982, p. 139].

[35](#) Véase *ibid.*, cap. XXIX, pp. 170-194 [1982, pp. 138-157]. Véase también el artículo de Norberto Bobbio ya citado (*supra*, nota 33).

[36](#) Kant, 1994, p. 50 [trad. cast. cit.: 2008, p. 70].

[37](#) Sobre el sentido de ese «derecho innato», véase *infra*, IV.2.

[38](#) Kant, DD, § 44 (1994, p. 127 [trad. cast. cit.: 2008, p. 141]).

[39](#) Kant, DD, § 7 (1994, p. 45 [trad. cast. cit.: 2008, p. 66]): «La expresión “exterior” no

significa la existencia en *otro lugar* distinto a aquel en que estoy, ni una decisión de mi voluntad ni la aceptación en otro tiempo distinto al de la oferta, sino solo un objeto *diferente* de mí».

[40](#) *Ibid.*, § 5 (1994, p. 40 [trad. cast. cit.: 2008, p. 61]).

[41](#) Kelsen, 1962, pp. 229-230 [1982, p. 183], trad. modificada.

[42](#) Rosanvallon, 1992, p. 140 [trad. cast. cit.: 1999, p. 101].

[43](#) Bodin, *La République*, I, 8 (1993, p. 119 [trad. cast. cit.: 1997, p. 106]).

[44](#) Luhmann, 1989 *a*, p. 79.

[45](#) Hegel, *FD*, § 209, Observación (1999 *b*, p. 327). Se trata de una alusión implícita a Pablo, Carta a los colosenses, 3,11: «no hay ya griego ni judío; circuncisión ni incircuncisión; bárbaro, escita, esclavo, libre; sino que Cristo es todo en todos». Véase también la Carta a los gálatas, 2,28.

[46](#) Aludo aquí a la distinción que hace Weber entre una relación social «abierta», en la cual la participación en la acción social recíproca que constituye esta relación no le es prohibida a nadie que esté en condiciones de participar (es decir, que posea las competencias requeridas) y tenga el deseo de hacerlo, y una relación social «cerrada», cuyo contenido mismo o cuyos reglamentos excluyen y limitan por el contrario esa participación, o la someten a condiciones estrechamente restrictivas. Véase Weber, 1976, pp. 23-24 [2002, pp. 35-36].

[47](#) Véase Tuck, 1979.

[48](#) Sobre la historia secular de la formación del Estado moderno, véase Reinhard, 1999.

[49](#) Sobre esta historia, y particularmente sobre Bodin, véase Quaritsch, 1986.

[50](#) Véase Reinhard, 1999, pp. 285-290. Reinhard, que recuerda el redescubrimiento y la elaboración de la compilación justiniana por la Escuela de Bolonia en el siglo XII, observa sin embargo que ese trabajo siguió siendo durante largo tiempo un objeto de interés meramente académico. La nueva cultura jurídica que se desarrolla en el siglo XII, a su juicio, debe más al derecho canónico, a su vez impregnado por la tradición jurídica romana, que al trabajo de los juristas de Bolonia. La «recepción del derecho romano», dice, no es fácil de datar ni de definir. Más bien se trata de un proceso extremadamente difuso (p. 287). En lo referente a la «nacionalización» del derecho romano, él evoca (p. 301) la existencia desde el siglo XVII de un derecho romano-alemán, romano-sueco, romano-holandés.

[51](#) Hobbes, *Leviatán*, cap. XIV (1980, p. 228).

[52](#) Luhmann, 1981, p. 59.

[53](#) Véase *ibid.*, p. 60.

[54](#) Hobbes, *Leviatán*, cap. XXII (1980, pp. 311-325). Agradezco a Étienne Balibar haberme llamado la atención sobre ese capítulo, y haberme señalado en la misma ocasión la obra de David Runciman, *Pluralism and the Personality of the State* (1997), que estudia la manera en que fue tratada en la posteridad de Hobbes la personalidad de las agrupaciones subordinadas al Estado.

[55](#) Hobbes, 1980, pp. 312 y 315.

[56](#) Ejemplar para esta lectura, Arendt, 1970, pp. 36 s.

[57](#) Weber, 1976, pp. 29-30 [2002, pp. 43-44]. Se trata del apartado 17 de los «conceptos sociológicos fundamentales».

[58](#) Weber, 1986, pp. 44-115 [2001, pp. 53-133].

[59](#) Rudolph Ihering (1818-1892), profesor de derecho en Gotinga. Su obra más conocida es *Der Zweck im Recht* (2 volúmenes, 1877-1883). Rudolph Sohm (1841-1917), profesor de historia del derecho en Leipzig, especialista en derecho canónico. Fue con él con quien Weber dice haber encontrado el concepto de poder carismático. Para referencias más precisas en lo referente a los textos de estos dos autores sobre el monopolio de la coacción, véase Anter, 2001, p. 125, notas 7, 8 y 9.

[60](#) Georg Jellinek (1815-1911) fue nombrado en 1891 profesor ordinario (titular) de Derecho público, Derecho internacional público y de Ciencias políticas en la Universidad de Heidelberg. Fue en Heidelberg donde se estableció, entre Jellinek y Max Weber, a su vez nombrado en una cátedra de Economía y finanzas en esa misma universidad, en 1896, una relación a la vez intelectual y personal. Sobre la dimensión teórica de las relaciones entre Weber y Jellinek, véase Anter, 2000, y Breuer, 1999. Sobre la teoría de los derechos subjetivos públicos en Jellinek, véase Jouanjan 2005 *a* y 2005 *b*.

[61](#) Jellinek, 1976, p. 124. Evoqué esta historia preweberiana del concepto de monopolio de la coacción jurídica en un artículo consagrado exclusivamente a este tema (Colliot-Thélène, 2005). Anter (1996 y 2001) la despliega todavía con más precisión.

[62](#) En alemán: «Die Formen der Begründung subjektiver Rechte». Cuando se lee el capítulo, me parece que hay que entender el término *Begründung* no solamente en el sentido de fundación («creación» en la traducción francesa de Jacques Grosclaude), sino también en el de justificación.

[63](#) Weber, 1971, p. 57 [2002, pp. 43-44].

[64](#) La caracterización completa del Estado moderno en la conferencia sobre el político es formulada como sigue: «Hoy [...] tendremos que decir que Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el territorio es el elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima» (Weber, 1979, p. 83).

[65](#) Weber, 1986, p. 77 [trad. cast. cit.: 2001, pp. 87, 88 y 90].

[66](#) *Ibid.*, p. 75 [trad. cast. cit., 2001, pp. 87-88].

[67](#) *Ibid.*, p. 79 [trad. cast. cit.: 2001, p. 91].

[68](#) *Ibid.* [trad. cast. cit.: 2001, p. 91].

[69](#) En ese orden, esas distinciones son las que hicieron Henry Sumner Maine, Ferdinand Tönnies y Émile Durkheim.

[70](#) Luhmann, 1981, pp. 80-81.

[71](#) La traducción es mía, a partir de la *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, Marx, 1983, p. 285 [2010, pp. 160-161].

[72](#) *Ibid.* [trad. cast. cit.: 2010, p. 160].

[73](#) Una crítica que ya se encontraba en Hegel.

[74](#) Marx, 1983, p. 369. [Para la trad. cast., véase 2015 *b*].

[75](#) Marx, 1983, p. 233 [trad. cast. cit.: 2010, p. 102].

[76](#) *Ibid.* [trad. cast. cit.: 2010, p. 102].

[77](#) *Ibid.*, p. 231 [trad. cast. cit.: 2010, p. 99]. Véase, por ejemplo, Negri, 1997, p. 44.

[78](#) Marx, 1983, pp. 283-285.

[79](#) Véase Lefort, «Droits de l'homme et politique», en Lefort, 1981, pp. 45-83.

[80](#) Todas estas citas pueden consultarse en Lefort, 1981, p. 63 [1990, p. 22].

[81](#) *Ibid.*, p. 64 [1990, pp. 22-23].

[82](#) Véase Balibar, 2017, p. 97.

[83](#) Véase Rousseau, *El contrato social*, III, 10.

[84](#) *Ibid.*, III, 18.

[85](#) Véase Rosanvallon, 1998, pp. 56-57. Volveremos más adelante, para criticarla, sobre la confusión que se estableció más tarde entre derecho de voto y expresión de la soberanía del pueblo, comprendida como autolegislación.

[86](#) Marx, 1983, pp. 234-235 [trad. cast. cit.: 2010, p. 103].

[87](#) Véase Marx, 1983, p. 222 [trad. cast. cit.: 2010, p. 89]: «Las actividades e instancias del Estado dependen de sus individuos (solo a través de ellos obra el Estado); pero no del individuo como realidad *física* sino *estatal*, en su *condición política*. Por eso es ridículo que Hegel las presente en una “*vinculación extrínseca y accidental* a la personalidad particular como tal”. Esa vinculación es por el contrario *sustancial*, se basa en una cualidad esencial del individuo». La continuación del texto aclara que esa cualidad esencial es la cualidad social del hombre.

[88](#) Véase Marx, 1983, pp. 303 ss.

[89](#) Véase *supra*, p. 46.

[90](#) Lefort, 1981, pp. 66-67 [trad. cast. cit.: 1990, pp. 24-25].

II. La democracia

Las condiciones que rigen el gobierno en las organizaciones formadas por masas son radicalmente distintas de las que rigen el gobierno de las asociaciones basadas en la relación personal o de vecindad. Cuando se trata de un gobierno de masas, el concepto de la «democracia» altera de tal forma su sentido sociológico, que sería absurdo buscar la misma realidad bajo aquel mismo nombre común.

(Weber, 1976, p. 548 [trad. cast. cit.: 2002, p. 704])

1. Algunos elementos sobre la historia moderna del término democracia

Antes de interrogarnos sobre el sentido actual del término democracia, no es inútil una evocación rápida de las fortunas y los infortunios del término en el siglo XVIII. En un artículo publicado en 1953, R. R. Palmer comprobaba que «democracia» se había convertido en un «símbolo general de valores políticos y personales ampliamente compartidos».¹ Más simplemente, puede decirse que el término hoy es el nombre del régimen político conveniente, el que las sociedades occidentales se jactan de poseer y el que se esfuerzan por difundir por la fuerza del ejemplo, cuando no mediante la intervención militar, al conjunto de los pueblos del mundo. Estos regímenes políticos hacen remontar sus orígenes a las revoluciones de finales del siglo XVIII, privilegiando según los casos la variante francesa o la estadounidense. En consecuencia, siempre es curioso comprobar, aunque la cosa sea bien conocida por los historiadores del pensamiento político, que en los años decisivos de estas dos revoluciones el término democracia era raramente utilizado, hasta explícitamente impugnado (entre aquellos que no eran hostiles al movimiento revolucionario) en beneficio del de república. Otra cosa ocurría entre los adversarios de la Revolución, que ciertamente hablaban de democracia, pero para ofrecerla al desprecio de sus lectores. El caso más famoso es el de Edmund Burke, que en 1790 observaba que «una perfecta democracia es la cosa más desvergonzada del mundo».² En el espacio

germánico, Wieland daba cuenta de él al denunciar la «locura democrática» de los revolucionarios franceses, que propagaban un «evangelio político de la democracia», el que no podía sino desembocar en una «kakistocracia» de la «nobleza populachera».³

Nos apoyamos aquí en el texto de R. R. Palmer citado más arriba, que se limita al decenio 1789-1799, sobre el estudio más amplio de Hans Maier (1971), así como sobre el artículo «Demokratie» de los *Geschichtliche Grundbegriffe*.⁴ Hasta la víspera de las revoluciones políticas de finales del siglo XVIII, que contribuyeron en gran medida a forjar tanto las instituciones como la semántica política de los dos siglos siguientes, el término democracia se encuentra esencialmente en la literatura erudita, aquella de las filosofías y teorías políticas que reconducen la tripartición aristotélica de los tipos de gobierno, distinguidos según el número de los que ejercen el poder: uno, varios o todos. El escepticismo en cuanto a la posibilidad de la democracia «pura» es un lugar común de esta literatura. No obstante, a partir de los años de 1730 vemos aparecer un uso más concreto del término, que se generaliza en la época de la Ilustración, para designar regímenes pasados (Atenas, Esparta, la República romana), pero también contemporáneos, ante todo las pequeñas repúblicas de Suiza y de Holanda, o incluso algunas ciudades libres de Alemania. Una de las primeras apariciones de este uso se encuentra en *Charlas de sobremesa* de Lutero, que cita a Suiza y al país de Dithmarschen como ejemplos de democracias.⁵ Si se considera la importancia que la Revolución francesa adquirió en el imaginario democrático de los siglos XIX y XX, la rareza del término en los textos que consignan los debates constitucionales de los años 1789 a 1793 en Francia es totalmente sorprendente. Palmer observa en particular que el término está ausente en los debates sobre el sufragio universal en 1790.⁶ Sin embargo, merecen señalarse algunas excepciones notables que indican una inflexión del significado del término donde se anuncia el nuevo uso que se va a hacer de él en el siglo siguiente. La primera excepción es anterior a la Revolución. Se trata de las *Considérations sur le Gouvernement de la France* del marqués d'Argenson, publicadas en 1764 pero que ya circulaban en forma manuscrita desde 1730. D'Argenson comprueba un progreso de la democracia en Francia, y lo imputa a la lucha que los reyes llevaron a cabo contra los privilegios de la aristocracia nobiliaria. La aristocracia es el enemigo, y no la monarquía, que, por el contrario, es compatible con la democracia. Esa compatibilidad,

difícilmente pensable en el marco de la tipología tradicional de las formas de gobierno,⁷ señala un desplazamiento del registro en el cual es empleado el término: no ya para designar instituciones políticas de una forma específica, sino para caracterizar una lógica social. Bajo el término «democracia», D'Argenson piensa «igualdad», y no autogobierno. Tanto Palmer como Maier, sin embargo, subrayan que ese uso, que anuncia Tocqueville, sigue siendo un caso aislado en la lengua y las representaciones del siglo XVIII. La posibilidad de una «democracia real», sin embargo, fue evocada en los primeros meses de la Revolución francesa, sobre todo por el barón von Wimpfen, que abogó por el recurso a esta expresión durante los debates constitucionales de 1789. Aunque esta proposición no haya sido conservada, llamó la atención de Mirabeau, que recalcó en esa ocasión la convergencia de los intereses del príncipe y de aquellos del pueblo, en la medida en que uno y otro no pueden sino desear que la aristocracia sea despojada de sus privilegios.⁸

La segunda excepción es el discurso, frecuentemente citado, que Robespierre pronunció en la Convención el 5 de febrero de 1794. Según el informe minucioso de R. R. Palmer, el término «democracia» aparece once veces en una secuencia de setecientas palabras, o sea, cinco minutos del discurso oral. Robespierre no se apropia del término sino para convertirlo en un sinónimo del de república, lo que sin duda excluye la posibilidad de una monarquía o una aristocracia democrática, pero también implica una crítica del ideal de la democracia directa. La democracia, subraya, no es un Estado en el cual el pueblo, continuamente reunido, dirige él mismo los asuntos públicos, sino un Estado donde el pueblo, como soberano, guiado por leyes que son su obra, hace por sí mismo todo cuanto puede hacer, y para el resto se remite a delegados. La palabra clave de este discurso tampoco es el autogobierno, sino la igualdad y la plenitud de los derechos civiles. El «alma» de la democracia es la «virtud pública» y el «amor a la igualdad», y el Terror revolucionario se justifica por la necesidad de quebrar la tiranía que los obstaculiza.

Entre los textos que contribuyeron a fijar la terminología de las doctrinas jurídicas y políticas de los siglos XIX y XX, los de Kant ocupan un lugar predominante. ¿Es la meditación de la experiencia revolucionaria francesa la que lo condujo a rechazar la equivalencia de la república y de la democracia⁹ que encontramos en distintos lugares durante esos años, y no solamente en el famoso discurso de Robespierre? El caso es que el ensayo *Hacia la paz*

perpetua retoma la división tradicional de los tres regímenes: autocracia (en vez de monarquía), aristocracia y democracia, o poder del príncipe, poder de la nobleza y poder del pueblo, pero introduciendo una innovación que hará escuela en las doctrinas constitucionales ulteriores. En efecto, a su juicio se trata aquí de formas de la dominación (*forma imperii*) de las que distingue la forma del gobierno, es decir, el modo de ejercicio del poder (*forma regiminis*). En su opinión, es por el lado de la forma de gobierno, republicana o despótica, donde se ubica la diferencia decisiva del punto de vista normativo. Es republicano un régimen en el cual el ejecutivo y el legislativo están separados, despótico aquel donde esa distinción no se realiza. Esa separación, que para Kant es el criterio que hace al gobierno «representativo», garantiza que las leyes no sean un instrumento de voluntades particulares. Siguiendo los pasos de este texto de Kant, Friedrich Schlegel propuso llevar un poco más lejos todavía la idea kantiana de la paz perpetua al interpretarla como el punto de convergencia de la moral y de la política, que «pondría fin a toda dominación y a toda dependencia».¹⁰ Para él, esto suponía aceptar la ficción que permite que la voluntad mayoritaria funcione como sustituto del *a priori* de la voluntad absolutamente universal. Con esta condición sería posible reunir lo que Kant había separado, la democracia y la república: «el republicanismo es [...] necesariamente democrático, y la paradoja no probada según la cual el democratismo es necesariamente despótico no puede ser justa».¹¹ Esta utopía anticipaba en cierto modo el porvenir de los términos democracia y república, pero no parece haber tenido la menor repercusión en la literatura política y constitucional de la época.

Este breve vislumbre sobre la historia del término «democracia» en el siglo XVIII y durante los años revolucionarios sería incompleto si no mencionamos su uso por ciertos sacerdotes u obispos. El laicismo, incluso el anticlericalismo que marcó las interpretaciones dominantes de la Revolución francesa (muy particularmente en Francia) en los dos siglos siguientes, sobre todo en virtud de la continuidad que se estableció entre esta Revolución y aquellas conducidas más tarde bajo la bandera del comunismo, reprimieron la memoria de ese democratismo cristiano. La expresión «democracia cristiana», precisamente, aparece, según parece por primera vez, en una intervención en la Asamblea legislativa del obispo (constitucional) de Lyon, Lamourette, el 21 de noviembre de 1791.¹² Hans Maier cita también el «Sermón sobre el acuerdo de la religión y la libertad» pronunciado por Clemens Fauchet el 4

de febrero de 1792, en el cual este sostiene que las leyes de la democracia son las leyes mismas de Dios y que Cristo murió «por la democracia del universo». El abate Gregorio habla de la «alianza tan natural del cristianismo y de la democracia». El documento más sorprendente es el discurso del obispo de Imola, futuro papa Pío VII, en Navidad de 1797, que no se contentaba con afirmar la compatibilidad de la forma democrática del gobierno con la Biblia, sino que exhortaba a sus fieles a defender la igualdad ante la ley y a establecer entre ellos «la más grande unión de sentimientos, de corazones, de fuerzas físicas y morales» con el objeto de introducir la fraternidad en la sociedad. «Sed buenos cristianos —decía— y seréis los mejores demócratas».¹³ Como observa Maier, es cierto que este concepto cristiano de la democracia era un concepto «declamatorio» que, «en los primeros años de la Revolución, no tenía una significación política inmediata».¹⁴ Al poner el acento en la fraternidad, sin embargo, él anticipaba una inflexión social del sentido del término democracia que encontraremos más tarde, a finales del siglo XIX y principios del XX, en la interpretación de los derechos sociales en términos de solidaridad.¹⁵

2. La democracia como gobierno del pueblo, o ¿era demócrata Rousseau?

La referencia fundamental de los teóricos de la democracia, desde el siglo XIX hasta nuestros días, es un texto publicado cerca de treinta años antes del comienzo de la Revolución francesa: *El contrato social* de Rousseau (1762). Teniendo en cuenta la reseña histórica que acabamos de evocar, parece legítimo preguntarse: ¿era demócrata Rousseau? O, para no dejar pensar que cultivamos aquí un gusto dudoso por las paradojas gratuitas, formulemos de otra manera la pregunta: ¿era demócrata Rousseau, en el sentido en que lo entienden hoy aquellos que invocan su nombre para pensar lo que constituye el carácter democrático de las democracias liberales contemporáneas? O incluso: de la doctrina de la voluntad general a la defensa de una forma democrática de gobierno, y todavía más, a esas formas de gobierno que hoy calificamos de democráticas, ¿la consecuencia es evidente? Es sabido que el pensamiento de Rousseau fue objeto de lecturas contradictorias. La sombra del régimen bolchevique, que pretendía realizar la democracia auténtica, anticipada en la Revolución francesa, la Comuna de París y algunos otros

raros momentos de ruptura revolucionaria, y esencialmente distinta de la democracia «formal» de los regímenes políticos burgueses, pesó sobre su interpretación. En la medida en que los defensores de la democracia «real» reivindicaban la herencia de Rousseau, era normal y lógico que los partidarios de los regímenes liberales encontraran en la obra de este la matriz del totalitarismo. ¿No concibió Rousseau el contrato social como una «alienación total» de cada uno, con todos sus derechos, a la comunidad? ¿No determinó las relaciones entre el poder soberano, es decir, el Estado, y los sujetos, de una manera resueltamente disimétrica, planteando que el primero «no tiene ninguna necesidad de garantía con respecto a los súbditos», mientras que por el contrario los sujetos, porque su voluntad particular no necesariamente coincide con la voluntad general, ocasionalmente podían ser coaccionados, es decir, forzados a ser libres? ¿No condenó al régimen representativo (la voluntad general no se deja representar), proscribió las «asociaciones parciales», lo cual, al venir a añadirse a todo cuanto precede, se dejaba interpretar fácilmente como una justificación anticipada de la prohibición del pluralismo político? Para los teóricos de los regímenes liberales, el expediente de la acusación no era difícil de constituir. Y las exégesis eruditas de los historiadores de la filosofía, que recalcaban el individualismo fundamental de toda concepción contractualista del Estado tanto como la función central que la noción de libertad ocupa en el pensamiento de Rousseau, no tenían mucho peso en ese debate, cuyo desafío no era tanto el concepto de la democracia como la justificación del liberalismo. Carl Schmitt lo entendió así, e hizo todavía más pesado el legajo de acusación contra Rousseau, forzando la oposición entre democracia y liberalismo y atribuyendo además a Rousseau la paternidad teórica de una concepción homogénea del pueblo, que —tratándose de Schmitt— podía interpretarse en términos raciales.¹⁶

Una breve excursión por la obra de Schmitt permitirá eliminar toda ambigüedad a este respecto. La *Teoría de la constitución* (Carl Schmitt, 1928) está construida en una oposición tajante entre el componente liberal de la constitución moderna y su componente político. Si se la presume ilimitada, la libertad implica una limitación del poder estatal. Los derechos fundamentales dependen de ese componente liberal. En el plano de las disposiciones institucionales, su correlato necesario es la separación de los poderes, que Schmitt interpreta como una división que permite un control mutuo de las

instancias distinguidas (legislativo, ejecutivo, judicial), por lo tanto, como un sistema destinado a trabar el poder estatal. Tal disposición, sin embargo, no constituye en sí misma lo que Schmitt llama una «forma política», por lo cual él entiende la organización unificada de un pueblo. Esa organización puede descansar a su vez en dos conceptos antagónicos: la representación o la identidad. En uno y otro caso, es la unidad política del pueblo lo que está en juego, pero mientras que la representación (*Repräsentation*, que Schmitt distingue con insistencia de la *Vertretung*, término que él reserva a la representación de las órdenes en el Antiguo Régimen, o a la representación de los intereses en los regímenes políticos modernos) instituye esa unidad confiriendo a lo que no es en primer lugar más que un «grupo humano con comunidad de vida»,¹⁷ un género de ser radicalmente nuevo, precisamente el de una unidad política, la identidad, por el contrario, presupone la coincidencia inmediata del pueblo político con la realidad física de este. A la identidad, principio de la democracia, le repugna toda mediación. Si *El contrato social* de Rousseau puede ser considerado por Schmitt como la expresión teórica más pura de esta comprensión identitaria de la democracia es porque en ella se encuentra explícitamente impugnada la representación de la voluntad general. La oposición entre representación e identidad, ciertamente, no tiene en el espíritu de Schmitt más que una significación ideal típica. Es evidente que jamás hubo Estado sin representación, del mismo modo que, a la inversa, ningún Estado está totalmente desprovisto de elementos de estructura donde se manifiesta el principio de la identidad. Interpretada en todo rigor, la identidad implica la ausencia total de diferencia entre dominantes y dominados, gobernantes y gobernados, los que mandan y los que obedecen, es decir, el ejercicio directo por la totalidad de los ciudadanos del poder de decisión referente a los asuntos de interés público.¹⁸ En las condiciones de los Estados modernos, solo los referendos que recaen en una cuestión concreta se acercan a la realización de ese ideal, pero en ninguna parte son, probablemente porque no pueden serlo, la modalidad común y corriente de la toma de decisión política. Schmitt sugiere que el mismo Rousseau reconoció la contaminación inevitable del principio de identidad por el de la representación, observando que, en cuanto miembro del soberano, «el ciudadano individual no está presente [...] en su humanidad “natural” de individuo sino como ciudadano».¹⁹ Tendremos ocasión de volver más adelante sobre los desafíos de ese desdoblamiento del individuo en *El*

contrato social. Pero el hecho de que Rousseau no haya visto en eso una concesión al principio de la representación, piense lo que piense Schmitt, indica que era perfectamente consciente de que el pueblo real nunca es homogéneo. *El contrato social* no presupone la homogeneidad del pueblo; por el contrario, se enfrenta con el problema que constituye su ausencia de homogeneidad para quien quiere pensar las condiciones de una constitución política fundada en la libertad de los individuos y prevenir las «usurpaciones del gobierno», vale decir, contener ese poder del Estado que Schmitt considera como antinómico de la libertad, cuando toda la ambición de Rousseau es, por el contrario, establecer el primero sobre la segunda. La lectura extremadamente truncada que Schmitt hace de Rousseau finalmente solo reproduce la de cierto liberalismo que considera que el Estado de derecho, es decir, el reino de la ley, y la democracia son, en su fondo, inconciliables.

Haciendo a un lado a Schmitt, podemos volver a nuestra cuestión. Interrogarse sobre el carácter verdaderamente democrático de la filosofía política de Rousseau simplemente puede significar que uno alcanza el campo de sus críticas liberales admitiendo como evidente que la aceptación del pluralismo de las opiniones y de los partidos políticos, así como la garantía de las libertades individuales, son elementos esenciales de la democracia en el sentido en que lo entienden los modernos, y que una y otra no son conciliables con el radicalismo del concepto rousseauniano de la democracia, el que prorrogaba ideales antiguos, griegos o romanos, como se quiera, más que preparaba el porvenir. Esta interpretación probablemente puede encontrar en la obra de Rousseau un montón de citas para apuntalarse, como por otra parte también lo prueban las de Schmitt o las de los discípulos demócratas de Rousseau. Sin embargo, no es en la perspectiva de los liberales como queremos interrogar aquí la relación entre la lógica de *El contrato social* y las instituciones de las democracias modernas. No queremos juzgar las posiciones de Rousseau en función de una concepción predeterminada de la democracia, cualquiera que fuese, sino interrogarnos, por un lado, sobre la manera en que Rousseau se comprendía a sí mismo y, por el otro, aclarar la traducción en términos institucionales de los principios que él planteaba al fundamento del poder legítimo, tal y como se deja reconstruir a partir de sus textos. ¿Concibió el contrato social como una contribución a una teoría política que establecería la superioridad normativa de los gobiernos

democráticos? ¿Impugnó por anticipado las formas institucionales (distinción de los gobernantes y los gobernados, del legislativo y el ejecutivo, elección de los diputados, principio de la mayoría) que son las de los regímenes que hoy calificamos de democracias?

Por lo que respecta al primer punto, la respuesta evidentemente es negativa. Cualquiera que haya leído *El contrato social* en su totalidad, en efecto, sabe que Rousseau no utiliza el término democracia sino en la acepción tradicional de su época, es decir, en el marco de la tripartición clásica de las formas de gobierno en función del criterio del número: democracia, aristocracia, monarquía, esa clasificación que en el siglo siguiente Hegel declarará obsoleta.²⁰ La simpatía que mantiene Rousseau respecto de las formas de gobierno en las cuales el pueblo reunido en intervalos frecuentes manifiesta de manera directa su adhesión a las leyes es evidente. Sin embargo, ella no le impide reconocer que las condiciones concretas que posibilitan ese tipo de gobierno (dimensiones restringidas del territorio del Estado, población poco numerosa, relativa homogeneidad de las condiciones materiales de existencia, etc.) son tan coercitivas que es no solo dudoso que una democracia verdadera haya jamás existido, sino también que pueda jamás existir alguna.²¹ Si se leen los capítulos que el tercer libro de *El contrato social* consagra a la comparación de las tres formas de gobierno, y bajo reserva de la cláusula general según la cual la elección de una u otra de esas formas debe estar condicionada por las características propias del pueblo al que está destinada, surge que la aristocracia electiva es probablemente la más recomendable. La sexta de las *Cartas escritas desde la montaña*, en la cual Rousseau resume el argumento general de *El contrato social*, lo subraya una vez más: tras haber comparado las tres principales formas de gobierno, la monárquica, la aristocrática y la democrática, en cuanto a sus ventajas y a sus inconvenientes, es a «la intermedia entre los dos extremos, que lleva el nombre de aristocracia», a la que dio la preferencia.²² Y esto no en concepto de paliativo, como una suerte de sustituto a una democracia imposible en grandes Estados, sino porque solo la aristocracia puede permitir la esperanza de un gobierno esclarecido. La elección de los magistrados (los miembros del gobierno) es el medio que garantiza que estos se distinguirán por «la probidad, las luces, la experiencia y todas las demás razones de preferencia y estimación pública», la garantía, por lo tanto, «de que será gobernado con acierto». Y por eso «es el orden mejor y más natural aquel por el cual los más

sabios gobiernan a la multitud, cuando se está seguro de que la gobiernan en provecho de ella y no para el bien propio» (CS, III, 5, pp. 97-98).

La mención de la multitud hace aparecer un problema que atraviesa de punta a cabo *El contrato social* y encierra su argumentación en una aporía que Rousseau no logra resolver: la distancia irreductible entre el pueblo como cuerpo político y el pueblo real. Precisamente siguiendo el despliegue de esta aporía se puede dar respuesta a la segunda cuestión: ¿qué habría pensado Rousseau del modo de funcionamiento de las democracias liberales modernas? De los pueblos reales, Rousseau nos dice en tres capítulos del libro II todo aquello por lo cual se distinguen unos de otros: el tamaño y la configuración (clima, fertilidad de las tierras) de sus territorios y la importancia de sus poblaciones, pero también sus historias, que se condensan en costumbres que las vuelven más o menos fácilmente disciplinables y hacen que se pueda hablar de pueblos jóvenes o viejos. Sin embargo, pese a esas diferencias que Rousseau no evoca sino para identificar las condiciones más favorables a la institución de un régimen político de conformidad con las exigencias del pacto social, hay una característica que todos los pueblos reales comparten, a saber, la de ser multitudes. Ahora bien, a la multitud le faltan a la vez unidad y luces. En primer lugar las luces: la multitud es «ciega», y «con frecuencia no sabe lo que quiere, porque rara vez sabe lo que le conviene» (CS, II, 6, p. 68), y por eso Rousseau no puede pensar en que se haga cargo de determinar ella misma las leyes fundamentales que la instituirán como pueblo, hoy diríamos su constitución, sino que cree tener que apelar a la figura mítica del legislador (CS, II, 7). La mayor dificultad, sin embargo, no reside en eso, sino en la falta de unidad, es decir, en las divisiones del pueblo real. Porque si la intervención del legislador puede suplantar la ignorancia del pueblo sin comprometer su autoridad legislativa, sus divisiones, que hacen que jamás todas las voluntades particulares coincidirán con la voluntad general, hacen imposible la eliminación de la dominación.

La ambigüedad del concepto rousseauniano de pueblo aparece desde el capítulo sobre el pacto social (CS, I, 6). Lo que produce ese pacto es un «cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea», un «yo común», una «persona pública», que Rousseau no llama aquí pueblo sino Estado o soberano, mientras que reserva el término pueblo para designar a los asociados considerados colectivamente. Desde el inicio, pues, tenemos dos colectivos, el soberano y el pueblo, a los que Rousseau

nunca logrará hacer coincidir, incluso si presenta el pacto social como «el acto por el cual un pueblo es tal pueblo» (CS, I, 5, p. 44), incluso si a menudo identifica voluntad soberana y voluntad del pueblo (CS, III, 2), incluso si a veces dice del pueblo que es tanto soberano como súbdito (CS, III, 7). El pueblo soberano no es el pueblo real sino el «cuerpo político» (CS, II, 6) creado por el pacto social,²³ y que sin embargo debe precederse él mismo, en ese sentido de que hay que admitir que en verdad hay un bien común sobre el cual todas las voluntades particulares, a pesar de todo cuanto las separa, no obstante pueden entenderse (CS, II, 1, p. 55): «si no existiese un punto en el cual se armonizasen todos ellos, no hubiese podido existir ninguna sociedad».

Este punto de convergencia no puede ser más que la voluntad de armonización misma, con la condición de una igualdad de los contratantes y, por consiguiente, de los compromisos que asumen. Esta condición ciertamente impide admitir cualquier forma que sea de contrato de sumisión. Sobre todo contra Hobbes, por tanto, Rousseau se niega a considerar que la institución del gobierno pueda ser un contrato (CS, III, 16). La distinción tajante entre el legislativo y el ejecutivo es generalmente reconocida como un aspecto esencial de la política rousseauiana. Pero al insistir en esta distinción, también se oculta a menudo el hecho de que, en la lógica del mismo legislativo, la dimensión del sometimiento no es abolida. En Rousseau, el ciudadano no sustituye al súbdito, sino que se contenta con duplicarlo. En efecto, a la diferencia entre el «cuerpo moral y colectivo» y el colectivo de los asociados corresponde ese otro, que atraviesa el individuo, entre su cualidad de ciudadano, que es como miembro del soberano, y su cualidad de súbdito, es decir, de sometido a las leyes del Estado. La tensión entre ciudadano y súbdito procede directamente del problema al que el pacto social debe responder, cuya famosa enunciación recordaremos aquí: «Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes» (CS, I, 6, p. 45). Obedecer, y quedar libre, estar sometido, y al mismo tiempo no estarlo: esa es la «dificultad» que debe resolver la alienación total de cada uno, pero también de todos sin excepción. La obediencia sería exclusiva de la dominación a partir del momento en que es obediencia a sí mismo. Pero el bucle que supuestamente permite pensar un sometimiento sin dominación implica una transmutación del individuo que, a falta de poder

ser realmente cumplida, induce la escisión del individuo en sí mismo registrada por la distinción entre ciudadano y súbdito. Los ciudadanos son «soberanos, de una parte, y súbditos, de otra» (CS, III, 1, p. 87). Rousseau da esa transmutación por adquirida al calor del contrato, el cual, haciendo pasar al hombre del estado de naturaleza al estado civil, produce en él «un cambio muy notable, al sustituir en su conducta la justicia al instinto y al dar a sus acciones la moralidad que antes le faltaba» (CS, I, 8, p. 49). La persistencia del súbdito bajo el ciudadano, que manifiesta la ausencia de coincidencia entre la voluntad particular y la voluntad general, sin embargo no va a dejar de hacer sentir sus efectos a lo largo de los cuatro libros de *El contrato social*, obligando a Rousseau a realizar argumentos enrevesados que a veces rozan el sofisma, siendo el primero esa paradoja, que se convirtió en un axioma del pensamiento republicano y democrático contemporáneo, según la cual se puede obligar a un individuo a ser libre (CS, I, 7).

La distinción clara entre el legislativo y el ejecutivo, como dijimos, permite reconocer la necesidad de la autonomía del gobierno sin justificar a esta mediante un contrato de sumisión. El pueblo conserva la prerrogativa del «derecho legislativo» (CS, II, 7, p. 71). «El poder legislativo pertenece al pueblo y no puede pertenecer sino a él» (CS, III, 1, p. 85). Pero ¿cuál es el pueblo que legisla? ¿Es el «cuerpo político» constituido por el pacto, o el pueblo real? ¿Qué sentido y qué implicaciones concretas tiene la idea de autolegislación, que para nuestros contemporáneos resume la aportación de Rousseau a la determinación de la democracia moderna? Por supuesto, hay que tener en cuenta el hecho de que Rousseau da al término de ley una acepción muy circunscrita, que no abarca todo aquello que, en la práctica política de los Estados modernos, lleva ese nombre. La ley, en el sentido estricto en que Rousseau propone entender el término, es universal a la vez por su origen, la voluntad general, y por el objeto al que se aplica, que no puede ser más que el pueblo en su totalidad (CS, II, 6). Esta segunda dimensión de su universalidad implica que una norma dictada por el soberano, pero que no correspondiera más que a una parte del pueblo, no es una ley, sino un decreto, según la convención terminológica propuesta por Rousseau. Solo las reglas que determinan las «condiciones de la asociación civil», en otras palabras las leyes constitucionales, pueden ser consideradas leyes. El principio de la autolegislación es pertinente solo a propósito de estas disposiciones legislativas: «El pueblo sometido a las leyes debe ser su autor; no corresponde

regular las condiciones de la sociedad sino a los que se asocian» (CS, II, 6, p. 68). Pero es también en este punto donde el bucle del sometimiento sin dominación deja aparecer su fragilidad, no porque el pueblo autor de la ley no sea el mismo que el pueblo sometido a la ley, sino, paradójicamente, porque es precisamente el mismo: la multitud, siempre escondida detrás de la abstracción del soberano, del mismo modo que el súbdito siempre está presente detrás del ciudadano. Si Rousseau debe recurrir a la mediación problemática del legislador, lo recordamos, es porque el pueblo nunca es más que el pueblo, la multitud que «con frecuencia no sabe lo que quiere, porque rara vez sabe lo que le conviene», y que, por esa razón, es incapaz de legislar, ni siquiera en lo que concierne a las leyes fundamentales que rigen su propia organización. En consecuencia, ¿qué quedaría de la «autolegislación»? El «derecho legislativo», que no es el poder de legislar, sino la autoridad que confiere a las leyes, elaboradas por una instancia siempre distinta del pueblo, su carácter obligatorio.²⁴

¿Es necesario todo ese rodeo, se dirá, para desembocar en esa verdad trivial de que el pueblo soberano de *El contrato social* no es otra cosa que el poder constituyente, instancia abstracta, cuerpo sin realidad corporal, a la que hacen referencia casi la totalidad de las constituciones de los Estados occidentales desde hace dos siglos como la fuente de donde procede toda autoridad política legítima? Aunque en efecto desemboque en una perogrullada, ese rodeo tiene no obstante el interés de librarnos de la ilusión según la cual con el concepto rousseauiano de la autolegislación se dispondría del medio de concebir un régimen político que realizara o tendiera a realizar la identidad de los dominados y los dominantes o, dicho de otra manera, que aboliera la dominación. El soberano no logra reducir la diferencia del pueblo, así como tampoco logra el ciudadano reducir la diferencia del súbdito. El pueblo real no se deja olvidar, el principio según el cual «el pueblo sometido a las leyes debe ser su autor» sugiere de manera irresistible la necesidad de una presencia física del «pueblo en persona»²⁵ en asambleas que, a intervalos regulares y tan frecuentes como sea posible, involucran a la totalidad del campo del poder suspendiendo de manera temporaria las magistraturas tanto electivas (los diputados) como ejecutivas (el gobierno).²⁶ Por eso, aunque Rousseau diga y repita que un gobierno verdaderamente democrático es imposible, aunque él se limite a determinar formas de organización de la asociación civil adaptadas a la variedad de los pueblos, no puede librarse de la fascinación que ejercen

sobre él las condiciones de los pequeños Estados: «Examinando todo bien, no veo que sea desde ahora posible al soberano el conservar entre nosotros el ejercicio de sus derechos si la ciudad no es muy pequeña» (CS, III, 15, p. 124).

Eso no implica que la homogeneidad del pueblo sea el postulado de Rousseau es, por el contrario, su heterogeneidad la que lo obsesiona y que él, sin lograrlo, se esfuerza en exorcizar. En efecto, ella es el obstáculo principal en la universalidad de la ley. La evocación recurrente de la presencia del pueblo en persona tiene sobre todo como resultado recalcar la irreductibilidad de la distancia entre el pueblo real y el cuerpo político. Es cierto que en determinados pasajes Rousseau parece pensar que esta presencia, allí donde es posible, en pequeñas ciudades, podría eliminar la dificultad. Pero cualquiera que fuese su tamaño, el pueblo real nunca está constituido de tal modo como para que las voluntades particulares se fundan espontáneamente en la unidad de la voluntad general. Por eso, precisamente cuando Rousseau reconoce al pueblo reunido el derecho «de opinar, proponer, dividir, discutir» (CS, IV, 1, p. 131), inmediatamente niega lo que podría dar sentido a esa deliberación. En un Estado bien constituido, la deliberación, en la medida en que implica la confrontación de opiniones divergentes, no tiene objeto. Es importante conceder ese derecho a los ciudadanos comunes y corrientes contra aquellos que quieren reservar su monopolio a los miembros del gobierno. Pero en verdad no hay motivos para deliberar porque el objetivo no es la búsqueda de un compromiso razonable entre intereses y opiniones divergentes, sino la formulación de lo que todos, *omnes et singulatim*, quieren necesariamente en la medida en que pretenden constituir juntos un cuerpo político. Tal es la condición de validez del teorema de la autolegislación: la proyección sobre el punto real de una unanimidad que no puede ser producto sino del «cuerpo moral y colectivo» del soberano. Para prevenir los riesgos de autonomización de las magistraturas legislativas y ejecutivas, Rousseau necesita que el soberano encuentre carne en el pueblo real, pero este no puede cumplir la función del soberano, sino a condición de ser transformado, es decir, *desrealizado*. El «cuerpo moral y colectivo» mismo va al frente en un pueblo purgado de la particularidad, un pueblo que no puede instituir, sino a condición de estar él mismo en cierto modo ya instituido: hay que prohibir las «maniobras» y las «asociaciones parciales», hay que atomizar el pueblo para que las diferencias no puedan cristalizarse y hacerse oír.²⁷ La imposible coincidencia entre el pueblo real y

el soberano se camufla en la transmutación del pueblo real. La transmutación del individuo natural en ser moral es su correlato. ¿Es el pacto social el que realiza esa transmutación (CS, I, 8), o bien el legislador, al que corresponde la tarea grandiosa de «cambiar, por decirlo así, la naturaleza humana, de transformar a cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo más grande, del cual recibe, en cierto modo, este individuo su vida y su ser» (CS, II, 7, p. 69)? La pregunta es ociosa: la generación del soberano es atemporal, la conversión de la suma de las personas particulares en «cuerpo moral y colectivo» se hace en el instante (CS, I, 6), la institución del gobierno «se hace por una conversión súbita de la soberanía en democracia» (CS, III, 17, p. 126). Rousseau no puede distribuir los diferentes momentos de la elaboración de las instituciones en secuencias temporales porque solo en la suspensión del tiempo se desvanecen las diferencias y las divisiones del pueblo real. Es en un tiempo suspendido cuando la unanimidad es posible: por el pacto primitivo, y solo por él. «Fuera de este contrato», en el ejercicio común y corriente del poder legislativo por las asambleas populares, se vuelve a la regla prosaica de la mayoría: al estar dividido el pueblo real, hay que aceptar que «la voz del mayor número obliga siempre a todos los demás» (CS, IV, 2, p. 133).

¿Se habría adaptado Rousseau a las instituciones que son aquellas de las democracias liberales contemporáneas? En buena ortodoxia rousseauniana, una «democracia representativa» ¿es una *contradictio in adjecto*? El texto de *El contrato social* parece estar en este punto perfectamente claro: la soberanía «no puede ser representada, por la misma razón que no puede ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general, y esta no puede ser representada; es ella misma o es otra; no hay término medio» (CS, III, 15, p. 122). Esta proposición, sin embargo, enfoca un concepto «feudal» de la representación, según la cual el representante no es el portavoz de aquellos a quienes representa, sino que habla y actúa en su lugar, como lo hace el tutor con su pupilo.²⁸ Por consiguiente recae no en el principio de la diputación, sino en la interpretación de la función de diputado. Los diputados del pueblo no deben ser comprendidos como sus representantes (en el sentido «feudal» del término), sino como sus «comisarios». Rousseau realmente admite que debe haber diputados, y que el modo de selección de estos diputados debe ser la elección.²⁹ Se objetará que limita el campo de aplicación de la diputación a la constitución del gobierno y que sigue soñando, por lo que

respecta al legislativo, con una presencia del «pueblo en persona»,³⁰ pero esto no lo habría llevado necesariamente a impugnar la legitimidad de la representación parlamentaria moderna, en la medida en que el asunto del legislativo, tal como él lo entiende, se limita a la determinación de las leyes constitucionales. El trabajo legislativo común y corriente de nuestros parlamentos, por el contrario, depende de lo que para Rousseau es del orden del gobierno. Cuando se leen en particular las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, aparece claramente que ese trabajo incumbe naturalmente a asambleas de diputados electos en cuyo seno, a diferencia de lo que ocurre con la determinación de las cláusulas del pacto constitucional, el modo normal y legítimo del acuerdo es la regla de la mayoría. La unanimidad no es requerida sino «para la formación del cuerpo político y para las leyes fundamentales relativas a su existencia», mientras que, en cuanto a «toda esa multitud de artículos, ridículamente designados como leyes fundamentales cuando únicamente constituyen el cuerpo de la legislación, y al igual que los ordenados bajo el título de materia de Estado, a causa de las vicisitudes de las cosas se hallan sujetos a variaciones indispensables que desautorizan toda apelación a la unanimidad».³¹

En *El contrato social* hay una dimensión «pragmática» que condujo a ciertos lectores a considerar que esta obra reúne dos libros en uno, donde el primero trata del pacto primitivo, y el segundo de la constitución del gobierno. Se sugirió que el corte estaría entre los dos primeros libros, que tratan de «la idea», y los dos últimos, que se ocupan de la «factibilidad».³² Esta dimensión pragmática aparece en la intención ostentada por Rousseau de determinar una «regla de administración legítima y segura tomando a los hombres tal como son» (CS, I, p. 35), y más concretamente en su esfuerzo por adaptar las leyes a las condiciones diversas de los pueblos. Claro está que continuamente es interferida por la innegable simpatía que experimenta Rousseau por ese gobierno democrático que él dice imposible, pero del que percibe formas cercanas en las pequeñas ciudades. Pero el problema y la fuente de las contradicciones que se encuentran en *El contrato social* ¿residen en esa simpatía, a la que están ligados los rasgos arcaicos de la obra? Lo que intentamos mostrar, por el contrario, es que el núcleo de la dificultad, la razón de las contradicciones, es más fundamental: radica en la imposible coincidencia entre el pueblo real y el cuerpo político del soberano. En este sentido, si bien es cierto que se puede distinguir en *El contrato social* entre un

plano de reflexión *metapolítico*, que trata del fundamento del poder legítimo, y un plano pragmático, más cercano a lo que por lo general se espera de una teoría política, es imposible distribuirlos entre dos partes sucesivas de la obra. Esos dos planos no pueden sino mezclarse porque es a prueba de la determinación de las instituciones políticas (las «políticas, que constituyen la forma de gobierno», CS, II, 12, p. 81) como las identidades que resultan del pacto social (identidad del soberano y del pueblo, de los ciudadanos y de los súbditos) deben mostrar su capacidad para determinar las formas legítimas de la asociación civil. La resistencia de la diferencia ronda *El contrato social* desde el comienzo hasta el final, es el despliegue de la aporía inherente a esas identidades postuladas, pero irrealizables. Para quien considera la noción de autolegislación como elemento determinante del concepto de democracia, *El contrato social* demuestra la imposibilidad de la democracia.

Pero probablemente nos extraviamos cuando queremos entender la autolegislación en su acepción literal. Su significación más bien debe ser buscada por el lado de ese concepto de la ley, evocado más arriba, que conjuga la generalidad de su fuente y la de su objeto de aplicación. Que «el pueblo sometido a las leyes debe ser su autor» significa simplemente³³ que la ley debe ser igual para todos. Si el sometimiento no es servidumbre, si la autonomía necesaria del poder puede ser reconocida sin que la dominación sea de ese modo planteada como inevitable, es porque ese poder descansa en leyes cuya doble generalidad garantiza a los ciudadanos «que se comprometen todos bajo las mismas condiciones y, por tanto, que deben gozar todos los mismos derechos» (CS, II, 4, p. 62). Las leyes en las cuales se manifiesta la soberanía son convenciones legítimas y equitativas porque son comunes a todos: «En tanto que los súbditos no se hallan sometidos más que a tales convenciones, no obedecen a nadie sino a su propia voluntad» (*ibid.*). La ficción del pueblo reunido «en persona», que motiva las referencias recurrentes de Rousseau a las condiciones de las democracias antiguas o de las pequeñas repúblicas de ayer y de hoy, no tiene, por lo que respecta a los grandes Estados modernos, otro sentido que esa exigencia: la ley debe ser tal que todo individuo, a poco que quiera la unión de la sociedad civil, necesariamente deba aceptarla. Ahora bien, esa necesidad no puede imponerse a cada uno a menos que la ley no distinga ni individuo ni grupos de individuos, a menos que, en otros términos, sea impersonal. Ciertamente es que la palabra no pertenece al vocabulario utilizado por Rousseau, pero sin

embargo dice con claridad el sentido en que él entiende la igualdad.³⁴ En efecto, esta no es la igualdad de las condiciones de fortuna, aunque es deseable que las diferencias de riqueza no sean tales que un individuo pueda comprar a otro o, a la inversa, que otro individuo resulte obligado a venderse (CS, II, 11). Tampoco es la ausencia de privilegios: la ley puede establecerlos, a reserva de no «darlos especialmente a nadie» (CS, II, 6, p. 67). Ni siquiera es incompatible con la forma monárquica de gobierno, así fuese hereditaria, mientras la ley no designe al individuo que será rey ni «nombre» una familia real (*ibid.*). La igualdad de la ley no implica la ausencia de estas diferencias, de fortuna o de rango, que la crítica social de los siglos XIX y XX nos acostumbró a considerar como el fundamento de la oposición entre dominantes y dominados; no implica la abolición de la dominación, tomada en ese sentido, sino su apertura. Los privilegios, cualesquiera que fuesen, no deben ser vinculados con los individuos; las posiciones de dominación no deben ser estatutariamente reservadas a algunos y prohibidas a otros.

Los dos «objetos» que Rousseau asigna como fin a los Estados bien constituidos, la libertad y la igualdad (CS, II, 11), en verdad no pueden ser distinguidos. O, para decirlo de otro modo, la igualdad no se contenta con hacer posible la libertad, sino que determina totalmente su contenido. La igualdad de los individuos significa que el «poder» «nunca se ejerza sino en virtud de la categoría y de las leyes» (*ibid.*), y un poder que se ejerce de tal modo presupone la erradicación de toda relación de dependencia personal. El enigma del ciudadano/súbdito, de ese ciudadano que es miembro del soberano y que, sin embargo, «aislado no tiene ninguna función de soberanía» (CS, III, 2, p. 92), aquí se desenreda. Porque el ciudadano es un ser de carne y hueso cuya voluntad particular raramente coincide con la voluntad general; debe obedecer, pero esa obediencia es libertad porque es obediencia a un poder impersonal ejercido en nombre de la ley: «la esencia del cuerpo político reside en el acuerdo de la obediencia y la libertad, y las palabras de *súbdito* y *soberano* son correlaciones idénticas, cuya idea queda comprendida en la sola palabra de ciudadano» (CS, III, 13, p. 119). Desde este punto de vista, se puede dar la razón a los teóricos que defienden hoy la idea de que la democracia y el Estado de derecho son dos cosas idénticas. Las génesis de las dos nociones son diferentes, pero si la democracia no significa otra cosa que el reino de la ley, en efecto se confunde con el Estado de derecho.³⁵ No obstante, es cometer un paralogismo inferir de esto que el Estado de derecho

es un Estado sin dominación. No lo es más que el Estado «bien constituido» de Rousseau, que no deroga la dominación, sino que solo modifica su modo de formación y su modo de ejercicio.

Indiscutiblemente, hay aspectos arcaicos en el texto de Rousseau, entre los cuales hay que contar no solo su fascinación por las condiciones de una democracia del cara a cara, esos pueblos en los cuales «cada miembro puede ser conocido por todos» (CS, II, 10, p. 79), sino también su desconfianza respecto de la economía monetaria y de la privatización de la existencia que quita al ciudadano el interés por la cosa pública.³⁶ Al reservar el término democracia al uso de una de las tres formas de la tipología tradicional de los gobiernos, Rousseau no hace más que adaptarse a la lengua de su tiempo, y la elección de sus ejemplos, las repúblicas antiguas o, en su época, Suiza u Holanda —del mismo modo que sus dudas referentes a la posibilidad de una democracia pura (de no ser para «un pueblo de dioses», CS, III, 4, p. 26)—, no tienen nada de original.³⁷ No obstante, si hacemos a un lado estos aspectos, puede admitirse que Rousseau habría podido consentir en líneas generales en las formas que adopta la democracia en los regímenes que llamamos democracias liberales. Sin embargo, ¿se dirá que era demócrata en el sentido en que lo entienden aquellos que hoy lo reivindican? A mi juicio, la respuesta debe ser negativa si hacemos de la identidad de los dominantes y los dominados, es decir, de la ausencia de dominación, el criterio de la democracia.

Es cierto, como lo observa Hauke Brunkhorst,³⁸ que la oposición que los liberales establecen entre Estado de derecho y democracia descansa en la idea de que la función de los derechos es proteger a los individuos contra las virtualidades liberticidas de la democracia, comprendida como dominación de la mayoría, y es igualmente cierto que encontramos en Rousseau un concepto muy distinto del Estado de derecho. Pero cuando, para impugnar esa oposición, Brunkhorst caracteriza la democracia como «autolegislación del pueblo» y «autonomía del *demos*», cuando asocia a esa caracterización la tesis según la cual la democracia realiza la paradoja de una «dominación de los dominados» en la cual la dominación se deroga, cuando, por último, infiere de la estricta identidad de los dominantes y los dominados el requisito de una «inclusión sin excepción de todos aquellos que son tocados por la ley en el proceso de legislación»,³⁹ saca de Rousseau consecuencias que en rigor solo la parte «arcaica» de *El contrato social* puede autorizar. El ciudadano de *El*

contrato social realmente pertenece al soberano, pero este no legisla, si por legislar se entiende «hacer la ley». Como se dijo, no dispone más que del «derecho legislativo» (CS, II, 7, p. 71), vale decir, que su consentimiento, presunto a partir del momento en que la ley no se pronuncia sino sobre lo general, confiere autoridad a la ley. No es poca cosa, pero es diferente que una «inclusión en el proceso de legislación».

Las confusiones que rodean las referencias contemporáneas a la noción de autolegislación ocultan el hecho de que las teorías contractualistas modernas, inclusive en la versión radical que propone Rousseau, tienen por objeto la justificación del poder, es decir, lo que equivale a lo mismo, la justificación de la obediencia que los súbditos deben al poder. Por profundas que sean las transformaciones que Rousseau hace padecer a la noción de soberanía heredada de Hobbes y, más allá, de Bodin, esta sigue siendo esencialmente una dominación sobre súbditos. Como lo observa Judith Shklar a propósito de Hobbes:

La soberanía consiste en hacer e imponer las leyes, y la ciudadanía está en su máximo cuando los súbditos comprenden por qué deben obedecer a esas leyes y lo hacen invariablemente, a menos que sus vidas estén amenazadas, en cuyo caso dejan de ser súbditos. Hasta ese punto extremo, los súbditos-ciudadanos son semejantes e iguales en un punto: todos son súbditos del soberano.^{[40](#)}

La abolición de las diferencias estatutarias, ya adquirida con Hobbes, no cambia nada esta determinación fundamental de la soberanía, de tal modo que Judith Shklar con justa razón puede considerar que Bodin es «el verdadero inventor del Estado moderno y de su noción limitada, pero esencialmente igual e inclusiva de la ciudadanía».^{[41](#)} Otro tanto ocurre con la «autolegislación». Cualquiera que fuese la virulencia de las críticas que Rousseau dirige a Bodin y a Hobbes, observa también Judith Shklar,

Rousseau, el teórico más coherente de la ciudadanía democrática, tenía una enorme deuda con Hobbes y con Bodin. Su ciudadano republicano ciertamente no es un ciudadano que gobierna. Son magistrados quienes lo gobiernan, pero él toma parte en la legislación, y es así como resulta ser a la vez miembro del soberano y súbdito.^{[42](#)}

Si la ciudadanía no puede reducir el sometimiento es porque no fue concebida desde el inicio sino como una modalidad de este. En Rousseau los

ciudadanos votan, pero por mucho que el voto sea una elección, y por lo tanto involucre a personas singulares, no es la expresión del «derecho legislativo» del soberano, sino un acto de gobierno (CS, III, 17; IV, 3). Los teóricos de las democracias representativas contemporáneas ven por el contrario en la elección, en particular la de los miembros de los cuerpos legislativos, el acto esencial por el cual se ejerce la soberanía del pueblo, y es en virtud de esta presuposición como pueden confundir la autolegislación con la participación en el poder de legislar. Obedecer a la ley en cuya *elaboración* se ha participado, incluso de manera indirecta, no tiene nada de sometimiento, y es así como el ciudadano, finalmente, parece haber aniquilado al súbdito en sí mismo, y como, correlativamente, el poder parece haberse eximido de la dominación. No obstante, si se vuelve a la ortodoxia rousseauniana, hay que mantener que la libertad del ciudadano no deroga la obediencia, y que, entre esos dos términos que Rousseau se ocupa de unir («la esencia del cuerpo político reside en el acuerdo de la obediencia y la libertad»), el primero goza de una suerte de prioridad. La obediencia a la ley no es servidumbre, porque esta no está articulada sobre desigualdades estatutarias distintas que aquellas instituidas por una ley general, es decir, impersonal. Pero sigue siendo obediencia, término que supone que la ley es una orden. En contra de Carl Schmitt, por lo tanto, se sostendrá aquí que la racionalización de la ley a través de su universalización no le quita el carácter de orden.⁴³ El ordenamiento político sigue siendo concebido como el producto de la voluntad de un legislador, una concepción en la cual se manifiesta la pregnancia del fondo judeocristiano de la tradición occidental. Si bien es usual recalcar, en el pasaje de la Europa medieval a la modernidad, la positivación del fundamento del poder implicada en la sustitución de la voluntad divina por la voluntad de los hombres, no se puede dejar de reconocer la persistencia, a través de esta transformación, de una concepción determinada de la forma del poder. La figura del Dios de Moisés es todavía reconocible en el pueblo soberano.

El reino de la ley significa la conversión del poder en algo impersonal: no es que el poder deje de ser ejercido por individuos, sino que esos individuos no son más que magistrados que cumplen funciones de las que, en principio, pueden ser en todo momento destituidos. La positivación del fundamento del orden jurídico-político tiene por correlato, como se sabe, su mutabilidad. El poder no puede ser apropiado. El hecho de que la noción de libertad sea

totalmente configurada por la de igualdad significa que no tiene otro sentido más que el rechazo de las diferencias estatutarias *perennes*. Si esta condición se respeta, todas las formas de gobierno son posibles y compatibles con la autodeterminación del soberano, inclusive, como se dijo, una monarquía hereditaria. Lo importante es que el soberano se pronuncie sobre esta forma, y no sobre los individuos que cumplen las posiciones de poder así instituidas. Basta con que ejerza su derecho inalienable de modificar esa forma para que esas posiciones de poder pierdan de inmediato su legitimidad. Si Rousseau es «demócrata», en una época en que el término demócrata no existe,⁴⁴ es por haber pensado en sus consecuencias extremas la mutabilidad de los poderes que no tienen otro título para hacer valer de no ser el consentimiento presunto de los hombres sobre los cuales se ejercen. Aquí estamos lejos, muy lejos, del axioma de las teorías políticas contemporáneas que hacen del respeto de principios y valores intangibles el criterio por el que se dejan reconocer los gobiernos democráticos. Sin embargo, la «democracia» según Rousseau no es el gobierno del pueblo, ni siquiera implica la participación del pueblo, ya sea de manera directa o indirecta, en la producción de la ley.

3. De Rousseau a Kant

Los historiadores de la filosofía política experimentan algunas dificultades en entenderse sobre la relación entre Kant y Rousseau. Lo que tanto la filosofía moral como la filosofía política de Kant deben a Rousseau, a saber, el concepto de la libertad como autodeterminación, es difícilmente discutible. Pero la posteridad generalmente vio en Rousseau al padre de una concepción de la democracia que implica la no limitación del poder del pueblo, mientras que Kant, por el contrario, debido a su justificación de los derechos subjetivos individuales (y a pesar de su rechazo del derecho de resistencia), es considerado por haber enunciado los fundamentos del Estado de derecho, el que implica una limitación del poder. Si se concede la pertinencia de los análisis que preceden, no obstante se inferirá que Kant leyó bien a Rousseau y que supo sacar de *El contrato social* aquello por lo cual dicha obra, a pesar de sus ambigüedades y sus arcaísmos, preparaba el porvenir. Al interpretar el contrato originario como «una mera idea de la razón»,⁴⁵ Kant distinguía claramente el plan de la metapolítica y el de la

teoría política. Aquí lo esencial no era aislar el problema de la realidad histórica eventual de semejante pacto, en la cual la mayoría de los teóricos contractualistas nunca creyeron o le concedieron importancia alguna, sino depurar el concepto de ese pacto eliminando toda referencia al «pueblo en persona». No solo no hay necesidad de que el pueblo real se reúna para dar su consentimiento a la ley, sino que eso debe ser rigurosamente proscrito: un pueblo que pretende juzgar por sí mismo acerca de la legitimidad del poder es ya sedicioso.⁴⁶ La posibilidad de una reaparición del pueblo real en vez del pueblo soberano es exorcizada a partir del momento en que el consentimiento del pueblo a la ley no es más que presunta y que la participación del ciudadano en su elaboración es admitida en el modo del «como si». El contrato originario tiene en verdad una «realidad práctica»: la de «obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si estas *pudieran* haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo, y a que considere a cada súbdito, en la medida en que este quiera ser ciudadano [*Bürger*], como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal. Pues ahí se halla la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública».⁴⁷ Es significativo que, para ilustrar las implicaciones de esta idea de la razón, el primer ejemplo que se le ocurre a Kant es el de una ley que establecería una nobleza hereditaria para «cierta clase de súbditos»: es imposible, comprueba, que una ley semejante pueda recoger el consentimiento de todo un pueblo (*ibid.*). Es significativo también, desde otro punto de vista, que Kant afirme al mismo tiempo que una ley debe ser considerada como justa a partir del momento en que *podría* recibir el consentimiento del pueblo, y esto incluso en contra del consentimiento del pueblo real. La idea del pacto originario, en definitiva, no es otra cosa que la idea de la igual libertad de los hombres, ese «único derecho innato» evocado por la introducción a la *Doctrina del derecho*, y que Kant en ese lugar declina en sus dos dimensiones: la libertad, definida como la «independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro», y la igualdad, es decir, el hecho para el individuo de ser su propio amo *sui juris*, para concluir sin embargo que finalmente se trata de la misma cosa.⁴⁸ La condición de la igual libertad, que es todo el sentido del contrato originario y por tanto el verdadero criterio de la legitimidad de las leyes públicas, constituye el estado jurídico al proscribir, no las desigualdades de riqueza, ni siquiera las desigualdades de rangos, sino las únicas desigualdades fundadas en el nacimiento, es decir, el principio sobre el cual descansaba la organización

jerárquica de las órdenes del Antiguo Régimen. Porque «el nacimiento no es una acción por parte del que nace y, consiguientemente, no puede acarrear a este ninguna desigualdad de estado jurídico ni sometimiento alguno a leyes coactivas» que vendrían a sobreañadirse a la coacción de la ley común, indiferente a las desigualdades debidas al nacimiento.⁴⁹

El carácter explícitamente ficticio del pacto originario permite a Kant desconectar totalmente el plano de la metapolítica y el de la teoría política. La diferencia entre el pueblo real y el pueblo soberano deja de interferir la interpretación del reino de la ley debido a que uno de los términos de esta diferencia es suprimido. En el plano de la historia (el plano «pragmático» de *El contrato social*), la existencia del Estado, con la forma que es siempre la suya, no puede sino ser aceptada como un hecho. Es la autoridad del Estado la que hace del pueblo una entidad políticamente significativa, es decir (lo que para Kant es la misma cosa), jurídicamente constituida. Entre Rousseau y Kant existió la Revolución francesa y, entre los partidarios de la Ilustración que la observaban del exterior, el entusiasmo que suscitó en primer lugar, luego la perplejidad horrorizada con la cual asistieron a su desarrollo. Es posible que esa experiencia haya desempeñado un papel en la aspereza con la cual Kant se pronunció contra el derecho de resistencia. No obstante, ¿hay que ver en esto solamente la expresión de una hostilidad por la violencia revolucionaria, contra la cual Kant hacía valer los méritos de la reforma gradual de las instituciones, iniciada por los dirigentes mismos bajo la conducción de una opinión pública esclarecida? Más que ir a buscar en las disposiciones psicológicas personales de Kant la razón de su condena de la sedición, hay que comprender lo que significa la ruptura revolucionaria desde el punto de vista de una concepción jurídica del poder. El hecho de que Kant haya rechazado el derecho de resistencia a los poderes establecidos, pero también las tentativas de restauración del orden político destruido una vez establecido un nuevo orden político,⁵⁰ les parece a algunos como una paradoja. Esa paradoja no es en verdad sino el reconocimiento de que la irrupción del pueblo real en la escena política —una verdadera revolución— es impensable en el marco de una filosofía jurídica consecuente del poder político. A partir del momento en que se identifica, como lo hace Kant, el pueblo político con el pueblo constituido por el orden jurídico estatal, la resistencia al poder, cualesquiera que fuesen los abusos de ese poder y por más alejado que esté de lo que exige la idea del contrato originario, es necesariamente ilegítima. Su

ilegalidad constituye su ilegitimidad: el pueblo «como súbdito» no puede ser transformado «en soberano de aquel al que está sometido».⁵¹ Entre la destrucción del orden político antiguo y el establecimiento de un orden nuevo hay un período de vacancia en el que los conceptos de la teoría jurídico-política son inaplicables.⁵²

En algunos autores contemporáneos es un axioma que el reino de la ley no puede ser una dominación. Hay que tener en claro lo que significa este término. Es cierto que si uno lo reserva dogmáticamente para designar relaciones de mando y de obediencia que descansan en diferencias estatutarias hereditarias, el reino de la ley de igualdad revoca la dominación. Sin embargo, el argumento descansa en una tautología. Parece más de conformidad con el uso común y corriente hablar de dominación en todas partes donde algunos individuos se encuentran en situación de mandar a otros, los que se encuentran en la obligación de obedecerles. Esta definición de la dominación es la que propone Max Weber: la «posibilidad para una orden de un contenido específico de encontrar obediencia en personas determinadas».⁵³ Ahora bien, esta obligación se encuentra allá mismo donde las jerarquías sociales y políticas están fundadas en el mérito, real o supuesto, y no ya en el nacimiento. La persistencia del súbdito en el ciudadano era ya explícita en Rousseau, y Kant no hace sino glosar a este cuando justifica el establecimiento de «dignidades políticas» que

comprenden la relación de un *soberano* universal (que, desde el punto de vista de las leyes de la libertad, no puede ser ningún otro más que el pueblo reunido mismo) con el conjunto de individuos del pueblo como *súbdito*, es decir, la relación del *que manda* (*imperans*) con el *que obedece* (*subditus*).⁵⁴

Para aquellos que no lo habrían entendido, se muestra más preciso todavía en la «Observación general. Efectos jurídicos que se derivan de la naturaleza de la unión civil». Fuera del derecho de recaudar impuestos, el «jefe supremo del Estado» también tiene el que atañe a «la distribución de cargos». Las «dignidades» (no remuneradas, a diferencia de los cargos) atribuyen un «rango al superior (al que ha de mandar) con respecto a los inferiores», los cuales, «aunque son libres y solo están obligados por la ley pública, están destinados de antemano, sin embargo, a obedecer».⁵⁵

Kant leyó bien a Rousseau, o incluso: la república de Kant es la verdad de

la democracia de Rousseau; no de lo que él llamaba con ese nombre, sino de lo que él entendía por la soberanía del pueblo. Por lo demás, Rousseau utilizaba ya el término república en ese sentido. Llamo república, escribía, «a todo Estado regido por leyes, sea bajo la forma de administración que sea; porque entonces solamente gobierna el interés público y la cosa pública es algo. Todo gobierno legítimo es republicano» (CS, II, 6, p. 67). La soberanía del pueblo no implica que el pueblo deba gobernarse a sí mismo, ni siquiera que esté investido del poder de hacer la ley, sino que no es más que cierta forma de racionalización del ejercicio del poder. En adelante, el poder se ejerce por la ley de igualdad, que no deroga la oposición entre los «superiores», «para el mando», y los «inferiores», «destinados a obedecer», sino que transforma esa oposición abriendo la posibilidad a cada uno de acceder a las funciones de mando. Posibilidad de principio, es evidente. El mérito, pero también los azares del nacimiento, que condicionan las diferencias de riqueza y de cultura a falta de fijar diferencias de estatus jurídico, mediatizan la distribución de los individuos entre las posiciones de mando y las de la obediencia. Más tarde Hegel reconocerá sin vueltas la parte de contingencia que interviene en los destinos sociales, y por eso mismo también políticos, de los individuos.⁵⁶ El mismo Kant es consciente del carácter formal de la apertura de las jerarquías sociales bajo el efecto de la ley de igualdad. Da testimonio de esto la distinción que efectúa entre los ciudadanos activos y pasivos, sobre la cual se pasa un poco rápido, atribuyéndola simplemente al carácter aún incoativo de las condiciones de las sociedades modernas en la Alemania de su tiempo. La generalización del derecho de voto al conjunto de la población adulta no fue conquistada sino tardíamente en el siglo XIX, y en un primer tiempo solamente para los hombres (las mujeres deberán esperar al siglo XX). Para quien hace de esta generalización el criterio principal del progreso de la democracia, la distinción kantiana señala por lo tanto la inconclusión de su concepción del reino de la ley de igualdad. Pero esta distinción no abarca la de los regímenes electorales censitarios, cuyo principio es explícitamente criticado por Kant. Ella es a la vez más inocente (no procede de la voluntad de reservar el poder a los ricos) y más profunda. La calificación política, nos dice Kant, es decir, la competencia que da derecho a pronunciarse sobre los asuntos públicos, supone que el individuo sea su propio amo.⁵⁷ Ahora bien, solo la propiedad abre esa posibilidad, y ella es y será siempre desigualmente repartida. *Beati possidentes!*⁵⁸ El estado civil garantiza a cada uno el suyo, por

consiguiente ratifica las diferencias de propiedad, desde la mayor riqueza hasta la ausencia total de posesión, que condena a la dependencia. Para que la libertad y la igualdad de todos sean respetadas, basta con que no se prohíba a nadie trabajar en elevarse del estado pasivo al estado activo.⁵⁹

4. *Las críticas de la democracia: pueblo, plebe, población*

De pronto, el alboroto de la calle se hizo mucho más grande... ¡La revolución había llegado hasta debajo mismo de las ventanas del salón donde se reunía el Consejo! De golpe enmudecieron todas aquellas acaloradas voces expresando sus opiniones. Mudos de espanto, con las manos juntas sobre el regazo, se miraban entre sí o miraban por la ventana: allí abajo, se alzaban incontables puños y un eufórico, ininteligible y ensordecedor griterío, compuesto básicamente de «¡Va!» y «¡Ea!», llenaba el aire. Entonces, para sorpresa de todos, como si los propios rebeldes se hubiesen asustado de su comportamiento, en el exterior se hizo un silencio tan profundo como el del interior del salón; y luego, en medio de la tensa calma que lo invadió todo, una palabra, procedente de uno de los bancos de las primeras filas, donde se había sentado Leberecht Kröger, una palabra pronunciada con frialdad, lentitud y energía, lo rompió:

—*Canaille!*⁶⁰

Como decíamos, Kant leyó bien a Rousseau. Al distinguir claramente entre el plano de la metapolítica y el de la teoría política, y al identificar la república con el reino de la ley de igualdad, Kant depuró la noción de soberanía del pueblo de los arcaísmos que hacían dudar al mismo Rousseau de que la democracia fuera realizable en las condiciones de los grandes Estados modernos. Sin embargo, para que semejante lectura fuera posible, ¿era preciso que la teoría de Rousseau haya experimentado la prueba de la experiencia revolucionaria? En efecto, no es esta lectura «liberal» de Rousseau la que ejerció la influencia más determinante en Francia entre 1789 y 1793, sino mucho más la identificación de la nación con el pueblo, un pueblo movilizado en su totalidad para determinar lo que es el interés público, y que, por consiguiente, debía participar de una u otra manera en *el ejercicio del poder soberano*. La equivocidad original del concepto rousseauiano del pueblo contribuyó en gran medida a las dificultades que los actores de la Revolución francesa tuvieron para definir las formas del régimen político que convenía instituir tras el derrocamiento de la monarquía absoluta. Estas dificultades se

tradujeron en las divergencias de las interpretaciones que fueron propuestas de la representación del pueblo soberano, una representación considerada indispensable por todos, pero de la que algunos temían que no permitiera la constitución de una nueva aristocracia del poder, reduciendo por eso mismo la soberanía del pueblo a una simple ficción.

En la Francia revolucionaria, del mismo modo que en EE UU,⁶¹ los partidarios más decididos del régimen representativo lo concebían como algo radicalmente distinto de la democracia, incluso como un antídoto a esta. La oposición entre democracia y régimen representativo podía ser diversamente argumentada, pero siempre, en última instancia, inspiraba una desconfianza fundamental respecto del *pueblo real*. Lo que evocaba el término de «pueblo» no era siquiera la multitud de Rousseau (y antes que él de Hobbes o de Spinoza), vale decir, el conjunto de la población de un Estado comprendido como yuxtaposición de individuos animados por intereses particulares, sino una parte de esa población, aquella a la cual le faltan, no solamente la propiedad, sino también y sobre todo la cultura y el interés por la cosa pública. El pueblo era, lisa y llanamente, la plebe, la muchedumbre de los miserables cuyas aglomeraciones se inclinan fácilmente al motín, a acciones destructivas que ninguna acción constructiva puede venir a relevar.⁶² El hecho de que esta fracción inculta de la población pueda tener la pretensión de participar en el ejercicio del poder, incluso simplemente ejercer una influencia sobre este, era una idea irritante para esos hijos de la Ilustración que eran los grandes actores de las revoluciones, tanto francesa como estadounidense, aquellos que elaboraban las constituciones destinadas a fijar la forma del nuevo régimen político. Otros, sin embargo, que no impugnaban la necesidad de la representación, la justificaban por el solo argumento técnico de la imposibilidad del gobierno directo en las condiciones de los grandes Estados. Esta línea de argumentación permitía conciliar el poder del pueblo y la representación, y, por lo tanto, pensar algo así como una «democracia representativa». Ese pueblo, del que deseaban que participara en el poder, no podía ser el «pueblo-principio» invocado como fundamento de la legitimidad del poder por oposición a las legitimidades dinásticas o teológicas. Sin embargo, tampoco era el pueblo-plebe, sino algo más cercano al «pueblo en persona» de Rousseau, el pueblo real, en el conjunto de sus componentes, efectivamente reunido para hacer oír su voz. Ciertamente, tal fue uno de los efectos de la Revolución, que ocultó por largo tiempo la ambigüedad de la

noción rousseauniana de la soberanía del pueblo: el «pueblo en persona», que dependía de la parte arcaica de *El contrato social*, aquella en la cual Rousseau reproduce los ejemplos, triviales en su época, de las democracias de la Antigüedad o de las pequeñas repúblicas de Suiza o de Holanda, había adquirido una realidad nueva en la movilización, es decir, la politización de las masas en el proceso revolucionario. Esa movilización, el «pueblo-acontecimiento», para tomar una expresión de Pierre Rosanvallon, pudo parecer que resolvía «por un tiempo la aporía constitutiva de la representación». El pueblo se había vuelto visible, «tanto en los tumultos de la calle como en las juiciosas aglomeraciones de las fiestas patrióticas». ⁶³

Si bien Rousseau, por razones que evocamos anteriormente, deseaba la reunión periódica del «pueblo en persona», no obstante, y del mismo modo que los actores de las revoluciones francesa y estadounidense que llevaban a cabo la representación contra la democracia, consideraba que el pueblo no disponía de las luces que le permitieran legislar. En cambio, concedía que esa multitud tenía buena voluntad. A la cuestión retórica referente a la capacidad de legislar de la «multitud ciega» por supuesto respondía negativamente, pero justificaba esa respuesta en estos términos: «El pueblo, de por sí, quiere siempre el bien; pero no siempre lo ve. La voluntad general es siempre recta; mas el juicio que la guía no siempre es claro». ⁶⁴ Es un punto de vista muy distinto el que se encuentra desarrollado por Hegel, que no se contenta con comprobar que el pueblo carece de «luces», sino que también impugna la rectitud de su voluntad.

Hegel no es considerado un demócrata y, por lo tanto, no sorprende encontrar bajo su pluma una de las críticas más articuladas de una interpretación de la soberanía del pueblo que quiere sacar sus inmediatas consecuencias institucionales. En un pasaje famoso de su *Filosofía del derecho*, tras haber evocado rápidamente el sentido de la expresión «soberanía del pueblo» desde el punto de vista de las relaciones exteriores entre los Estados (un pueblo es soberano cuando se constituyó en un Estado independiente), se interroga sobre la significación de esta misma expresión desde el punto de vista de la política interior. Él admite que esta expresión puede tener un sentido, con la condición de entender por eso la misma cosa que la soberanía del Estado: «También se puede decir de la *soberanía interna* que reside en el pueblo cuando se habla en general, en el mismo sentido en que antes se señaló (§ 277, 278) que la soberanía corresponde al *Estado*». ⁶⁵ Sin embargo,

comprueba, no es en ese sentido como la soberanía del pueblo es hoy invocada, sino en cuanto se opondría a la soberanía del monarca. A su juicio, esta interpretación es una de las ideas confusas que inspira la representación vacía del pueblo, y le suministra la ocasión de aclarar lo que en su opinión es un pueblo:

El pueblo, tomado *sin* sus monarcas y sin la *articulación* del todo que se vincula necesaria e inmediatamente con ellos, es una masa carente de forma que no constituye ya un Estado y a la que no le corresponde *ninguna* de las determinaciones que únicamente existen en un todo *formado* y organizado: soberanía, gobierno, tribunales, autoridades, clases, etcétera. Al surgir en un pueblo el momento que corresponde a una organización, a la vida del Estado, aquel deja de ser la indeterminada *abstracción* que se denomina con la palabra *pueblo* en la representación meramente general.⁶⁶

El pueblo, si se quiere dar a este término un sentido comprensible desde el punto de vista del Estado racional, no es la masa informe, desprovista de constitución. Tampoco es la plebe. En algunos apartados posteriores, en efecto, a propósito del poder legislativo, en el cual Hegel desea ver representados a la vez al monarca, el poder gubernamental y el elemento de los *Stände*, le da la ocasión de volver sobre las numerosas «falsas representaciones»⁶⁷ que circulan referentes al pueblo, la constitución y los *Stände*. Él la emprende muy particularmente con dos ideas fundamentales que, a su juicio, inspiran a aquellos que querrían que los diputados de los *Stände*, a falta de constituir la totalidad del legislativo, tengan por lo menos la preponderancia.⁶⁸ La primera es que esos diputados, hasta el pueblo mismo, son los que están en mejores condiciones de saber lo que es su bien; la segunda, que esos mismos diputados son también quienes poseen la mejor voluntad de realizar ese bien. Hegel impugna una y otra presuposición. A la primera le objeta, brutalmente, que «el pueblo, en la medida en que con esta palabra se designa a una parte determinada de los miembros del Estado, expresa la parte que precisamente *no sabe lo que quiere*», diagnóstico idéntico, literalmente, al de Rousseau, no obstante con la diferencia de que Rousseau lo formulaba a propósito de la multitud en general, mientras que Hegel lo reserva a una parte solamente de los miembros de un Estado. El sentido de esta diferencia surge de su objeción al segundo prejuicio que sospecha detrás de la defensa de la preponderancia de los diputados de los *Stände*: el de su

buena voluntad, donde decididamente defiende la opinión contraria a la tesis de Rousseau y se une a la de los partidarios antidemócratas del régimen representativo en la época revolucionaria. Sostener que los diputados de los *Stände* tienen una mejor voluntad de realizar el bien público es una manifestación del «punto de vista de lo negativo», el de la desconfianza respecto de los gobernantes, que es característica de la plebe (*Pöbel*).⁶⁹

Los pensadores antidemócratas no pueden dejar de evocar, tan pronto se trata del pueblo, el espectro de la plebe. Sin embargo, si bien es cierto, como lo sugiere Pierre Rosanvallon, que ese *topos* del pensamiento antidemocrático del siglo XVIII tenía una significación cultural, incluso antropológica, más que política o social, en el sentido de que para muchos filósofos del siglo XVIII la «plebe» designaba una suerte de «prehumanidad», una población «que habría quedado en estado natural, gobernada por los instintos y las necesidades»,⁷⁰ hay que notar que Hegel tenía los medios de comprenderla de otro modo. Hegel no es el Leberecht Kröger de *Los Buddenbrook*, su plebe no es simplemente la *canaille*, cuyas disposiciones críticas o cuyas veleidades revolucionarias serían lisa y llanamente imputables a una maldad nativa. Es obvio: la plebe no sabe lo que es el bien, ni el del Estado ni el suyo propio; por consiguiente, no sabe reconocerlo en la acción de los gobernantes, de quienes desconfía. Pero si es así, es por la lógica de la sociedad civil en su conjunto. En efecto, esta produce la miseria, como produce, en el otro extremo del abanico social, la acumulación de las riquezas. Entre aquellos que, por falta de una propiedad personal, deben proveer a su subsistencia por el trabajo, y por un trabajo generalmente a la vez demasiado exigente y cuyo interés es demasiado limitado para que les permita gozar de las libertades y los beneficios espirituales de la sociedad civil, los más desprovistos no disponen siquiera de los medios de vida reconocidos como lo mínimo necesario para una vida civil en la sociedad de su tiempo. Estos, que al mismo tiempo pierden el «sentimiento del derecho, de lo jurídico y del honor de existir por su propia actividad y trabajo», constituyen la plebe.⁷¹ Aunque Hegel no lo diga, tienen buenas razones para considerar que el monarca y los miembros del gobierno no se preocupan mucho de su bien.

Si bien se puede admitir que la expresión «soberanía del pueblo» tenga un sentido desde el punto de vista de la política interna, según Hegel es a condición de entender por pueblo otra cosa que las masas informes, que uno se representa desprovistas de constitución, otra cosa que la plebe, otra cosa

todavía que la totalidad de los individuos que componen la población de un Estado. Admitiendo incluso que los *Stände* representen en cierto modo al pueblo en el poder legislativo, respecto del monarca y de los miembros del gobierno, es en el sentido en que son el elemento cuantitativamente más importante, la «multitud», como decían los griegos (*oi polloi*), y no «todos».⁷² Porque, observa Hegel dando cuenta de los prejuicios de su época, es evidente que ese «todos» no incluye a los niños ni a las mujeres, para no mencionar más que a ellos. Por cualquier sesgo que se tome la cuestión, el pueblo político, el pueblo soberano, no coincide con ninguna de las representaciones confusas que los partidarios de la democracia invocan para impugnar la legitimidad de las instituciones de las monarquías constitucionales. Precisamente porque defiende esa legitimidad, Hegel acomete contra las representaciones confusas de los demócratas. Pero si uno tiene a bien hacer a un lado, como ya propuse hacerlo más arriba, la cuestión del monarquismo, el núcleo de la argumentación de Hegel consiste en decir que el pueblo constituyente está constituido como tal por el Estado. O incluso, en una formulación más cercana a la suya: la soberanía del pueblo no es otra cosa que el principio de legitimación del poder racional moderno, producto de la doble revolución, económica y política, que hizo necesaria la eliminación de las diferencias estatutarias e hizo del derecho codificado el medio privilegiado del ejercicio del poder. Al dar a la noción de derecho una extensión desacostumbradamente amplia, Hegel está muy cerca de identificar el Estado y el orden jurídico, como lo hará más tarde Kelsen; por consiguiente, uno no se asombra de encontrar bajo la pluma de Kelsen la tesis según la cual el pueblo político no puede tener otra consistencia que la que le da la unidad del Estado. Como lo escribía este último en 1928 en su obra *Esencia y valor de la democracia*: «En definitiva, la unidad del pueblo es solo una realidad jurídica que puede ser descrita con alguna precisión en los siguientes términos: unidad de ordenación jurídica del Estado reguladora de la conducta de los hombres sujetos a ella».⁷³

¹ Palmer, 1953, p. 203.

² Burke, 1978, p. 230.

³ Wieland, *Über Constitutionen* (1792), citado a partir de Brunner *et al.*, 1972, p. 849.

⁴ Maier, 1971. H. Maier es también uno de los redactores del artículo «Demokratie» de los *Geschichtliche Grundbegriffe*. R. R. Palmer reproduce lo esencial de su artículo de 1953 en el

primer capítulo de *The Age of the Democratic Revolution* (Palmer, 1959, pp. 13–20). Aquí no retengo sino lo que atañe a los usos del término «democracia», y no el de demócrata, cuya historia no es rigurosamente paralela a la de «democracia». «Demócrata», en efecto, podía ser utilizado como antónimo de aristócrata para designar al miembro de un sector popular. Al parecer, ese uso es atestiguado sobre todo en Bélgica y en Holanda (Palmer, 1953, pp. 206–207).

⁵ Brunner *et al.*, 1972, p. 845, nota 160. Dithmarschen es el nombre de una región situada en el Schleswig-Holstein, que había desarrollado una administración autónoma y era considerada como una república de campesinos libre.

⁶ Véanse también las observaciones concordantes de Rosanvallon, 2000, pp. 22–25. A propósito de 1789, Rosanvallon observa: «Si bien todo se organiza alrededor del principio de soberanía del pueblo, casi no se habla de democracia para caracterizar el régimen político. El término no pertenece a la lengua de 1789».

⁷ Salvo si tenemos en cuenta el tema de los «gobiernos mixtos».

⁸ Véase Maier, 1971, p. 135 (también Brunner *et al.*, 1972, p. 847, nota 176). En el *Courier de Provence* (n.º 34, 7), Mirabeau comentaba en estos términos la proposición del barón von Wimpfen: «El barón von Wimpfen, al reunir dos palabras tan alejadas hasta ahora una de otra, expresaba una gran verdad; que la Democracia se alía naturalmente con la Monarquía; ocurre que no existe ninguna oposición entre sus intereses, puesto que el deseo del Rey es lo bastante fuerte para oponerse a la introducción de una aristocracia, que siempre tiende a la independencia y cuyo poder nunca se ejerce sino a expensas del Príncipe del Pueblo». El marqués D'Argenson, por su parte, no se andaba con vueltas: las «disposiciones» que ponía de manifiesto en sus *Considérations* para «extender la Democracia en Francia» incluían sobre todo la «destrucción de la Nobleza».

⁹ Véase Kant, *Hacia la paz perpetua*, primer artículo definitivo (2018, p. 83).

¹⁰ F. Schlegel, *Versuch über den Begriff des Republikanismus* (1796), citado a partir de Brunner *et al.*, 1972, p. 852.

¹¹ Schlegel, 1796, según Brunner *et al.*, 1972, p. 852.

¹² Todas estas citas según Maier, 1971, p. 141.

¹³ Cita basada en Palmer, 1953, p. 221. Palmer mismo cita la prédica del obispo de Imola basada en A. Dufourcq, *Le régime jacobin en Italie: étude sur la république romaine, 1798-1799*, París, 1900. Según Palmer, de manera general, es en Italia donde se encuentra con más frecuencia, entre 1796 y 1799, el término «democracia» utilizado en un sentido positivo.

¹⁴ Maier, en Brunner *et al.*, 1972, p. 859.

¹⁵ Véase Brunkhorst, 2002, e *infra*, p. 154.

¹⁶ Véase Schmitt, 1993, pp. 342–352 [1996, pp. 221–233].

¹⁷ Schmitt, 1993, p. 347 [trad. cast. cit.: 1996, p. 209].

¹⁸ Schmitt reconoce por lo demás que la «homogeneidad sustancial del pueblo» es una «ficción» y que por esa razón es peligrosa. Su plena realización implicaría un mínimo de gobierno, que privaría al pueblo involucrado de autonomía política. Véase Schmitt, 1993, pp. 352–353 [trad. cast. cit.: 1996, p. 232].

¹⁹ *Ibid.*, p. 343 [trad. cast. cit.: 1996, p. 206].

²⁰ Véase Hegel, *Principios de la filosofía del derecho* (FD), § 273 (1999 b, p. 413).

[21](#) Rousseau, *El contrato social* (CS), III, 4. En esta sección, las referencias a esta obra están incluidas en el texto, con la mención del libro y el capítulo. Cuando se indica la página, la referencia corresponde a: Rousseau, 1975.

[22](#) Rousseau, 2008, p. 143.

[23](#) Sobre la noción de «cuerpo político», véase Bernardi, 2006. Solo tardíamente tomé conocimiento de este estudio notable e innovador sobre el pensamiento político de Rousseau. No obstante, en la preocupación de no recargar mi propósito, difiero una confrontación entre mis hipótesis de lectura y este trabajo, que en adelante es una referencia.

[24](#) Véase Rousseau, CS, II, 7 (1975, p. 71): «Quien redacta las leyes no tiene, pues, o no debe tener, ningún derecho legislativo, y el pueblo mismo no puede, cuando quiera, despojarse de este derecho incommunicable [...]».

[25](#) Véase Rousseau, CS, III, 15 (1975, p. 122): «Toda ley no ratificada en persona por el pueblo es nula; no es una ley»; es en virtud de esta máxima como Rousseau impugna la idea de representación.

[26](#) Véase *ibid.*, III, 12 (1975, p. 117): «El soberano, no teniendo más fuerza que el poder legislativo, solo obra por medio de leyes, y no siendo las leyes sino actos auténticos de la voluntad general, no podría obrar el soberano más que cuando el pueblo está reunido». El soberano en asamblea no gobierna, sino que suspende el gobierno: véase III, 14.

[27](#) Véase Rousseau, CS, II, 3, donde se encuentra la famosa diferencia entre la voluntad general y la voluntad de todos.

[28](#) Encontramos un eco de esta concepción en Hobbes, *Leviatán*, cap. XVIII (1980, pp. 268 ss.): el representante «asume la personalidad» de aquellos a quienes representa.

[29](#) También evoca la selección por la suerte, de la que observa que probablemente sería preferible «en una verdadera democracia». Pero, añade, no existe ninguna «democracia verdadera» (CS, IV, 3, pp. 135-136).

[30](#) Razón por la cual termina por confesar su fracaso en pensar la posibilidad de un mantenimiento de los derechos del soberano en el caso de ciudades que no sean pequeñas (CS, III, 15).

[31](#) Rousseau, 1988, pp. 103-104.

[32](#) Véase Sternberger, 1990, p. 161 y nota 6.

[33](#) En esa época, esta simple exigencia era altamente revolucionaria.

[34](#) Véase, en el mismo sentido, Rosanvallon, 1992, pp. 215-216 [trad. cast. cit.: 1999, p. 152]: «La voluntad general guarda así en su caso [el de Rousseau] una fuerte dimensión liberal, al igual que en Montesquieu: esta expresa el carácter impersonal y uniforme de la ley, que procura una garantía de equidad».

[35](#) Por ejemplo, Habermas, «Du lien interne entre État de droit et démocratie», en Habermas, 1998, pp. 275-286 [1999, pp. 247-258].

[36](#) Véase Rousseau, CS, III, 15, p. 121: «Dad dinero, y pronto tendréis cadenas. La palabra *hacienda* es una palabra de esclavo, desconocida en la ciudad. En un país verdaderamente libre, los ciudadanos todo lo hacen con sus brazos y nada con el dinero».

[37](#) Véase Maier, 1971, pp. 127-161.

[38](#) Brunkhorst, 2002, p. 97.

[39](#) Brunkhorst, 2002, pp. 98 y 105.

[40](#) Shklar, 1991, p. 32.

[41](#) *Ibid.*, p. 33.

[42](#) *Ibid.*, p. 34. Lo que Judith Shklar parece rechazar aquí, subrayando que el ciudadano nunca deja de ser súbdito, es la idea de autogobierno y no aquella de autolegislación. Sin embargo, no mantiene ninguna ilusión sobre la realidad de la «participación» del ciudadano en el proceso de elaboración de la ley, como surge del comienzo de su capítulo sobre el voto. Toda su argumentación consiste en poner de relieve el carácter ante todo simbólico del derecho de voto. Que sea ejercido o no, es la marca de la igualdad.

[43](#) Véase Schmitt, 1993, pp. 277-278.

[44](#) Por lo menos en el sentido en que lo entendemos hoy, véase *supra*, pp. 83-90.

[45](#) Kant, 2013 *d*, p. 233.

[46](#) Véase Kant, 1994, pp. 134-135 [trad. cast. cit.: 2008, p. 149]: «El origen del poder supremo, considerado con un propósito práctico, es *inescrutable* para el pueblo que está sometido a él: es decir, el súbdito *no debe utilizar* activamente sobre este origen, como sobre un derecho dudoso en lo que se refiere a la obediencia que le debe».

[47](#) *Id.*, 2013 *d*, p. 233.

[48](#) Kant, 1994, pp. 26-27 [trad. cast. cit.: 2008, p. 48]. Véase *infra*, pp. 200-201.

[49](#) *Id.*, 2013 *d*, p. 225.

[50](#) Véase Kant, *Doctrina del derecho*, § 49, «Observación general. Efectos jurídicos que se derivan de la naturaleza de la unión civil», A (1994, pp. 134-141 [2008, pp. 149-155]).

[51](#) *Ibid.*, 1994, pp. 137-138 [trad. cast. cit.: 2008, p. 152].

[52](#) Son los conceptos de la teoría jurídico-política los que son inaplicables, y solo ellos. Eso no significa que esos períodos de a dos (dos «estados jurídicos», en la terminología de Kant), a menudo acompañados por irrupciones de violencia, escapan irreductiblemente a toda teoría del derecho en general. Véase a este respecto el comentario que Derrida consagra al tema de la «violencia fundadora» en Walter Benjamin, la que no es «extraña al derecho», aunque sea, «en el derecho, lo que suspende el derecho» (Derrida, 1992, pp. 163-164).

[53](#) Weber, 1971, p. 56 [2002, p. 43], trad. modificada.

[54](#) Kant, 1994, p. 131 [trad. cast. cit.: 2008, p. 145].

[55](#) Kant, 1994, p. 148 [trad. cast. cit.: 2008, p. 162].

[56](#) Véase Hegel, *FD*, § 200 (1999 *b*, pp. 319-320).

[57](#) Al parecer, encontramos la misma idea en Blackstone (citado a partir de Judith Shklar, 1991, p. 37), que consideraba razonable someter el derecho de voto a condiciones de propiedad «con el objeto de excluir a las personas cuya situación es tan miserable que deben ser consideradas como carentes de voluntad que les sea propia».

[58](#) Véase Kant, 1994, p. 43 [2008, p. 64].

[59](#) Más adelante volvemos sobre la compatibilidad de la distinción entre ciudadanos pasivos y activos con el concepto kantiano de la ciudadanía. Véase *infra*, pp. 142-144.

[60](#) Thomas Mann, *Los Buddenbrook* (2008, p. 124). La escena transcurre en Lübeck en 1848. La reunión es la del consejo municipal que agrupa a los notables de la ciudad. Leberecht Kröger, suegro del cónsul Johann Buddenbrook, es un noble. Encarna un mundo de valores anterior a la cultura burguesa representada por Buddenbrook y su hijo Thomas. La generación de Leberecht Kröger se expresa todavía a menudo en francés: «*canaille*» está en

francés en el texto. Al dejar la reunión, sucumbe a un ataque cardíaco.

[61](#) Véase en particular Madison, 2015, n.ºs 10 y 14.

[62](#) Véase Rosanvallon, 1992, pp. 75-78.

[63](#) Rosanvallon, 1998, pp. 53-54.

[64](#) Rousseau, CS, II, 6, p. 68. Véase también CS, II, 3, p. 58: «Se sigue [...] que la voluntad general es siempre recta y tiende a la utilidad pública; pero no que las deliberaciones del pueblo ofrezcan siempre la misma rectitud. Se quiere siempre el bien propio; pero no siempre se le conoce. Nunca se corrompe al pueblo; pero frecuentemente se le engaña, y solamente entonces es cuando parece querer lo malo».

[65](#) Hegel, 1999 *b*, p. 425.

[66](#) *Ibid.*, p. 426.

[67](#) *Id.*, FD, § 301 (1999 *b*, p. 451).

[68](#) La representación de los *Stände*, siendo iguales las demás cosas, constituye el elemento popular del órgano legislativo que, en el Estado racional hegeliano, debe incluir también a representantes del gobierno y al mismo monarca.

[69](#) Hegel, 1999 *b*, p. 451.

[70](#) Rosanvallon, 1992, p. 77 [trad. cast. cit.: 1999, p. 57].

[71](#) Hegel, FD, § 244 (1999 *b*, p. 159).

[72](#) Hegel, FD, § 301 (1999 *b*, p. 450).

[73](#) Kelsen, 1934, pp. 30-31.

III. La democratización de las democracias

Como los Derechos del Hombre eran proclamados «inalienables», irreducibles e indeductibles de otros derechos o leyes, no se invocaba a autoridad alguna para su establecimiento; el Hombre en sí mismo era su fuente tanto como su objetivo último. [...] El Hombre aparecía como el único soberano en cuestiones de la ley de la misma manera que el pueblo era proclamado como el único soberano en cuestiones de Gobierno. La soberanía del pueblo (diferente de la del príncipe) no era proclamada por la gracia de Dios, sino en nombre del Hombre; así es que parecía natural que los derechos «inalienables» del hombre hallaran su garantía y se convirtieran en parte inalienable del derecho del pueblo al autogobierno soberano.¹

1. De los derechos civiles a los derechos sociales: La estatutorización de los derechos subjetivos

1.1. El pueblo político y la nación

De Rousseau a Hegel, de aquel que la posteridad convirtió en el padre de la democracia moderna a aquel que ella estigmatizó como el turiferario del poder estatal, la filosofía política no dejó de reflexionar, a través del concepto de libertad y la determinación de las instituciones políticas que la posibilitan, en las consecuencias de la abolición de las diferencias estatutarias del Antiguo Régimen. La transformación del *subjectus* en sujeto libre, responsable de sí mismo y del mundo en el cual vive, es la gran obra de la filosofía política del siglo XVIII y de la primera mitad del siglo XIX. Si exceptuamos a Rousseau, es la contribución principal de la filosofía idealista alemana a la comprensión de la modernidad política. Esa transformación no impide que el sujeto libre siga estando sometido, en el sentido de que su libertad no es algo que él descubre o recupera después de haberse liberado de la dominación, sino el correlato de un tipo de dominación inédito, sin precedentes históricos. Si el término de sujeto es en la actualidad ambiguo, una ambigüedad que constituye la felicidad de los comentarios filosóficos, es porque el sentido moderno no

eliminó el sentido antiguo, y por buenas razones. El sujeto libre, el sujeto de derecho, no puede eliminar en él el *subjectus*, porque su libertad está ligada al poder que lo somete.

Es probable que en esta crítica de las ilusiones vinculadas a la idea de autolegislación muchos encuentren materia para perder las esperanzas en el sentido de la democracia y, más allá, en el de la acción política en general. ¿Para qué involucrarse en la política cuando no se lo hace simplemente por gusto del poder, si esta no puede tener otro efecto que modificar las formas de la dominación, sin poder tener jamás la esperanza de abolirla? No obstante, esta crítica implica un aspecto positivo que no es inmediatamente incuestionable, pero que ya se lo puede indicar en algunas palabras. En efecto, ella aparece como un momento necesario para liberarnos radicalmente de toda interpretación comunitaria de la identidad del pueblo democrático. El pueblo, cuerpo político constituido por la dominación que ejerce el Estado por medio de la ley de igualdad, no es la nación. Es cierto que la historia del Estado moderno y la del nacionalismo están estrechamente entremezcladas. Las tragedias del siglo XX, sin embargo, nos enseñaron a desconfiar de las peligrosas confusiones producidas por esa historia. La noción de «patriotismo constitucional», expresada por Dolf Sternberger en 1982 y retomada por Habermas con ocasión de la querrela de los historiadores alemanes de los años ochenta,² tenía por objeto liberar a la legitimidad política de toda referencia a identidades prepolíticas reales o imaginarias. No obstante, mientras se perpetúe el mito de la autolegislación del pueblo, el camino solo está hecho a medias. Porque la idea de autolegislación sugiere irresistiblemente la fantasía de una unidad del pueblo como colectivo susceptible de decidir acerca de su destino, una unidad que el pueblo debe poseer independientemente del Estado, en la medida en que este es poder. Afirmar el poder del pueblo *contra* la dominación exige un cierre del pueblo que sea producto de él mismo, y no de la dominación.

El pueblo político no es la nación. Entre los tres autores (Rousseau, Kant, Hegel) en cuyas obras hemos buscado la o las matrices de la concepción moderna del cuerpo político, no se encuentran huellas de un *ethos* nacionalista.³ Hegel incluso propone, con la noción de *politische Gesinnung* (disposición de espíritu político) algo muy cercano al patriotismo constitucional de Habermas.⁴ ¿Qué es la nación? La teoría sociológica y política contemporánea coincide en considerar que la nación es una

comunidad «imaginada»,⁵ fundada en un sentimiento de pertenencia que puede alimentarse de factores identitarios extremadamente diversos: comunidad de lengua, de costumbres, de confesión religiosa, memoria política compartida, etc. Hubo y hay Estados que reúnen varias naciones y naciones desperdigadas entre varios Estados. «En la terminología habitual, la “nación” no es idéntica al “pueblo de un Estado”, es decir, al hecho de la pertenencia a una comunidad política».⁶ Pero, como lo afirmaba una vez más Weber, el centro de gravedad del nacionalismo moderno reside en un «sentimiento de prestigio», un orgullo que el individuo obtiene del hecho de ser ciudadano de un Estado que logra ocupar un lugar honorable en las relaciones de poder con los otros Estados. Este apego al prestigio político «puede vincularse con una creencia específica en cierta responsabilidad — propia de las grandes potencias en cuanto tales— ante la posteridad por la forma en que se ha efectuado la distribución del poder y del prestigio entre la comunidad política propia y las ajenas».⁷ La estimulación, incluso la creación de punta a cabo, de un sentimiento de pertenencia nacional, por lo tanto, presenta un interés estratégico para «los grupos que dentro de una comunidad se encuentran en situación de poder».⁸ Las elites dirigentes son, no las únicas, sino las principales artesanas de lo que el politólogo Roger M. Smith llama el *people-making*. Roger M. Smith distingue tres tipos de *stories of peoplehood*, de relatos que apuntan a forjar la identidad de un pueblo: las historias económicas, que se basan esencialmente en la prosperidad y el bienestar, las historias políticas, que prometen el poder tanto al individuo como al colectivo, y las historias «éticas constitutivas», que probablemente son aquello en lo cual se piensa la mayoría de las veces cuando se habla de nacionalismo. En efecto, con esto designa

una amplia variedad de relatos que presentan la pertenencia a un pueblo particular como una cualidad intrínseca a aquellos que son sus miembros, debido a características cargadas de una significación ética. Este tipo de historias afirma que la cultura, la religión, el lenguaje, la raza, la etnicidad, la ascendencia, la historia u otros factores son constitutivos de la identidad de las personas, que ellas son lo que constituye su dignidad y lo que define sus obligaciones. Estas historias son casi siempre intergeneracionales, ellas implican que la identidad ética constitutiva no define solamente la identidad de una persona, sino también la de sus antepasados y de sus niños.⁹

Para los dirigentes políticos, estas historias éticas tienen el interés de

neutralizar las escisiones interiores y permitir, llegado el caso, la movilización de los ciudadanos de un Estado contra el enemigo exterior.

Se objetará que el pensamiento republicano moderno produjo un concepto sensiblemente distinto de la nación, del que estaban ausentes todas las referencias identitarias movilizadas por el nacionalismo. Este concepto es el que se encuentra, por ejemplo, en el artículo III. 1. de la Constitución francesa del 3 de septiembre de 1791: «La soberanía es una, indivisible, inalienable e imprescriptible. Pertenece a la Nación; ninguna sección del pueblo, ni individuo alguno, puede atribuirse su ejercicio». Aquí la nación, sin embargo, no es otra cosa que el pueblo, como surge del conjunto del artículo. Decir que la soberanía pertenece a la nación es decir que pertenece al pueblo *considerado como un todo* (el «cuerpo político»), que por ello es indivisible, inalienable e imprescriptible, que por lo tanto no puede ser apropiada por una fracción o por un individuo.¹⁰ El poder, ya sea el del monarca o de cualquier elite dirigente, siempre será considerado como delegado. La nación, así entendida, es el pueblo soberano, en la medida en que debe ejercer su soberanía en el marco de una organización de los poderes políticos heredados de los siglos pasados: la de los Estados territoriales. Esa índole territorial del poder ciertamente implica la necesidad de fijar criterios que permitan distinguir al residente, cuya presencia duradera en el territorio de un Estado determinado lo constituye en un sujeto de la administración estatal específica que se ejerce sobre ese territorio, del simple visitante de paso. No hay dominación, en el sentido en que se entiende aquí ese término, sino sobre personas, y la dominación estatal no hace excepciones. Sin embargo, aquello por lo cual se distingue de las formas de dominación que la precedieron, que descansaban ante todo en lazos de lealtades personales, es el hecho de que el territorio es el término medio entre el poder y aquellos sobre los cuales se ejerce. Por eso el control del acceso al territorio es para este tipo de dominio un desafío crucial, como lo subraya por ejemplo Christoph Schönberger:

La dominación territorial solo se volvió posible cuando se logró hacer una distinción categorial entre quienes tenían un libre acceso al territorio y quienes no lo tenían. La comunidad territorial (*Verband*), por esa razón, debía ser una comunidad de personas. Ella circunscribía el círculo de personas al que se reconocía un derecho de estadía incondicionado en un territorio determinado y permitía así un cierre jurídico del

territorio. La institución de la nacionalidad (*Angehörigkeit*) posibilitaba a la vez la inclusión y la exclusión.¹¹

En la historia de la formación de los Estados modernos, la unificación jurídico-política interior, para utilizar el lenguaje de Weber: el monopolio de la violencia legítima, y la delimitación del territorio sobre los cuales pretenden ese monopolio, por lo tanto las relaciones con los otros Estados, son dos procesos solidarios e indisolublemente mezclados. Por esa razón, el nacionalismo no puede ser considerado como una vicisitud contingente de su historia. Porque el Estado moderno es un poder territorial, debía definir y controlar sus fronteras, determinar un adentro y un afuera, identificar a sus residentes y, por oposición, al «extranjero». Y también debía garantizar la lealtad de las poblaciones sobre las cuales se ejercía su dominio, precisamente por eso las *stories of peoplehood*, singularmente las historias «éticas», constituían un instrumento sin igual. La «nacionalización» del pueblo político es el producto probablemente de la dominación estatal como poder territorial. ¿Habría que inferir de esto que el cuerpo político de los ciudadanos necesariamente debía pensarse como una comunidad nacional? ¿Habría que imputar a la lógica de la ciudadanía democrática la responsabilidad del cierre de la comunidad democrática? Es posible que aquí confundamos dos aspectos de la dominación estatal que, pese a estar históricamente ligados, son, sin embargo, conceptualmente distinguibles. Tendremos la ocasión de volver sobre este punto. Por el momento nos basta con señalar que si el individuo sujeto de derechos es el producto del Estado moderno en la medida en que este impuso la igualdad de la ley rompiendo las diferencias estatutarias del Antiguo Régimen, ese Estado nacionaliza al ciudadano precisamente como dominación territorial. Los dos aspectos son suficientemente distintos para que, durante la Revolución francesa, algunos hayan considerado la posibilidad de adoptar como ciudadanos a «todos aquellos que en las diversas comarcas del mundo maduraron la razón humana y prepararon los caminos de la libertad».¹² Esta concepción generosa de la ciudadanía era posible porque la colectividad ciudadana era ante todo pensada como una colectividad de individuos jurídicamente iguales, y no un pueblo que se aseguraba del control de su destino cerrando sus fronteras. El peligro de una interpretación de la ciudadanía democrática centrada en la noción de autolegislación es que el pueblo que se da a sí mismo su propia ley procede él mismo a su

delimitación. Este peligro, o por lo menos esta dificultad, está en el corazón de las discusiones actuales sobre el estatuto del extranjero.¹³ Toda la cuestión es saber si ese estatus tiene un sentido desde el punto de vista de la democracia o si el extranjero no es otra cosa que el excluido de la dominación territorial.

En el momento en que surge en la escena de la historia, el pueblo político no tiene otra elección que la de deslizarse en la estructura territorial del poder estatal. O, para formularlo de otra manera: la nación de las constituciones revolucionarias es la existencia estatal del pueblo político. Si nos limitamos aquí al ejemplo francés, el objetivo del movimiento revolucionario no era perturbar esa estructura, sino instaurar un nuevo modo de relación entre el pueblo y el poder. Las constituciones revolucionarias regularmente hacen preceder la determinación de la organización de los poderes públicos de un texto que fija los derechos reconocidos a los individuos. Desde el punto de vista de las categorías usuales del pensamiento político contemporáneo, el término de ciudadano parece ser utilizado de una manera ambigua. Está mal distinguido del de «hombre» en las «declaraciones de los derechos del hombre y del ciudadano» de 1789 y de 1793, así como en las «disposiciones fundamentales garantizadas» por la Constitución de 1791, pero se identifica con la ciudadanía nacional en la parte propiamente constitucional de los textos: el artículo III. 2. de la Constitución de 1791, el artículo 4 de la de 1793, que fijan los criterios de la «ciudadanía francesa». No obstante, la ambigüedad es totalmente imputable a la lectura retrospectiva que nosotros hacemos de esos textos. Las constituciones revolucionarias no distinguían al ciudadano del hombre porque consideraban que todo hombre tenía el derecho «natural» de ser ciudadano de una nación libre. Si la época revolucionaria no experimentó la necesidad de producir una declaración universal de derechos humanos es porque la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano era ya una declaración universal. Los derechos del ciudadano no estaban reservados a los nacionales.¹⁴

1.2. La extensión de los derechos políticos

Lo que se reservaba a los nacionales era la garantía de los derechos del ciudadano, reconocidos a todo hombre, por un Estado particular: la

ciudadanía *francesa*. Esta estaba definida por una serie de criterios, el principal de los cuales (fuera de la edad, especificada) era la presencia duradera en el territorio de ese Estado. Los otros criterios no hacían sino atestiguar la voluntad del individuo de hacer su vida en ese territorio. Al insistir en el nacimiento (haber nacido de un padre francés), la Constitución de 1791 puede prestarse a una interpretación étnica de la nacionalidad; la de 1793, referencia fundamental de la tradición democrática ulterior, está liberada de esa ambigüedad. El trabajo, la propiedad, el matrimonio con una mujer francesa, la adopción de un niño, estar a cargo de un anciano (se supone tácitamente que el niño y el anciano son franceses) indican que la estancia del individuo en el territorio no tiene nada de provisorio. La garantía por un Estado determinado, en este caso el Estado francés, de los derechos «naturales», es decir, universales, del individuo, se extendía a todos aquellos que elegían vivir en su territorio. Solo los visitantes de paso eran excluidos, no porque debiesen ser tratados como enemigos, sino porque se admitía que esa garantía les era asegurada por otro Estado.

La constitución jacobina incluye en los derechos del ciudadano el «derecho igual a concurrir a la formación de la ley y a la designación de sus mandatarios y de sus agentes» (art. 29). Si se considera esa participación igual a la formación de la ley como la traducción institucional necesaria del principio según el cual «el pueblo sometido a las leyes debe ser su autor», los jacobinos se mostraban aquí más rousseauianos que Rousseau.¹⁵ En efecto, los derechos políticos estaban vinculados inmediatamente para ellos a la nacionalidad. Mientras que la Constitución de 1791 consagra dos artículos diferentes a los requisitos de la nacionalidad por un lado (II. 2., sin condición de edad) y a los del ciudadano activo por el otro (III. II. 2.), la de 1793 los mezcla en un solo artículo, el n.º 4 del Acta constitucional, titulado: «del estado de los ciudadanos», que especifica por el contrario la edad de acceso al «ejercicio de los derechos de ciudadano francés». Las condiciones de obtención de los derechos políticos, es decir, del derecho de voto y de la elegibilidad, fueron uno de los puntos de cristalización de las luchas políticas del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX y, para muchos historiadores y politólogos, la extensión más o menos amplia del círculo de los beneficiarios de esos derechos es el criterio principal con el que se miden los progresos de la democracia a lo largo de estos dos siglos.¹⁶ Si tomamos la historia de este período en su conjunto, y pese a retrocesos temporales, ese

círculo no dejó de ampliarse: por la disminución, luego por la supresión de la cuota censitaria, por la baja de la edad mínima requerida, por la atribución de esos derechos a las mujeres, o incluso, en los Estados Unidos, por la abolición de las discriminaciones raciales.¹⁷ La distinción entre ciudadanos activos y ciudadanos pasivos hoy parece incompatible con la noción de ciudadanía. El hecho de que no les haya parecido así a los redactores de las constituciones de la época de las revoluciones (haciendo excepción de los jacobinos), sin embargo, no puede ser solamente imputado a la voluntad de los poseedores de reservarse el control del poder.¹⁸ Más bien es el síntoma de que los derechos a los que reservamos hoy el calificativo de «políticos» no eran en esa época esenciales para la comprensión de la ciudadanía. El ciudadano era ante todo el hombre, liberado del arnés de los estatutos diferenciales, y cuyos derechos «naturales» eran garantizados por el reino de la ley de igualdad. Muy rápido, probablemente, el derecho de sufragio se convirtió en el símbolo de esa igualdad,¹⁹ y la batalla continua por la generalización de ese derecho, a lo largo de todo el siglo XIX y las primeras décadas del siguiente, con sus avances y sus retrocesos, finalmente lo convirtió en algo más que un símbolo. Los derechos políticos, hoy, son la sustancia misma de la ciudadanía. Al mismo tiempo, esa ciudadanía politizada se desprendió de los derechos del hombre. En las representaciones dominantes de nuestra época, los derechos del hombre son universales, y los derechos del ciudadano siempre están condicionados por la pertenencia nacional.

La posibilidad de ese desplazamiento, es cierto, ya estaba inscrita en la interpretación rousseauiana de la soberanía del pueblo. Esto surge sobre todo de las vacilaciones de Kant, fiel lector de Rousseau, lo dijimos, en lo referente a la definición del ciudadano (*Bürger, Staatsbürger*). En el opúsculo publicado en 1793, *Teoría y práctica*,²⁰ Kant distingue tres aspectos de la condición civil: la libertad de cada miembro de la sociedad como hombre, la igualdad de cada uno con cualquier otro como sujeto (*Untertan, subjectus*), y por último la independencia de todo miembro de una comunidad como ciudadano. La libertad y la igualdad son reconocidas a todos en virtud de un derecho que tiene un fundamento racional, y la independencia es una condición social *requerida* para que se le conceda el derecho de voto. Al someter el acceso al derecho de voto, aquí presentado como el carácter distintivo del ciudadano, con la condición de la independencia, Kant justifica en principio la no coincidencia entre el cuerpo de los individuos sometidos a

la ley y el círculo de aquellos que participan concretamente en la determinación de «una voluntad pública, de la cual procede todo derecho»: «En lo tocante a la legislación misma, todos los que son libres e iguales bajo leyes públicas ya existentes no han de ser considerados iguales, sin embargo, en lo que se refiere al derecho de dictar esas leyes».²¹ Por consiguiente distingue, en el seno de la comunidad, entre los ciudadanos *stricto sensu* y aquellos que solo son protegidos por las leyes (*Schutzgenossen*). Las condiciones que plantea Kant a la cualificación ciudadana ciertamente son infinitamente menos restrictivas que aquellas de los regímenes censitarios de las décadas venideras, pero la ciudadanía ya es aquí definida en términos políticos (por el derecho de voto), y la diferencia entre los derechos del hombre y los derechos del ciudadano empieza a despuntar. Dos años más tarde, en el § 46 de la *Doctrina del derecho*, Kant retoma la distinción tripartita del texto precedente, entre libertad, igualdad e independencia civiles, pero su terminología presenta una diferencia interesante. Libertad, igualdad e independencia son presentadas en primer lugar como los tres atributos jurídicos de los «ciudadanos», «inseparables de su esencia».²² La definición exclusivamente política del ciudadano reaparece sin embargo en la Observación de este mismo apartado, que formula que «solo la capacidad de votar cualifica al ciudadano». La tensión entre las dos definiciones del ciudadano hace necesaria la distinción *expressis verbis* entre ciudadanos activos y ciudadanos pasivos, de la que Kant sin embargo está en la obligación de comprobar que «parece estar en contradicción con la definición del concepto de ciudadano en general». Precisamente para eliminar esta contradicción propone dejar abierta a todos la puerta de la ciudadanía, ya que la libertad y la igualdad deben permitir a cualquiera «abrirse paso desde ese estado pasivo al activo».

En consecuencia, contrariamente a una opinión sólidamente establecida hoy, la distinción entre los derechos del hombre y los del ciudadano no data de las constituciones de la época revolucionaria. Por el contrario, esta distinción es el resultado del desplazamiento del centro de gravedad de la ciudadanía hacia los derechos políticos, a su vez vinculados a la nacionalidad, desplazamiento que la democratización, vale decir, la generalización del derecho de voto, condujo a su término permitiendo así, al cabo del camino, la identificación del ciudadano y el elector. Esta identificación favoreció la confusión, en el imaginario democrático, entre dos aspectos de la noción de

soberanía que los juristas distinguen y que también tienen orígenes históricos diferentes: la soberanía del Estado nacional, que determina sus relaciones con los otros Estados, y la soberanía interior, que atañe a las relaciones entre el pueblo y el poder estatal.²³ El pueblo político se fundió con el Estado soberano. Asumió las implicaciones de la territorialidad del poder y se hizo cargo de la responsabilidad de la distinción entre el estado de ciudadano y la condición del extranjero. Gerald Stourzh observó un día que «el extranjero» es una distinción estatutaria (de rango inferior), la única que haya resistido hasta nuestros días el proceso de igualación de los derechos que se inició a finales del siglo XVIII.²⁴ Pero el *estatus* del extranjero nunca es más que la sombra proyectada del *estatus* de ciudadano. Los derechos del ciudadano, que las constituciones revolucionarias reconocen a todo hombre, en efecto se convirtieron en una cualificación estatutaria a partir del momento en que los ciudadanos y los nacionales se convirtieron en categorías intercambiables. El estatus del extranjero no es un remanente de una época pasada, que habría escapado al proceso de igualación de los derechos. Por el contrario, es el resultado de la identificación del ciudadano y del nacional, y por consiguiente está ligado a la estructura territorial del poder político que, como lo indicábamos más arriba, las revoluciones del siglo XVIII no cuestionaron.

Cierta lectura periodística de la Declaración Universal de Derechos Humanos deja entender que esta confirmaría definitivamente la separación tajante entre los derechos del hombre y los del ciudadano. La determinación de estos últimos, reservados a los nacionales, sería remitida a discreción de los Estados, mientras que los derechos del hombre serían derechos fundamentales que la Declaración exhortaría a los Estados a respetar, tanto entre los extranjeros como entre sus propios nacionales. La universalidad ostentada en el título de la Declaración, sin embargo, no atañe a la naturaleza de los derechos proclamados, en la medida en que esta incluye la nacionalidad,²⁵ y con ella los derechos políticos que le están vinculados: tomar parte, de manera directa o indirecta, en la dirección de los asuntos públicos, acceder en condiciones de igualdad a las funciones públicas y, por último, el derecho de voto en elecciones que se celebran en intervalos regulares.²⁶ Lo que es «universal» es la instancia que proclama el conjunto de esos derechos, la comunidad internacional representada por la Asamblea General de las Naciones Unidas. Pero los derechos del hombre no están de ningún modo

limitados por esta Declaración a lo que se entiende en general por derechos fundamentales: el derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de la persona (con todas las prescripciones que son su correlato, prohibición de la tortura, de las penas y tratamientos crueles, inhumanos o degradantes), e incluso el derecho a la justicia, las libertades de expresión y de culto, el derecho a circular libremente.

La Declaración Universal de Derechos Humanos, por lo tanto, parece reunir lo que la historia de la democratización de los siglos XVIII y XIX había separado, los derechos del hombre y los derechos del ciudadano, incluyendo los segundos en los primeros. Sin embargo, ¿recupera el «espíritu» de las declaraciones de la época revolucionaria? El hecho de que mencione el derecho de todo individuo a una nacionalidad, instituyendo por eso mismo a esta como condición de goce de los derechos políticos, conduce paradójicamente a dudarlo. Las declaraciones de derechos de finales del siglo XVIII, en efecto, no mencionaban la nacionalidad, cuya determinación era reservada a la parte organizativa de las constituciones. La diferencia puede parecer menor, pero sin embargo es importante. A no dudarlo, señala una diferencia más profunda, aquella de los destinatarios de esas distintas declaraciones. La Declaración Universal de Derechos Humanos se dirige a los Estados, en nombre de la comunidad política internacional, definiendo un «ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse»,²⁷ que esos Estados son invitados a adoptar como línea directriz de sus legislaciones, de sus prácticas judiciales y de sus políticas gubernamentales. Ciertamente, esta declaración incluye la nacionalidad entre los derechos humanos, pero al hacer de esta el término medio que permita acceder a una parte de los derechos del hombre, a saber, los derechos políticos, deja a disposición de los Estados la responsabilidad de concederlos o rechazarlos, y reintroduce así, de otra manera, la diferencia entre los derechos de la ciudadanía política y los derechos fundamentales del hombre. Los destinatarios implícitos de las declaraciones revolucionarias, por el contrario, no eran los Estados, sino los hombres en general, a los que ellas decían lo que son sus derechos «naturales». Por eso mismo concedían a esos hombres la responsabilidad, hasta el deber,²⁸ de hacer respetar esos derechos. Los revolucionarios del siglo XVIII, por supuesto, no cuestionaban la organización territorial del poder político, y era evidente para ellos que era ante un Estado siempre determinado al que el ciudadano debía exigir el respeto y la garantía

de sus derechos. Sin embargo, el punto importante no era esa estructura territorial, sino que esas declaraciones, lejos de remitirse a la buena voluntad de los magistrados y los responsables gubernamentales, incitaban a los hombres, *omnes et singulatim*, a hacerse cargo de la defensa de sus derechos. Precisamente a los ciudadanos en primer lugar, es decir, a todo hombre, les correspondía «comparar una y otra vez los actos del gobierno y el funcionamiento de toda institución social» y no dejarse «jamás oprimir y abatir por la tiranía».²⁹ Las declaraciones del siglo XVIII tenían una dinámica emancipadora que no se encuentra en la Declaración Universal de 1948. Su lógica implicaba el reconocimiento del derecho de resistencia. Por cierto, este no es verdaderamente asumido más que en la Constitución radical de 1793.³⁰ Pero esta idea también está presente en el artículo III de la Declaración de los derechos de Virginia, la cual formula que, en todas partes donde el gobierno parece traicionar los objetivos por los cuales es instituido (el bien común, la protección y la seguridad del pueblo, de la nación y de la comunidad), «una mayoría de la comunidad tiene un derecho innegable, inalienable e indefectible para rehacerlo, modificarlo o derogarlo, de la manera en que sea considerada más propicia para el bien público». También lo está en la Declaración de la independencia de EE UU, la cual, a pesar de sus prudencias, estipula que, cada vez que una forma de gobierno falla en garantizar los derechos de los hombres, «el pueblo tiene el derecho de reformarla o de abolirla y de instituir un nuevo gobierno». La Declaración Universal de Derechos Humanos, por su parte, donde está ausente la noción de un «derecho de resistencia», no ve en la «rebelión» más que un efecto obligado al que los hombres pueden verse compelidos cuando los Estados no respetan el régimen de derecho que ella determina.³¹ La diferencia puede parecer leve, pero indica claramente la heterogeneidad de los destinatarios.

1.3. La invención de los derechos sociales. La ciudadanía como estatus

La politización de la ciudadanía fue la primera etapa de un proceso que nos atreveremos a calificar aquí (con total conciencia de la fealdad del término) de «estatutorización» de los derechos subjetivos. La emergencia de los derechos sociales, que se bosqueja al final del siglo XIX y se desarrolla, con ritmos diferentes según los países, para desembocar a mediados del siglo XX

en lo que se llama Estado social, Estado de bienestar o *Welfare State*, fue la segunda etapa. A Thomas H. Marshall se le debe una elaboración sistemática de una sociología del Estado de bienestar, en una serie de escritos que se extiende entre 1949 y mediados de los años sesenta, el más famoso de los cuales, siempre considerado hoy como un clásico de la sociología, es el primero: «Ciudadanía y clase social». También a él se le debe la constitución del tipo ideal del estatuto de la ciudadanía. La invención de los derechos sociales, cuyas diferentes fases y aspectos describe Marshall sobre el ejemplo de Inglaterra, representa para él la consumación de una historia de una extensión de tres siglos que asistió al paulatino *añadido* «de nuevos derechos a un *status* que ya existía y que se consideraba que afectaba a todos los miembros adultos de la comunidad»,³² por lo menos a todos sus miembros masculinos. Esquemáticamente (Marshall reconoce que las tres etapas se juxtaponen en parte), el siglo XVIII fue el de los derechos civiles, el XIX el de los derechos políticos y el XX el de los derechos sociales. Estos tres tipos de derechos constituyen hoy (1949), tanto en su suma como en su distinción, el estatus de ciudadano. Si uno se remonta a épocas anteriores, ciertamente se pueden encontrar equivalentes a cada uno de esos derechos, pero raramente se los encontrará a todos juntos, y sobre todo nunca claramente distinguidos unos de otros. La indiferenciación de los derechos de antaño era el correlato de lo que aparece, en una visión retrospectiva, como una indiferenciación de las instituciones. A este respecto Marshall cita un pasaje de la *Constitutional History of England* de F.W. Maitland, que observa:

Cuanto más atrás nos remontamos en nuestra historia, tanto más imposible nos es trazar unas líneas estrictas de demarcación entre las distintas funciones del Estado: la misma institución es una asamblea legislativa, un consejo de gobierno y un tribunal. Donde quiera que pasemos de lo antiguo a lo moderno, vemos lo que la filosofía que prevalece llama diferenciación.³³

Esa «filosofía que prevalece», cualesquiera que fuesen los autores a los que Maitland involucraba en la época (1908), anticipaba las teorías contemporáneas de la diferenciación funcional.

Los trabajos de Marshall contribuyeron en gran medida a determinar la interpretación que se volvió canónica, para los historiadores, los sociólogos y los politólogos, de la naturaleza de los derechos sociales, como de la

ciudadanía en general. Los derechos civiles, observa, tal y como eran comprendidos en los siglos XVIII y XIX, eran la expresión del poder reconocido al individuo de protegerse contra sus ciudadanos y contra el Estado. Esos derechos se reducían a la libertad individual³⁴ y a la propiedad, debiendo una y otra ser garantizadas contra toda intrusión o toda invasión por parte de un tercero, ya se trate de otro u otros individuos privados o del poder público mismo, al que paradójicamente le correspondía proveer dicha garantía. Los derechos civiles obedecían a una lógica de separación: el derecho del individuo a la libertad y a la propiedad manifestaba la voluntad del individuo de «aislarse y de transformar su casa en una fortaleza».³⁵ Referente a los derechos políticos, es decir, los derechos de participar en el poder político ya sea como electo (miembro de un cuerpo dotado de la autoridad política), ya como elector, Marshall observa que su aparición no adoptó la forma de nuevos derechos, sino de la extensión a nuevas categorías de la población de derechos ya existentes, pero largo tiempo reservados a grupos específicos. Él data de la ley de 1918 que instauró en Inglaterra el sufragio universal para la población masculina el giro decisivo a este respecto, que hizo de esos derechos un elemento del estatus de ciudadano.

Lo esencial de la atención de Marshall se orienta a los derechos sociales, ya que las pocas páginas que consagra a los derechos civiles y a los derechos políticos tienen por objetivo solamente resaltar la novedad de la tercera generación de los derechos subjetivos, y distingue en el interior de esas diferentes categorías, recalcando sobre todo la diferencia entre los derechos a la educación y a la salud, por un lado, y el derecho al «bienestar» (*welfare*), por el otro. Los primeros, para el individuo que dispone de ellos, son tanto deberes como derechos. La educación es el proceso mismo de producción del ciudadano, y la salud también participa en ellos de alguna manera, porque el cuerpo del ciudadano puede ser considerado como una parte del capital nacional.³⁶ Estos derechos son sociales en el sentido de que, a diferencia de los derechos civiles en particular, no manifiestan la reserva del individuo respecto de las exigencias de la sociedad, sino, por el contrario, su pertenencia a esta. El «derecho al bienestar» (*the right to welfare*), bajo el cual Marshall ubica las prestaciones a las que pueden pretender los individuos a quienes las contingencias de la existencia, vejez, falta de formación, enfermedad, invalideces de todo tipo, impiden acceder por el trabajo a los recursos indispensables para condiciones de existencia consideradas mínimas en su

sociedad, también es social, pero depende de una lógica muy diferente. Derechos y deberes, a no dudarlo, no son aquí confundidos en el individuo, sino, por el contrario, distribuidos de ambas partes de una relación asimétrica. Son, como en ocasiones se los llamó en Francia, *droits-créances* [literalmente, «derechos-créditos»], aquellos que individuos desprovistos por una u otra razón pueden hacer valer ante instancias administrativas, generalmente estatales, que actúan en nombre del conjunto de la sociedad. La sociedad tiene deberes para con aquellos de sus miembros que no están en condiciones de subvenir por sí mismos a sus necesidades de una manera suficiente desde el punto de vista de estándares, históricamente variables, que son los de esta misma sociedad. Los derechos de los individuos involucrados son el correlato de esos deberes del colectivo al que *ellos pertenecen*.

Desde el punto de vista de una concepción estrictamente liberal de los derechos subjetivos, que en este punto puede identificarse con Kant,³⁷ este tipo de derechos es difícil de fundar, y Friedrich Hayek pudo movilizar sin dificultades a mediados del siglo XX esa lógica liberal para enjuiciar la «justicia social».³⁸ Uno de los grandes intereses de los trabajos de Marshall es ilustrar, relatando a grandes rasgos la historia del «derecho de los pobres» en Inglaterra entre los siglos XVIII y XX, la dificultad que las sociedades modernas, capitalistas y liberales, tuvieron en pensar la asistencia en términos de derechos. Precisamente, la asistencia no fue en primer lugar más que una asistencia, una ayuda concedida por motivos humanitarios o caritativos a individuos a quienes su indigencia excluía de la comunidad de los ciudadanos. Las prestaciones que la ley de los pobres de 1818 en Inglaterra concedía a los miserables ligaba de hecho el beneficio de esas prestaciones a la renuncia al estatus de ciudadano.³⁹ En los términos de Marshall:

El estigma vinculado con la asistencia a los pobres expresaba los sentimientos profundos de un pueblo que entendía que quienes pretendían esa asistencia debían atravesar la calle que separaba a la comunidad de los ciudadanos del grupo de los excluidos.⁴⁰

El desarrollo progresivo del Estado social rompió con esa concepción miserabilista al integrar la ayuda a los indigentes al conjunto de los derechos constitutivos del estatuto del ciudadano. Esa transformación trajo aparejada una modificación de las políticas económicas de los Estados que desarrollaron mecanismos de redistribución de la riqueza social, así como, conjuntamente,

de una modificación de la forma misma de la securización de la existencia material. El beneficiario de los derechos sociales, ligados al trabajo por los sistemas de seguros sociales, ya no fue comprendido como un asistido, sino como un miembro, con todas sus ventajas y derechos, de la comunidad ciudadana que, en un momento cualquiera de su recorrido de vida (desocupación, vejez, etc.) recibe prestaciones sobre un fondo en cuya constitución participó y eventualmente volverá a participar (en el caso del desocupado).⁴¹

La perspectiva histórica en la cual Marshall analiza los diferentes componentes de la ciudadanía moderna, sin embargo, no se limita a los dos siglos que van de la constitucionalización de los derechos civiles a la invención de los derechos sociales; se extiende antes a los «tiempos antiguos»,⁴² en líneas generales la época feudal, donde el individuo a menudo gozaba de protecciones análogas a aquellas que otorgan hoy los derechos sociales, pero sobre bases totalmente distintas. Debido a la indiferenciación de las instituciones, estas protecciones, en efecto, estaban intrincadamente confundidas en una amalgama donde lo civil, lo político y lo social eran indistinguibles. La historia de la solidaridad se remonta a mucho antes del siglo XVIII, no solo porque puede reivindicar las herencias de la *obligatio in solidum* del derecho romano, de la *concordia* republicana o de la *fraternitas* cristiana,⁴³ sino también porque los estatutos particulares de la Edad Media ligaban derechos y deberes, obligaciones y protecciones, aunque siempre se debe tener presente que el estatus de la época medieval era «un carácter de clase y un criterio de desigualdad».⁴⁴ Marshall no se demora en las solidaridades exclusivas de las órdenes y otras corporaciones, pero considera que, por lo menos, el derecho igualitario, a escala local, de las comunidades citadinas de la Edad Media, constituye la fuente originaria de los derechos sociales.⁴⁵ De este origen a los derechos sociales del siglo XX, sin embargo, la filiación no es directa. El desarrollo de la economía de mercado, conjugada con la referencia política del siglo XIX, en efecto, rompió esas solidaridades de antaño. Entre ambas (Marshall se refiere a las legislaciones de la época isabelina en Inglaterra), el derecho de los pobres sirvió de transición, con toda la ambigüedad de su papel. Fue el último refugio de la solidaridad social, en una época en que esta se encontraba en vías de desaparecer bajo las embestidas del capitalismo.⁴⁶ Entre lo antiguo y lo nuevo, los derechos civiles se situaban del lado de lo nuevo, y los derechos sociales, o lo que hacía las

veces de ellos, el derecho de los pobres, del lado de lo antiguo.⁴⁷ Es a esta situación intermediaria ambigua a la que pone fin en Inglaterra la ley de 1818, ya mencionada, que sustituía la solidaridad comunitaria por la asistencia a los excluidos.

La historia del derecho de los pobres en los siglos XIX y XX es un notable revelador de los problemas con que tropieza, en el marco de una concepción del derecho fundada en la autonomía del sujeto, una justificación de los deberes del Estado (que representa a la sociedad) para con el individuo que vayan más allá de la garantía de su libertad. Se encuentran repercusiones de esta dificultad en algunas teorías jurídicas de comienzos del siglo XX, la escuela de los *Freirechte* en Alemania o, en Francia, la doctrina solidarista de Léon Duguit. Duguit condena la «teoría alemana», de Hegel a Ihering y en la cual incluye también a Jellinek, por la doble razón de su subjetivismo (el uso de la noción de derechos subjetivos) y de su estatismo.⁴⁸ Sin embargo, no es esta crítica la que aquí merece retener nuestra atención, sino la motivación que la sustenta. La doctrina individualista, de la que sostiene que tiene puntos de contacto con la hipóstasis del Estado, no puede concebir la regla jurídica de otro modo que como una limitación de los derechos del individuo, de manera que esta regla «no puede imponer obligaciones activas, sino solamente abstenciones».⁴⁹ Por consiguiente, le resulta imposible justificar prestaciones sociales del Estado. Con Durkheim, Bourgeois y algunos otros en Francia en la misma época, Duguit, por el contrario, va a buscar los medios de esta justificación en un concepto de la solidaridad que expresa una conciencia de la interdependencia social frente a la cual la oposición entre lo colectivo y el individuo, el socialismo y el individualismo, pierde su razón de ser. La individualización progresa en forma paralela a la complejidad creciente de la diferenciación entre las funciones y entre los hombres; la regla jurídica es un producto social, es «la sociedad misma, en el sentido de que la existencia de la sociedad implica la existencia de una regla de conducta»,⁵⁰ y el Estado no puede sino registrar esa regla que, contrariamente a lo que postulaban las declaraciones de los derechos de la época revolucionaria, no es inmutable, sino que se modifica con la evolución de las sociedades.⁵¹

«Solidaridad» fue la palabra clave de las teorías jurídicas o sociológicas que, a comienzos del siglo XX, se esforzaron por integrar los derechos sociales en el concepto de la democracia.⁵² Esta integración, como dijimos, ratificó la estatutorización de los derechos subjetivos, y por eso mismo dio una nueva

juventud a la antigua suposición según la cual no hay democracia sin una comunidad democrática. El hecho de que las protecciones que permiten asegurar la existencia de cada miembro de esta comunidad hayan sido pensadas en términos de derechos del sujeto ciertamente indica una diferencia fundamental con las solidaridades de antaño. La justificación de esos nuevos derechos, sin embargo, modifica en profundidad la interpretación de los derechos subjetivos en general. Desde el punto de vista del Estado, ya se lo considere como una instancia autónoma o como una simple correa de transmisión de la sociedad, el sujeto es en adelante el objeto que enfocan sus programas sociales, y la iniciativa que es concedida a este sujeto no es tanto el reconocimiento de su libertad como una técnica que permite el trabajo de los servicios sociales. Al individuo le corresponde hacer valer sus derechos, y permitir así la realización del programa de la burocracia administrativa. A todas luces, ese derecho subjetivo cuya función es meramente instrumental⁵³ está muy alejado de los derechos subjetivos en el sentido en que lo entendía, en particular, Kant. Como lo recordamos más arriba, la construcción kantiana de la *Doctrina del derecho*, que expone el «derecho natural», en otras palabras el derecho privado, antes de encarar el derecho público, en efecto descansaba en el axioma según el cual

la constitución civil es únicamente el estado jurídico, por el que a cada uno solo se le asegura lo suyo, pero no se le fija ni se le determina. Toda garantía presupone ya, por tanto, lo suyo de alguien (al que se le asegura).⁵⁴

Cuando la forma del derecho subjetivo funciona como una ficción operatoria en el marco de programas de gobierno, la antecendencia del derecho privado sobre el derecho público deja de ser sostenible. Seguiremos aquí a Niklas Luhmann, quien observa que algunas atribuciones no pueden ser seriamente comprendidas como emanaciones de la persona individual, al punto de que la proliferación de los derechos subjetivos, lejos de traducir una comprensión cada vez más amplia de las «libertades» reconocidas a los individuos, por el contrario amenaza la libertad de la persona, si por lo menos entendemos a esta en el sentido en que lo hacía Kant.⁵⁵

A ejemplo de Marshall, Luhmann se interesó en la historia del derecho de los pobres y en la formación del Estado social. La interpretación que él propone de uno y otro es, sin embargo, muy diferente y contiene *in nuce* una

crítica de la comprensión general que Marshall se hace de los derechos subjetivos. La divergencia comienza con la interpretación de los derechos civiles. Decir, como lo hace Marshall, que el objetivo de esos derechos era para el individuo «transformar su casa en una fortaleza» no retiene de la individualización del derecho más que el aspecto del cierre del individuo sobre sí mismo, que implica que el otro es en general un extranjero, y un extranjero potencialmente hostil, contra el cual, ante todo, hay que protegerse. Al mismo tiempo, la reinterpretación de los derechos civiles en términos estatutarios, posibilitada por el desarrollo de los derechos políticos y, sobre todo, por la invención de los derechos sociales, parece *resocializar* los derechos civiles. Ya no es en cuanto individuo como el sujeto goza de estos derechos, sino en cuanto ciudadano, y ciudadano de una comunidad determinada, una nación. Luhmann, por el contrario, considera que los derechos subjetivos eran realmente —y esto más allá de sus primeras apariciones, cuando no abarcaban más que los derechos civiles— un vector de inclusión, aunque de una forma paradójica de inclusión. En la medida en que su institución iba a la par con la abolición de todas las formas de corporaciones cerradas, esos derechos restituían a la iniciativa del individuo, por la elección de su profesión y sus diversos compromisos (confesionales, políticos, etc.) y por los contratos privados, la tarea de tejer los lazos que lo inscribían en la sociedad. Por consiguiente, Luhmann se niega a interpretar la apariencia de los derechos sociales como una resocialización de la comprensión de los derechos del sujeto. Aquello en lo cual el Estado social innovó es que hizo de la inclusión el objetivo *explícito* de su programa político. Desde este punto de vista, probablemente, parece volver a tender lazos con las lógicas de solidaridad que, en las formas antiguas de socialización, eran el corolario de las pertenencias particulares obligadas. No obstante, debido a que el Estado moderno presupone la diferenciación funcional de la sociedad, no le era posible recostarse en las solidaridades tradicionales de los lazos estatutarios, desde hacía largo tiempo disueltos. Lejos de abandonar la forma jurídica de los derechos del sujeto, el Estado social, por el contrario, no pudo realizar su programa sino creando una cantidad considerable de derechos subjetivos nuevos.⁵⁶

La diferencia entre la solidaridad moderna y las solidaridades de antaño se indica en la manera inédita en que el Estado social articula derechos y deberes. Puede parecer que los derechos sociales restauran un lazo originario

entre unos y otros, que los derechos subjetivos, mientras eran comprendidos ante todo como derechos civiles, habían hecho olvidar. La lógica de los derechos subjetivos, en efecto, difícilmente permite comprender el deber de otro modo que en el registro de lo prohibido, es decir, como una limitación del derecho. Luhmann lo reconoce al observar que los deberes no pueden ser contruidos sobre la base de la concepción clásica, kantiana, del sujeto de derecho. Pero los derechos sociales ¿realmente rompen con esa lógica, y el lazo entre derechos y deberes es «restaurado» en la forma en que era comprendido en tiempos pasados? Las solidaridades comunitarias tradicionales siempre estaban vinculadas a relaciones específicas entre individuos que desempeñaban papeles distintos: el tutor y su pupilo, el príncipe y sus consejeros, el señor y sus vasallos, el maestro y su aprendiz, etc. Los deberes eran obligaciones concretas, asimétricas (las obligaciones del tutor respecto de su pupilo no son las mismas que las del pupilo respecto de su maestro), pero, sin embargo, recíprocas, en el sentido de que el otro determinado para con el cual un individuo tenía deberes también los tenía, aunque de otra naturaleza, para con ese mismo individuo. El derecho moderno sustituyó esas reciprocidades concretas por un lazo mucho más abstracto, que Luhmann llama *complementariedad*. Esta diferencia remite a la condición elemental del sujeto de derecho: su libertad, vale decir, su independencia respecto de toda forma de relaciones sociales específicas predeterminadas, condición que la invención de los derechos sociales no modificó. Para este sujeto, el otro que encuentra en la sociedad no es más que un *alter ego*, es decir, un individuo que goza de una libertad idéntica a la suya, que se actualiza en la propiedad y la posibilidad de contratar. Los derechos subjetivos reemplazan la simbiosis antigua entre derechos y deberes por una simple autorización de actuar, sin perjuicio de no avanzar sobre la libertad de acción de los otros. El lazo social naturalmente no desaparece, pero solo se actualiza por el sesgo de las acciones múltiples cuya iniciativa, en todos los casos, el individuo supuestamente tiene. Esta forma abstracta de las relaciones con los otros, separada de toda socialidad predeterminada, permite una flexibilidad y una movilidad adaptadas a las condiciones de la diferenciación funcional de las sociedades. En los términos de Luhmann: en el marco de las sociedades altamente diferenciadas, el concepto de derecho subjetivo «se impuso por su abstracción y su adaptación a la complejidad. Esa complejidad descansa en la disolución de las mezclas de derechos y deberes en beneficio

de una expectativa asimétrica de complementariedad. La asimetría aumenta las posibilidades combinatorias y las libera de las dependencias de los lazos de las reciprocidades sociales concretas. [...] Estas conquistas, sin embargo, no fueron formuladas en cuanto tales, tampoco fueron sistematizadas jurídicamente en esa forma. Fueron asumidas semánticamente por el concepto de sujeto y sus derivados, la libertad, el poder, la capacidad o la autorización de actuar, la voluntad, el interés, la competencia, lo ganancial». [57](#)

El hecho de que la semántica de los derechos subjetivos no haya sido abandonada por los expertos del derecho, pese a las críticas de algunas teorías jurídicas, por lo tanto, no radica solamente en el peso de las tradiciones y los usos lingüísticos. Esta semántica se conservó porque era imposible hacer volver atrás la rueda de la historia resucitando las solidaridades concretas de otrora. La imputación al individuo de la carga de hacer valer sus derechos seguía siendo un medio extraordinariamente económico, aparentemente el único imaginable, de realizar las políticas sociales de los gobiernos en el marco de sociedades donde la diferenciación funcional alcanzó un punto de no retorno. Así, el concepto de derecho subjetivo siguió siendo utilizado por los juristas, pero a manera de simple técnica de una práctica jurídica por la cual el fundamento trascendental de los derechos, en la autonomía del sujeto, no solo no es ya necesaria, sino que ya no tiene sentido. [58](#) Más que interpretar los derechos sociales, a ejemplo de Marshall, en el registro estatutario de las diferentes declinaciones de la ciudadanía, Luhmann ve en ellos el síntoma de una conclusión de la positivación del derecho. [59](#)

Un desvío por Kelsen, que aquí me contento con bosquejar, ratificaría esta interpretación. El positivismo jurídico, en la forma rigurosa que le dio Kelsen, en efecto suministró a esta práctica sin teoría la teoría de la cual, por lo demás, prescindía muy bien. La atención de Kelsen, sin duda, no se dirigía particularmente a los derechos sociales, y puede parecer incongruente evocarlo en este contexto. Pero si la imposibilidad de justificar los deberes en el marco de una concepción clásica de los derechos subjetivos indica los límites de esta concepción, puede decirse que el positivismo kelseniano, en el plano de la teoría jurídica, constituye el doble de la sociología de los derechos de Marshall. Un doble, sin embargo, extremadamente desmitificador, en la medida en que permite tanto justificar el Estado social como un Estado autoritario que privaría a sus nacionales no solo de los derechos sociales y los derechos políticos, sino también de ese núcleo de las

libertades modernas que son los derechos civiles. La teoría pura del derecho, recordemos, parte de la obligación, comprendida como el correlato de una prohibición. El criterio del derecho es la sanción que la ley determina para ciertos comportamientos, y el orden jurídico es, por consiguiente, de manera esencial, un sistema coercitivo. Por cierto, Kant ya había ligado derecho y coerción, para distinguir el plano de lo legal del plano de la moral. Pero si tanto le importaba fijar el contenido del derecho privado antes de encarar el derecho político, que es la condición de efectividad del primero, era con el objeto de evitar las consecuencias «espantosas», según sus términos, de una positivación completa del derecho, que creía encontrar en Hobbes. A su juicio, la coerción estatal era para él la condición indispensable para la existencia de un orden jurídico, al punto de que se negaba a conceder a los sujetos un derecho de resistencia al poder, cualesquiera que fuesen los abusos de que este se hiciera culpable, pero no aceptaba que el contenido de los derechos del sujeto fuera dejado a discreción del poder. El lazo que establece Kelsen entre derecho y sanción tiene un sentido muy distinto. Este implica que los derechos subjetivos, siempre y cuando la expresión deba ser conservada, no son otra cosa que derechos reflejos, es decir, la consecuencia, para un individuo A, de las prohibiciones que limitan el comportamiento de un individuo B, en la medida en que el comportamiento de B pueda afectar a A. Según Kelsen, el verdadero sujeto de derechos es el sujeto de las obligaciones jurídicas.⁶⁰

Lo que se pierde con la interpretación estatutaria de los derechos subjetivos es su fundamento normativo en la autonomía del sujeto, y la dinámica de emancipación de la que era portadora esa afirmación. La posición defendida por Kelsen, tanto sus reticencias respecto de la noción como el hecho de que en definitiva acepte utilizarla, traduce en el plano de la dogmática jurídica la inversión acaecida en la comprensión de esta noción como consecuencia de la aparición de los derechos sociales. En él, los derechos son claramente concebidos como el producto de un otorgamiento, lo que expresa la lógica de una gestión administrativa de las poblaciones, y de la concepción de la política que trae aparejada. Si se quiere, es la política vista desde arriba, desde el punto de vista de los gobernantes. Esta concepción está en el corazón de lo que hoy se llama la «gobernanza democrática», de la que cabe preguntarse, sin embargo, si no se trata de una *contradictio in adjecto*. Los avatares de la Constitución europea estos últimos años, el rechazo de esta Constitución en

varias oportunidades por «pueblos» consultados por la forma, pero que nunca tuvieron algo que decir a lo largo de toda su elaboración, marcan los límites de este concepto administrador de la democracia. Podrían evocar, a aquellos que tuvieran a bien oírlo, que las declaraciones de derechos que inauguran la modernidad democrática crearon un sujeto político cuya relación con el poder no puede reducirse a la confianza. En las aflicciones del personal político, a menudo transmitidas por los periodistas, se reconoce sin mucho trabajo el eco de los viejos estribillos sobre la ignorancia de la multitud. Pero es en vano esperar de los dirigentes políticos, elegidos o expertos, que tengan otro discurso. Las posiciones que ellos ocupan son posiciones de poder, desde cuyo punto de vista las poblaciones no pueden ser captadas sino como objeto. Se dirá que el Estado moderno también fue construido por arriba, particularmente por la centralización monárquica. Sin embargo, no es por arriba como fue democratizada, sino por la movilización de poblaciones que habían encontrado en la forma del sujeto autónomo, implicada en las declaraciones de los derechos del hombre y el ciudadano, el motor de un modo de intervención en la política que les hacía salir de la minoría. La teoría jurídica olvidó tal vez lo que significaba la autonomía del sujeto, pero esta aún está viva y sigue alimentando la relación necesariamente conflictiva que los pueblos democráticos mantienen con todas las formas de poder.

2. Los derechos del extranjero

2.1. El ciudadano y el extranjero. El derecho de ciudadanía mundial en Kant

La comunitarización de la ciudadanía va a la par con su estatutorización, de alguna manera es su cara exterior. Porque si, en el interior, la democratización se tradujo en un incremento del número de beneficiarios de derechos antaño reservados a un pequeño número así como en la creación de derechos nuevos, tuvo como contrapartida una precarización creciente de los derechos de los no ciudadanos. Cuanto mayor es la precisión con que se define la comunidad, tanto más se preocupa por fijar sus fronteras. El marco territorial del ejercicio de la ciudadanía, el Estado soberano, ciertamente era heredado de la época anterior a las revoluciones. Pero es el movimiento de democratización del siglo XIX y de las primeras décadas del siglo XX las que hicieron de ese marco, que en su origen era contingente, un elemento

constituyente de la democracia. El concepto revolucionario de la ciudadanía fue contaminado por la forma territorial del poder político, y la fusión de ambos fue el terreno que permitió la emergencia y el desarrollo del nacionalismo moderno. La dinámica emancipadora puesta en marcha por las declaraciones de derechos de la época revolucionaria, que hacían cargo a cada individuo del hecho de hacer valer y defender sus derechos, fue así pasada por alto por la nacionalización de la ciudadanía. Si esta contaminación y la transformación insidiosa que implicaba en cuanto a la comprensión del fundamento de los derechos subjetivos pudieron ser camufladas tanto tiempo que los excluidos del interior, ya se trate de los obreros o en general de la gente menuda, más tarde de las mujeres, privados del derecho de voto, luchaban por adquirir lo que se había convertido en el símbolo de la inclusión plena y total a la comunidad ciudadana, aparecieron a la luz pública una vez culminado el proceso de nacionalización de la ciudadanía. El extranjero se convirtió en la figura por excelencia del excluido. Frente a una ciudadanía comprendida en términos de pertenencia, la «extrañeza» del extranjero no podía ser concebida más que como no pertenencia. Como lo comprueba Danièle Lochak:

Lo que caracteriza finalmente la figura del extranjero del Estado nación es su «politización»: el nacional se define como súbdito del Estado [...] mientras que el extranjero se define como no nacional e (indisociablemente) no ciudadano, no perteneciendo a la comunidad política constituida como Estado.⁶¹

El derecho de los extranjeros tiene una historia larga y compleja. No obstante, fue totalmente reformateada por la emergencia de la identidad nacional. Por lo general se admite hoy que, en las sociedades democráticas, al extranjero, a falta de gozar de los derechos del ciudadano, se le reconocen los derechos humanos, que el derecho internacional impone garantizar a los Estados. La distinción entre los derechos humanos y los del ciudadano, que anteriormente vimos que estaba ausente de las declaraciones de la época revolucionaria, se impuso así como un instrumento cómodo para conservar una apariencia de universalismo a lógicas jurídico-políticas necesariamente generadoras de exclusión. Sin embargo, esta distinción resulta extremadamente difícil de traducir en derechos efectivamente garantizados, no solo en países muy alejados del ideal democrático, sino también en los

países que son considerados como el núcleo duro de las democracias modernas, ya se trate de Europa o de América del Norte. Para los primeros, China por ejemplo, y numerosos países de África, el no respeto de los «derechos fundamentales» no atañe únicamente a los extranjeros, sino también a los nacionales, de manera que la ausencia de efectividad de esos derechos solamente manifiesta aquí la índole jurídica ambigua de normas formuladas por instancias internacionales que no disponen de fuerza ejecutoria. El caso de los Estados democráticos es diferente, y conduce a percibir la cuestión de los «derechos humanos» de otro modo que a través de la diferencia entre derechos simplemente proclamados y derechos garantizados por una instancia de coacción. Porque el derecho internacional también reconoce a los Estados soberanos el control del acceso a sus territorios, y da así su caución, implícitamente, a las medidas que adopta cada uno de esos Estados para controlar la entrada y la permanencia de los extranjeros. Este control se ejerce a través de las legislaciones y sobre todo de los procedimientos administrativos que a todas luces menoscaban derechos sin embargo reconocidos como derechos humanos, tales como la libertad de circular libremente (piénsese en los controles de identidad permanentes, o en los campos de retención) o el derecho a una vida privada y familiar.⁶² No es la ausencia de medios de ejecución o de un «verdadero mecanismo jurisdiccional de control»⁶³ de las instancias internacionales que se hacen cargo de los derechos humanos lo que constituye aquí la debilidad de esos derechos, sino la lógica de la soberanía nacional. Y si esta lógica implica que los extranjeros no tienen otros derechos más que aquellos que les otorga el Estado, y que se los puede negar prácticamente por los efectos de su política migratoria, es porque todos los derechos, inclusive los del ciudadano, desde el punto de vista del Estado son derechos otorgados. Las aporías sobre las cuales tropiezan hoy inevitablemente todos aquellos que intentan dar una solución «democrática» a la cuestión de los extranjeros vienen del hecho de que, cuando se piensa la democracia como una comunidad, ratifican, conscientemente o sin proponérselo, la concepción estatutaria del derecho que resulta de la superposición entre ciudadanía y nacionalidad. Una concepción en la cual el carácter emancipador de la noción de sujeto de derechos se perdió en beneficio del imperativo de pertenencia.

Una vez más, la concepción moderna de la ciudadanía resulta muy alejada del modelo kantiano del Estado de derecho, cosa que atestiguan los

contrasentidos a menudo cometidos sobre el «tercer artículo definitivo» del ensayo de Kant *Hacia la paz perpetua* (1795), una de las referencias clásicas de las reflexiones contemporáneas sobre el estatus del extranjero. Este texto define un derecho «cosmopolítico» que la *Doctrina del derecho* presenta como el tercer nivel del derecho público, cuyo primer nivel está constituido por el derecho político, es decir, donde el derecho rige, en el interior de un Estado, las relaciones entre los individuos, así como las relaciones de esos individuos con el Estado, y el segundo por el derecho de los pueblos, denominación tradicional del derecho internacional, que regula las relaciones entre Estados. El derecho cosmopolítico, pues, en el espíritu de Kant, es un derecho en el sentido estricto del término, lo que significa que no depende de la filantropía, sino que es un complemento necesario del derecho político y del derecho de los pueblos, en la medida en que se quiera desplegar el derecho público de los hombres en su totalidad.

«El derecho cosmopolítico debe ceñirse a las condiciones de la hospitalidad universal».⁶⁴ Así se enuncia el único artículo que determina el contenido del derecho cosmopolítico, es decir, como lo aclara Kant, del derecho del extranjero cuando solicita ser acogido en el suelo de un Estado del que no es ciudadano. La hospitalidad requerida por parte del Estado de marras consiste en no tratar al extranjero como enemigo, por lo tanto, en acogerlo, una acogida a la que ese Estado está jurídicamente obligado, con la única condición de que la presencia del extranjero no ponga en peligro la existencia de ese Estado. Kant especifica ese derecho como un derecho de visita (*Besuchsrecht*), que él distingue del *Gastrecht* (derecho de residencia). La distinción merece un momento de atención. La primera traducción francesa de este texto, retomado en la edición de la Pléiade,⁶⁵ oculta lo que está en juego al comprender el *Gastrecht* como el derecho de un individuo a ser recibido por un particular, a lo cual ella opone «el derecho que tienen todos los hombres de pedir a los extranjeros que entren en su sociedad».⁶⁶ El lector de esta traducción se ve naturalmente llevado a pensar que el *Gastrecht* es una suerte de derecho de turismo, mientras que el *Besuchsrecht* implica la posibilidad de un establecimiento de mayor duración. Sin embargo, si la diferencia entre el *Gastrecht* y el *Besuchsrecht* se situara en sus duraciones respectivas, probablemente sería a la inversa. Con el término *Gastrecht*, en efecto, Kant alude al estatus particular otorgado en el Antiguo Régimen por los príncipes soberanos a comunidades particulares de extranjeros, expulsados

de su país de origen a menudo por razones de confesión religiosa (judíos de España, hugonotes de Francia), y acogidos por otro Estado que encontraba provecho en las competencias profesionales y económicas específicas de esas comunidades. Esta recepción, por lo tanto, apuntaba a una población determinada, y se hacía sobre la base de una convención que fijaba los derechos concedidos en bloque a esa población, al mismo tiempo que las obligaciones particulares a las que estaba sometida. Esta institución se inscribía en la lógica jurídica pluralista de los «derechos particulares» de la Edad Media,⁶⁷ todavía vigente en el siglo XVII, como lo ilustran los edictos de acogida promulgados por el landgrave de Hesse-Cassel o el gran elector de Brandeburgo destinados a los hugonotes. Precisamente a este tipo de edicto hace referencia Kant al hablar del «contrato de caridad» (*wohlthätiger Vertrag*), que autorizaba la estadía de los extranjeros.⁶⁸

Derecho privilegiado otorgado a una comunidad particular, el *Gastrecht* a menudo estaba limitado a una generación, sin garantía de prórroga para la generación siguiente, y en general podía ser revocado. Sería un anacronismo interpretarlo como una primera etapa hacia una integración de los individuos involucrados en la comunidad de los ciudadanos comunes y corrientes, por lo menos en la medida en que la noción pueda tener un sentido en una sociedad que descansa en la pluralidad de comunidades de derechos particulares. Kant especifica que ese derecho se entendía «por cierto tiempo». ¿Significa esto que el derecho de visita (*Besuchsrecht*), en lo cual consiste el derecho cosmopolítico, está mejor garantizado en la duración? En verdad, si Kant no experimenta la necesidad de añadir una precisión temporal a este, es porque los individuos que lo solicitan no tienen por objetivo instalarse en forma duradera en el país extranjero en el cual entran. Lo que Kant tiene en mente, como lo indican sus desarrollos sobre el barco o el camello (ese «barco del desierto»),⁶⁹ son las condiciones del desarrollo del comercio internacional. Este es necesario para la expansión de la civilización, de la que, como buen teórico de la Ilustración, Kant no duda que se haya engendrado en Europa y que esté destinada a difundirse de ahí al conjunto del globo. Asegurar la posibilidad jurídica del desarrollo del comercio internacional al mismo tiempo que condenar las exacciones que lo acompañaron es la función del derecho de visita. Kant rechaza el argumento de la *terra nullius*, en virtud del cual los europeos, en América y en África, consideraron como inexistentes los derechos de las poblaciones indígenas, y desde este punto de

vista, *por el contrario*, justifica las restricciones que China o Japón impusieron a las relaciones entre los comerciantes europeos y sus propias poblaciones. La cláusula según la cual el derecho de visita no debe ser concedido sino cuando el extranjero no amenaza la existencia de la sociedad que lo acoge no apunta al inmigrante, en el sentido actual del término, o a cualquier otra figura emparentada, sino al colonizador. A pesar de esta cláusula, el derecho de visita, sin embargo, debe ser reconocido para dar un fundamento jurídico al desarrollo de los intercambios pacíficos entre las naciones, es decir, intercambios comerciales y culturales que permitan esperar que la lógica de la paz prevalezca un día sobre la de la guerra. Para cumplir la misión civilizadora que le corresponde, y que depende de su movilidad, el extranjero no debe tratar de instalarse en el país al que lo conducen los intereses del comercio. Él no requiere más que un derecho de visita, y si bien esta visita puede ser larga, no está destinada a eternizarse.

El derecho de visita es un derecho cosmopolítico en el sentido de que es el instrumento de construcción de un mundo político unido, lo que no significa para Kant un Estado mundial, sino una federación de Estados que apuntan todos juntos a la paz. Pero también es un derecho de ciudadanía, lo cual borra la traducción francesa: un derecho de ciudadanía mundial (*Weltbürgerrecht*). Esta traducción más literal llama la atención en el hecho de que, para Kant, la ecuación hoy evidente entre ciudadanía y nacionalidad no es obvia. Si ocasionalmente Kant considera necesario distinguir entre el ciudadano de un Estado (*Staatsbürger*) y el ciudadano de una ciudad (*Stadtbürger*),⁷⁰ dando como equivalente del segundo el término francés *bourgeois* [burgués], no es porque anticipe la diferencia que establecerá algunos decenios más tarde Hegel (y Marx siguiendo sus pasos) entre la dimensión política y la dimensión social de la pertenencia colectiva. El burgués, entendido como ciudadano de una ciudad (*Stadtbürger*), no es el individuo de la sociedad civil hegeliana, esencialmente preocupado por sus intereses particulares. Hay que cuidarse también aquí del aplanamiento de los momentos históricos. La distinción que hace Hegel entre sociedad civil y Estado, a la que corresponde la manera específica en que entiende la oposición entre burgués y ciudadano, registra la emergencia de un campo relativamente autónomo de actividades puramente sociales cuyo núcleo reside en la industria y los intercambios (lo que él llama la «esfera de las necesidades»). Si el campo político debe ser conceptualmente distinguido de

este y afirmada su preeminencia, es porque la integración social a través del trabajo y de los intercambios se produce de manera espontánea, sin que, para eso, los actores tengan necesidad de hacer de la unidad colectiva el objetivo consciente de su acción. El carácter casi natural de una unidad social cuyo vector es ante todo económico amenaza con privar de sentido la noción tradicional de la ciudadanía en la medida en que, ya sea entre los antiguos o entre los escritores humanistas del Renacimiento, esa noción siempre implicó que el individuo haga prevalecer el interés público antes que sus intereses particulares. La distinción kantiana entre el ciudadano del Estado y el burgués remite a una etapa anterior de la historia occidental de lo político, la de la estatización de la ciudadanía, que reprime una forma más antigua de esta, cuyo marco territorial era la ciudad. El *Stadtbürger*, el ciudadano urbano, si se quiere, ciertamente prefiguraba al burgués de la sociedad civil hegeliana por la naturaleza de sus actividades. Fue en las ciudades de la Edad Media donde se desarrollaron el comercio, el artesanado y las primeras formas de la industrialización que desembocaron en la constitución de lógicas de producción y de distribución (un «modo de producción» en el vocabulario marxista) totalmente nuevas y en la desaparición de la economía rural fundada en la servidumbre campesina. Pero el burgués también era un ciudadano, es decir, una forma de subjetividad política. Esto es lo que Max Weber quiso recalcar al utilizar, a propósito de la ciudad occidental medieval, la noción de dominación no legítima:⁷¹ no porque las formas de dominación, que indiscutiblemente existían en esas ciudades, fueran intrínsecamente ilegítimas, sino porque la ciudad medieval occidental fue el lugar de formación de un tipo inédito de organización política, en ruptura con la lógica sociopolítica de las órdenes y de la soberanía principesca.

La burguesía urbana rompía de este modo, por usurpación —y ello constituía una enorme innovación, *revolucionaria* en su fondo, de las ciudades medievales del Occidente frente a todas las demás—, con el derecho señorial.⁷²

La forma de esta usurpación no siempre fue revolucionaria; las libertades de las ciudades a menudo fueron otorgadas por los príncipes a manera de privilegios, pero a resguardo de esas libertades se establecieron modos de organización colectiva de la comunidad urbana que, precisamente cuando el poder era monopolizado por una capa de notables, suponía cierta forma

de igualdad y de participación política de todos los individuos comprometidos en actividades económicas.

El burgués de las ciudades medievales era un auténtico ciudadano, interesado tanto en la gestión de los asuntos públicos como en sus intereses privados. Es a esta figura de la subjetividad política a la que alude Kant cuando distingue entre el ciudadano del Estado y el burgués. Y hay que comprender que es precisamente porque ciertas formas infraestatales de la ciudadanía eran pensables, como la ciudadanía urbana, por lo que una ciudadanía supraestatal, una ciudadanía mundial, también lo era. La ciudadanía en general no implicaba todavía ese bloque de derechos, civiles, políticos y sociales, que es el producto de la restatutorización de los derechos subjetivos descrita en la primera parte de este capítulo. Pese a los límites que tuvimos ocasión de señalar —la exclusión de algunos de los derechos políticos y, por supuesto, la ausencia de los derechos sociales, cuya idea solo surgió mucho más tarde—, la ciudadanía estatal cuyo concepto expone Kant en la *Doctrina del derecho* o en *Teoría y práctica* es ya realmente la forma que va a permitir la reconversión de los derechos subjetivos en derechos estatutarios. Pero los derechos del ciudadano *del Estado* no son para Kant la norma de la ciudadanía en general, respecto de la cual cualquier otra forma de ciudadanía no podría ser interpretada sino como una excepción o en términos restrictivos.⁷³ La mayoría de los usos que se hacen hoy del concepto kantiano de la ciudadanía mundial descansan en un doble contrasentido. El olvido de la pluralidad de las formas de la ciudadanía induce a identificar ese derecho con los derechos fundamentales, vale decir, con «derechos humanos» que todo Estado estaría en la obligación de respetar, tanto para los extranjeros de paso en su territorio como para sus propios ciudadanos, mientras que la incomprensión de la distinción entre *Gastrecht* y *Besuchsrecht*, derecho de residencia y derecho de visita, conduce a ciertos comentadores a deplorar que Kant haya limitado el tiempo de permanencia de los extranjeros, y por eso mismo haya excluido la posibilidad de que accedan al goce del conjunto de los derechos del ciudadano y, por tanto, a su integración sin restricciones a la comunidad democrática. Esta interpretación errónea es manifiesta entre los autores que intentan pensar con Kant los derechos de los trabajadores inmigrantes y aquellos de los solicitantes de asilo. El derecho de visita, único contenido que da Kant al derecho de ciudadanía mundial, es inadecuado tanto para uno como para otro caso.

2.2. El «derecho a tener derechos»

Hannah Arendt reconoció la imposibilidad de separar los derechos del hombre de los derechos del ciudadano en el famoso pasaje de *Los orígenes del totalitarismo*, donde, sobre el fondo de la experiencia de lo que habían vivido los apátridas en los años de entreguerras y durante la Segunda Guerra Mundial, ella comprobaba que los derechos humanos, por falta de una pertenencia ciudadana, no son más que un *flatus vocis*. La referencia a este texto, así como el comentario de la fórmula tan magnífica como enigmática que plantea un «derecho a tener derechos», es hoy un pasaje obligado de las reflexiones sobre los derechos humanos en general, y más particularmente sobre los derechos de los extranjeros. El enigma, y lo que constituye el interés del texto de Arendt, es que ella declinó el medio más sencillo y evidente de justificar semejante derecho, que consiste en convertirlo en un derecho moral fundado en la naturaleza del hombre. Demasiado «política» para recurrir a esa idea de una época para ella definitivamente pasada, no podía más que comprobar el círculo de un derecho a la pertenencia que supone una pertenencia. No hay derechos humanos sino para aquellos que gozan de los derechos del ciudadano, es decir, que pertenecen a una comunidad organizada, condición del derecho a la palabra y a la acción. Con justa razón Franck Michelman y luego Seyla Benhabib interpretan ese «derecho a tener derechos» como un «derecho a la inclusión política».⁷⁴ Pero ese mismo derecho remite a otra pertenencia más fundamental: la pertenencia a la humanidad.

Por otra parte, la Humanidad, que en el siglo XVIII, en la terminología kantiana, no era más que una idea ordenadora, se ha convertido hoy en un hecho ineludible. Esta nueva situación, en la que la «Humanidad» ha asumido efectivamente el papel atribuido antaño a la Naturaleza o a la Historia, significa en este contexto que el derecho a tener derechos o el derecho de cada individuo a pertenecer a la Humanidad tendría que ser garantizado por la misma Humanidad. No es en absoluto seguro que ello pueda ser posible.⁷⁵

Este texto comprueba una aporía, y el pesimismo de su última frase manifiesta las dudas de Arendt en lo que respecta a la posibilidad de poder suprimirlas alguna vez. Numerosos analistas actuales de las reflexiones de Arendt sobre el «derecho a tener derechos» se niegan a compartir ese pesimismo.

Uno de los aspectos más enigmáticos del pensamiento político de Hannah Arendt — observa Seyla Benhabib— es que, aunque criticó las debilidades del sistema del Estado-nación, era igualmente escéptica respecto de los ideales de gobierno mundial.⁷⁶

Para superar ese escepticismo, los lectores de Arendt ponen en marcha dos estrategias sensiblemente distintas, aunque sus consecuencias prácticas pueden ser muy próximas. La primera consiste en abrir el *demos* nacional, invitando a una rediscusión continua, en el debate público, de su identidad; la segunda apuesta por la existencia de una sociedad civil mundial conquistada por la cultura democrática, así como por las coerciones que ejerce sobre los Estados la institucionalización de los derechos humanos en diversas instancias jurídicas y judiciales supranacionales. En la obra ya citada (*Los derechos de los otros*), Seyla Benhabib propone una versión original del primer procedimiento, centrado en el concepto de iteración, que toma de Derrida, pero haciéndole experimentar una notable inflexión. Lo que quiere subrayar Derrida al utilizar este término es que toda repetición es una variación que siempre modifica lo que repite, nunca la reproducción de un original, original del que sugiere que no tiene una existencia real.⁷⁷ Seyla Benhabib se inspira en esta idea para comprender la práctica democrática como una apropiación continuamente renovada de los principios y valores sobre los cuales se funda una comunidad democrática, una apropiación iterativa en la cual el pueblo se manifiesta como autor de la ley en la misma medida en que modifica esos principios y esos valores, reinterpretándolos. Esta concepción «fluida» de la identidad del *demos* permite su apertura a los extranjeros, sin que su integración posible sea condicionada por un imperativo de asimilación. La diferencia que introduce Benhabib en el uso del concepto de Derrida radica en que, si bien ella reconoce que en el caso del lenguaje el concepto de un «sentido original» no tiene sentido, a su juicio no ocurre lo mismo en lo que respecta al fundamento normativo de una comunidad política. La referencia recurrente, a lo largo de todo su texto, al incipit del preámbulo de la Constitución de Filadelfia (1787): «we, the people», «nosotros, el pueblo», indica que, para ella, toda democracia encuentra su fundamento en un acto originario que constituye un pueblo al fijar sus límites. Y precisamente cuando, de las tres características, según ella, de la concepción tradicional de la democracia —la autolegislación del pueblo, el ideal de un *demos* homogéneo y la delimitación de un territorio—, rechaza

las dos últimas en beneficio de la idea de un proceso siempre abierto de autoconstitución del pueblo, no deja de sostener que existe un lazo «crucial» entre «el autogobierno democrático» y la representación territorial.⁷⁸ La autonomía democrática, a su juicio, requiere la clausura porque la representación democrática debe ser responsable ante un pueblo específico. La noción de democracia, entendida como el principio según el cual los sujetos de la ley deben ser sus autores, siempre implica una inclusión y su correlato: una exclusión.

Los análisis de Hauke Brunkhorst ilustran la estrategia alternativa.⁷⁹ Brunkhorst atribuye el pesimismo de Hannah Arendt, referente a la posibilidad de que la humanidad nunca se dé la consistencia de una comunidad de pertenencia capaz de garantizar el «derecho a tener derechos», a la forma que había revestido la globalización de la primera parte del siglo XX. Imperialismo y totalitarismo: los factores determinantes de esta globalización eran las fuerzas destructivas del capital y del poder, y su motor era la guerra. La segunda parte del siglo XX incita, a su juicio, a un mayor optimismo, no porque el capital y el poder hayan dejado de ejercer una influencia tan determinante como nefasta, sino porque progresivamente se estableció un sistema jurídico «no estatal». Ciertas instituciones jurídicas y judiciales garantizan hoy los derechos humanos, de una manera suficientemente eficaz para que estos no sean exclusivamente dependientes de la arbitrariedad de los Estados nacionales. «Desde hace largo tiempo ya —considera Brunkhorst— no es necesario ser ciudadano de un Estado para acceder al goce de los derechos humanos».⁸⁰ Hoy el apátrida no necesariamente carece de derechos. Esta extensión del estatus jurídico, según Brunkhorst, indica una ampliación de la «comunidad democrática». La distancia entre el círculo de los ciudadanos, dotados de los derechos políticos, y las poblaciones sometidas a las leyes de un Estado sin disponer del derecho de voto y participar por esa vía en la formación de las leyes —distancia que infringe el principio según el cual «el pueblo sometido a las leyes debe ser su autor»— se encontraría subsanada por los derechos humanos. La diferencia entre el estatus activo y el pasivo, que antaño ocurría entre nacionales y hoy entre aquellos y los extranjeros residentes, estaría reducido debido a que los segundos tendrían la garantía de ser tratados «como si» fueran miembros del soberano.⁸¹ Los derechos humanos, que Brunkhorst identifica con los derechos fundamentales, incluidos los derechos sociales, hacen las veces de la

autonomía democrática para los individuos que no se benefician, todavía no, de los derechos políticos:

Gracias a los derechos humanos, el republicanismo y la democracia, limitados en sus formas burguesas, se transforman en la Idea existente de una comunidad que se amplía y se extiende constantemente por autorrevisión, que incluye de manera continua a todos los otros y a todos los extranjeros.⁸²

Las conclusiones prácticas de las dos gestiones que acabamos de oponer no son fundamentalmente distintas; una y otra descansan en la idea de que la contradicción entre el principio que dice que «todos los afectados por las consecuencias de la adopción de una norma deben poder tener voz en su articulación»,⁸³ por un lado, y la resistencia de la distancia entre el cuerpo de los ciudadanos de plenos derechos y el de los individuos sometidos a la ley, por el otro, encontraría su solución en el dinamismo de un *demos* cuya constitución es un proceso nunca terminado. Esta similitud radica en el hecho de que, tanto en un caso como en otro, la noción de democracia sigue estando vinculada a la de comunidad, particular, por lo tanto nacional, para Benhabib, mundial para Brunkhorst. Este, y con él muchos otros en la actualidad, cuenta con el desarrollo de un derecho supranacional para atreverse a lo que Arendt no se había atrevido, aquello en lo cual no podía creer en el contexto de la posguerra, a saber, pensar la humanidad misma como una comunidad de pertenencia, cuando no una comunidad constituida, al menos una comunidad en ciernes. La república mundial debería, incluso estaría a punto de tomar el relevo de los Estados nacionales al reducir tendencialmente la brecha que la politización de la ciudadanía creó entre los derechos del hombre y los derechos del ciudadano.

Veo varias razones para considerar como problemáticas esas soluciones a la aporía señalada por Hannah Arendt. Tratándose de la primera, la dificultad, ya indicada en las páginas que preceden, radica en lo que Seyla Benhabib llama la «paradoja de la legitimidad democrática», es decir, el hecho de que el pueblo que asume la responsabilidad de la inclusión también debe asumir la de la exclusión. El texto de Benhabib es una larga meditación sobre esa paradoja, la cual, según confiesa *in fine*, no se deja resolver. La sustitución de una concepción estática del *demos* (que puede ser ilustrada, en su punto extremo, por las posiciones de Carl Schmitt) por una concepción dinámica,

en efecto, no permite romper el «vínculo crucial» que existe entre la autonomía democrática y la representación territorial. Es el principio mismo de la legitimación de las leyes lo que requiere «cierre precisamente porque la representación democrática debe rendir cuentas a un pueblo específico». «No veo manera —observa ella en las últimas páginas de su obra— de cortar este nudo gordiano que vincula la territorialidad, la representación y la voz democrática».⁸⁴

Las dificultades que presenta la solución «mundialista» son, a primera vista, de naturaleza diferente. Ellas se desprenden en primer lugar de lo que Hauke Brunkhorst reconoce como la parte oscura de la globalización, a saber, el desarrollo de lógicas económicas, en particular de un capitalismo financiero, que escapa a todo control estatal, y por eso mismo a todo control democrático. Bajo el efecto de esas potencias, que determinan de manera decisiva las características de la sociedad mundial, las esperanzas puestas en la constitucionalización internacional de los derechos humanos corren el gran riesgo de resultar un *wishful thinking*. En vez de que los derechos humanos puedan paliar los límites de la figura nacional de la democracia, podría ser que la «desestatización del derecho», entre los cuales la universalización de los derechos humanos no constituye más que un aspecto muy parcial, desemboque en un resultado rigurosamente opuesto. El costo que habrá que pagar por la evolución solidaria de los sistemas mundiales desestatizados de la economía, de la política y del derecho podría ser, observa Brunkhorst, la democracia misma.⁸⁵ Si bien es difícil discutir que la sociedad mundial sea hoy una realidad, en el sentido de que la vida de todo individuo en el planeta está determinada por procesos que desde hace largo tiempo se emanciparon de los marcos nacionales, también es evidente que esta sociedad mundial segrega sus propios fenómenos de exclusión. La nacionalidad no es ya el criterio único, ni siquiera el discriminante del reparto entre incluidos y excluidos. La falta de papeles de identidad regulares probablemente equivale, en numerosos países, a «una forma de muerte civil»,⁸⁶ pero en los guetos de todo tipo que produce la sociedad globalizada, algunos nacionales cohabitan con «extranjeros». El estatus de los extranjeros, sobre el cual las políticas migratorias esencialmente inspiradas en la demagogia cristalizan la atención de la opinión pública, nunca es la parte más visible de una exclusión cuyo factor determinante no es la nacionalidad.

La segunda debilidad de la solución mundialista de la aporía señalada por

Arendt reside en el recurso al argumento del «como si», que siempre, y ya en Kant, oculta, sin eliminarla, la diferencia entre el cuerpo político y el pueblo real. En efecto, este argumento es un desafío a la buena voluntad de los gobernantes y los legisladores, voluntad eventualmente coaccionada por la presión de instancias jurídicas o políticas supranacionales, pero que no arrebató al sujeto el estatus de *protegido*. En alguna parte Brunkhorst cita una observación muy pertinente de J. H. H. Weiler, que expresa, de manera impactante, la insuficiencia fundamental de ese estatus, que no puede ser confundido con la cualidad de ciudadano:

Usted puede crear derechos y conceder medios judiciales a esclavos. La capacidad de ir a la justicia para defender un derecho cuando le es atribuida por la gracia de los otros no lo emancipa, no hace de usted un ciudadano. Las mujeres y los judíos gozaron de tales derechos mucho antes de que fueran hechos ciudadanos.⁸⁷

Esta concepción finalmente muy restrictiva del sentido de la democracia, en la cual se borra, como si no contara mucho, la autonomía de acción real del sujeto político, es el resultado paradójico de la interpretación literal de la autolegislación, es decir, del hilo continuo que se cree posible tirar entre la idea de la soberanía del pueblo y los dispositivos legales que acondicionan, en los Estados democráticos de los siglos XX y XXI, la participación de los ciudadanos en el funcionamiento regular de las instituciones. La democracia se presenta como una pertenencia comunitaria, a la nación o a la humanidad comprendida como un colectivo, y esa pertenencia es planteada como la condición de los derechos de que dispone el individuo. O incluso, en otros términos: el individuo no posee derechos sino en virtud de un otorgamiento, ya sea producto de una instancia nacional o supranacional.

¹ Arendt, 2004, p. 243.

² Véase Sternberger, 1990, pp. 17-31.

³ Por supuesto, hay que distinguir nacionalismo y patriotismo. Para Rousseau es necesario que el pueblo tenga el sentimiento de su unidad, pero ese sentimiento es el resultado de leyes y de costumbres deliberadamente creadas a este efecto. La admiración que él manifiesta por Moisés radica en el hecho de que las leyes que este impuso a los judíos dieron a ese pueblo una unidad que resistió a los siglos y a la dispersión. Véase en particular el fragmento sobre los judíos comprendido en los *Fragments politiques*, en Rousseau, 1964, pp. 498-500.

⁴ Véase Hegel, FD, § 268 (1999 b, pp. 387-388). En lo que atañe a la *politische Gesinnung* en

Hegel, nos referiremos a Kervégan, 2007, pp. 343-359.

[5](#) Según la expresión que hizo famosa la obra de Benedict Anderson, 1993.

[6](#) Weber, 1976, p. 528 [trad. cast. cit.: 2002, p. 679].

[7](#) *Ibid.*, p. 527 [trad. cast. cit.: 2002, pp. 678-679].

[8](#) *Ibid.* [trad. cast. cit.: 2002, p. 679].

[9](#) Smith, 2003, pp. 64-65.

[10](#) Los artículos 25 y 26 de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1793, por otra parte, atribuían a «todo el pueblo» la soberanía «una, indivisible, inalienable e imprescriptible».

[11](#) Schönberger, 2005, p. 132.

[12](#) La cita está tomada de un texto presentado por Marie-Joseph Chénier a la Asamblea el 24 de agosto de 1792. Concretamente, esta proposición desemboca solamente en conceder una ciudadanía de honor a algunos individuos famosos (entre los cuales se encuentran Thomas Paine, Jeremy Bentham, Anacharsis Cloots, George Washington). Véase Weil, 2002, pp. 20-22.

[13](#) Ejemplo de este punto de vista es la obra de Seyla Benhabib, *Los derechos de los otros* (Benhabib, 2005), cuyas tesis resumimos y discutimos más abajo. Véase también la discusión de las posiciones de Rawls y de Habermas sobre las políticas migratorias en Roger M. Smith, 2003, pp. 135 ss.

[14](#) Cosa que Étienne Balibar dice de otra manera al observar, en una nota de su artículo sobre la igualibertad con la cual estoy totalmente de acuerdo, que «los enunciados de la *Declaración* [se refiere a la Declaración de 1789] no son *ni nacionalistas ni cosmopolíticos*, [...] que el concepto del “ciudadano” al que dan forma no es un concepto de *pertenencia*: no es el concepto de un “ciudadano de” tal Estado, tal ciudad, tal comunidad, sino de alguna manera el concepto de un “ciudadano considerado absolutamente”» (Balibar, 2017, pp. 91-92. Tendré la ocasión de volver más adelante sobre el tema de la pertenencia).

[15](#) La ausencia de la idea de sufragio universal en Rousseau es señalada por Pierre Rosanvallon, 1992, pp. 56-57, 215 y pp. 217-218 [1999, pp. 42, 153-154; la cita es de p. 154]: «Aunque Rousseau plantea que “el poder legislativo pertenece al pueblo y no puede pertenecer más que a él”, de ninguna manera concibe un sistema político fundado en el voto, en el sentido en que nosotros lo entendemos».

[16](#) Véase, por ejemplo, Manin, 2006, p. 165. Tras haber mostrado que el gobierno representativo fue pensado, en la mayoría de sus defensores, como un antídoto a la democracia, observa que la extensión del derecho de sufragio, la supresión de los censos de elegibilidad y muy particularmente el advenimiento espectacular del sufragio universal «originaron la creencia de que la representación avanzaba hacia el gobierno popular».

[17](#) Véase Shklar, 1991.

[18](#) A este respecto, véanse los análisis de Pierre Rosanvallon, 1992, pp. 88-118.

[19](#) Sobre el derecho de sufragio como símbolo de pertenencia, véanse Rosanvallon, 1992 y Shklar, 1991.

[20](#) *Teoría y práctica* es el título bajo el cual es generalmente citado el opúsculo de 1793, cuyo título exacto es: *En torno al tópico: «Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica»*.

[21](#) Kant, 2013 d, p. 228.

[22](#) *Id.*, 1994, p. 129 [trad. cast. cit.: 2008, p. 143]. Todas las citas siguientes están tomadas de este apartado § 46, 1994, pp. 127-130 [trad. cast. cit.: 2008, pp. 143-145].

[23](#) Véase Schönberger, 2005. Hegel, por su parte, distinguía bien entre ambas nociones. Véase Hegel, FD, § 278 y 321 (1999 *b*, pp. 421-423 y p. 474).

[24](#) Stourzh, 1963, p. 369.

[25](#) Art. 15: «Todo individuo tiene derecho a una nacionalidad».

[26](#) Art. 21, párrafos 1, 2 y 3.

[27](#) Declaración Universal de Derechos Humanos, preámbulo.

[28](#) Declaración de 1793, art. 35 (véase *infra*, nota 30, en esta misma página).

[29](#) Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, 1793, preámbulo.

[30](#) Art. 33: «La resistencia a la opresión es la consecuencia de los demás derechos del hombre», que es aclarado por el artículo 35: «Cuando el gobierno viola los derechos del pueblo, la insurrección es, para el pueblo y para cada una de sus porciones, el más sagrado de los derechos y el más indispensable de los deberes». Me uno aquí a Étienne Balibar, 2017, p. 82, que observa que «la ecuación típica de los enunciados revolucionarios de 1789», aquella entre el «hombre» y el «ciudadano», «tenía por consecuencia, entre otras, la idea según la cual *la emancipación de los oprimidos no puede ser más que la propia obra de ellos mismos*».

[31](#) Véase el tercero de los «considerandos»: «Considerando esencial que los derechos humanos sean protegidos por un régimen de Derecho, a fin de que el hombre no se vea compelido al supremo recurso de la rebelión contra la tiranía y la opresión».

[32](#) Marshall, 1997, p. 306.

[33](#) Maitland, citado por Marshall, 1997, p. 303.

[34](#) Dicha libertad incluye: la libertad de la persona, la libertad de expresión, la libertad de pensamiento y de creencia, la libertad de contratar y el derecho a un procedimiento judicial.

[35](#) Marshall, «The Right to Welfare» (primera publicación en *The Sociological Review*, t. XIII, n.º 3, 1965). Véase Marshall, 1981, p. 91.

[36](#) Marshall, 1981, pp. 90-91.

[37](#) Véase la crítica que hace Kant del Estado paternalista, que puede leerse como una crítica por anticipado del Estado de bienestar (Kant, 2013 *d*, p. 222).

[38](#) Hayek, 1995.

[39](#) Lo que implicaba, en particular, el encierro en casas de caridad en algunos casos y, de manera general, la privación de los derechos políticos.

[40](#) Marshall, 1981, p. 15.

[41](#) Véase el análisis de esta transformación, para el caso francés, en la obra fundamental de Robert Castel, *Las metamorfosis de la cuestión social* (2004).

[42](#) Marshall, 1981, p. 8.

[43](#) Véase Brunkhorst, 2002, p. 10.

[44](#) Marshall, 1981, p. 8.

[45](#) *Ibid.*, p. 14.

[46](#) Véase el análisis que hace Karl Polanyi, en *La gran transformación*, del *Speenhamland-System* al que Marshall hace referencia (Polanyi, 2003, pp. 128-137).

[47](#) Marshall, 1981, p. 14.

[48](#) Véase Duguit, 2003, pp. 106 ss.

[49](#) *Ibid.*, p. 141.

[50](#) *Ibid.*, p. 92.

[51](#) Si Duguit asume como propia la tesis de Durkheim según la cual la individualización y el lazo social, lejos de ser contradictorios, se desarrollan y se intensifican paralelamente, no obstante se distingue de Durkheim al rechazar toda categoría colectiva. Su «individualismo metodológico» intransigente lo conduce a rechazar tanto la «conciencia social del sociólogo» como la «conciencia nacional de la Escuela histórica alemana» (2003, p. 93).

[52](#) Volveremos más adelante sobre la fortuna de esta palabra en la sociología y la filosofía política contemporáneas, véase *infra*, v.1.

[53](#) Véase Dabin, 1964.

[54](#) Kant, *Doctrina del derecho*, I, 1, § 9 (1994, p. 50 [trad. cast. cit.: 2008, p. 70], citado *supra*, p. 54) Luhmann también hace referencia a este pasaje (Luhmann, 1981, p. 91 y nota) para subrayar hasta qué punto el uso contemporáneo de la forma de los derechos subjetivos infringe las presuposiciones fundamentales de su significación primaria.

[55](#) *Ibid.*, pp. 91-92.

[56](#) Véase Luhmann, 1981, pp. 87 ss.

[57](#) Luhmann, 1981, p. 101.

[58](#) Véase Dabin, 1964.

[59](#) Véase Luhmann, 1981, pp. 88-93. En particular p. 90: el sujeto se ha convertido en «una ficción operativa necesaria en el proceso político. Se pierde entonces completamente de vista que el derecho subjetivo había sido en el origen una fuente de derecho de una naturaleza particular y una figura opuesta al derecho positivo. Ahora es un instrumento del derecho positivo mismo».

[60](#) Véase Kelsen, 1962, pp. 173-175 y p. 225.

[61](#) Lochak, 1985, p. 36.

[62](#) Véase Lochak, 2007, pp. 62-63: «Cuando las leyes de policía se vuelven cada vez más coercitivas, traban derechos tan fundamentales como la libertad de circulación, el derecho a vivir en familia, el derecho a cuidarse... La afirmación de la igualdad plena y total de los derechos pierde toda significación». Y, referente a la evolución reciente de la política migratoria en Francia, p. 64: «Tenemos una apariencia de Estado de derecho que funciona bien, pero con una legislación cada vez más atentatoria de los derechos fundamentales y un juez que sistemáticamente da la razón al legislador y a la administración».

[63](#) Delmas-Marty, 2006, p. 210.

[64](#) Kant, 2018, p. 88.

[65](#) *Id.*, 1986, vol. 3, pp. 333-383. Se trata de una traducción anónima aparecida en 1796 en Nicolovius, Königsberg (véase la nota explicativa de Heinz Wismann en ese mismo volumen, pp. 329-331). Jean Darbellay, a cuya traducción remite la nota 265, traduce *Gastrecht* por «derecho de hospitalidad».

[66](#) *Ibid.*, p. 350.

[67](#) Véase *supra*, I.3.

[68](#) La frase de Kant es: «ein besonderer wohltätiger Vertrag»; Darbellay, en su versión francesa de 1974, publicada por PUF, se contenta con traducir por «una convención particular», omitiendo el adjetivo *wohltätig* [trad. cast.: «un contrato especialmente generoso»,

2018, p. 90]. La *Doctrina del derecho* habla de un «derecho a establecerse en el suelo de otro [...], para el que se requiere un contrato especial» (Kant, 1994, p. 180 [trad. cast. cit.: 2008, p. 193]).

[69](#) Kant, 2018, p. 90.

[70](#) Kant, 2013 *d*, p. 229.

[71](#) «La dominación no legítima (tipología de las ciudades)» es el título de la sociología de la ciudad de Max Weber, concebida como una sección de *Economía y sociedad*. Este título se prestó a numerosos interrogantes e interpretaciones divergentes. Véase en particular Breuer (2000) y Colliot-Thélène (2001, pp. 305-324).

[72](#) Weber, 1976, p. 742 [trad. cast. cit.: 2002, p. 957].

[73](#) Si bien el derecho de ciudadanía mundial es *limitado* (a las condiciones de una hospitalidad universal), no es por oposición a los derechos del ciudadano del Estado, sino por oposición al *Gastrecht*. No es, como se recalcó, un derecho de residencia, sino un derecho de visita.

[74](#) Frank I. Michelman, 1996, p. 205. É. Balibar habla de un «derecho a la política» (Balibar, 2017, p. 105), que mi interpretación del carácter central de la figura del sujeto de derecho para la democracia moderna también implica. Pero el derecho a la política es otra cosa que el «derecho a la inclusión política», por lo menos si se interpreta este último en términos de pertenencia a un *demos*.

[75](#) Arendt, 2004, pp. 248-249.

[76](#) Benhabib, 2005, p. 53.

[77](#) Eso es, por lo menos, lo que Seyla Benhabib retiene, para su propósito, de los análisis de Derrida en «Signature, événement, contexte» (Derrida, 1990, pp. 15-51).

[78](#) Benhabib, 2005, p. 155.

[79](#) Véase Brunkhorst, 1999 y 2002.

[80](#) *Id.*, 1999, p. 174.

[81](#) Brunkhorst, 2002, p. 109. Señalaremos de paso la similitud del argumento con aquel por el cual Kant resolvía el problema de la no coincidencia entre el cuerpo político y el pueblo real. Véase *supra*, p. 115.

[82](#) *Ibid.*, p. 109.

[83](#) Benhabib, 2005, p. 154. Véase también H. Brunkhorst, 1999, p. 172: «Ninguna persona que se vea afectada por las leyes debe ser excluida de participar en ellas, y por lo tanto, de la posibilidad de modificar dichas leyes».

[84](#) Todas estas citas son de Benhabib, 2005, p. 155.

[85](#) Véase Brunkhorst, 2000, pp. 284 ss., y, del mismo modo, 2002, p. 144.

[86](#) Benhabib, 2005, p. 152.

[87](#) Brunkhorst, 2002, p. 232. Esta cita está tomada de un texto de J. H. H. Weiler, 1997, p. 503.

IV. Democracia sin *demos*

¿Qué queda o qué resiste todavía en el concepto deconstruido (o deconstruible) de la democracia para orientarnos sin fin? ¿Para ordenarnos no solo que emprendamos una deconstrucción, sino que guardemos el viejo nombre?, ¿y que sigamos en nombre de una *democracia* por venir? [...] ¿Seguiría teniendo sentido hablar de democracia allí donde no sería ya cuestión (en lo esencial y de manera constitutiva) de país, de nación, de Estado incluso y de ciudadano, dicho de otro modo, al menos si nos atenemos a la acepción recibida de esta palabra, allí donde no sería ya cuestión de política?¹

1. *Democracia sin demos: de Schmitt a Kant*

La lógica rigurosamente individualista de los derechos subjetivos abre una perspectiva muy distinta. Esta lógica es aquella de las declaraciones de los derechos de la época revolucionaria, que confiaba a los hombres, de manera individual o grupal, y no a los Estados o a cualquier otra instancia de poder, la carga y el deber de defender esos derechos, sin postular cualquier pertenencia comunitaria. La libertad igual, el único derecho *innato*, para utilizar la terminología kantiana, de la que se desprendían el resto de los derechos especificados por esas declaraciones, no podía sostenerse en una pertenencia comunitaria, porque su afirmación era el correlato de la abolición de las diferencias estatutarias: la abolición de la subordinación de los derechos (del hombre y del ciudadano indisolublemente) a una condición de pertenencia.

Los defensores de los derechos humanos naturalmente objetarán que la pertenencia a la humanidad no puede ser puesta en el mismo plano que una pertenencia particular. Pero la cuestión es precisamente saber si la humanidad puede ser considerada como una comunidad, en un sentido que sea políticamente pertinente. Formular semejante cuestión nos lleva a la compañía comprometedora de Carl Schmitt, que no solo la planteó explícitamente, sino que la respondió de una manera resueltamente negativa.

La humanidad, escribe en *El concepto de lo político*, «no es un concepto político». ² En él, esta proposición perentoria es una consecuencia inmediata de su concepción conflictiva de la política, que hace de la discriminación entre el amigo y el enemigo la «distinción específica de lo político», el criterio por el cual el campo de la acción política se deja identificar, por oposición con otros campos de la acción o del juicio tales como la moral, la estética, la economía, etc. No hay política sino ahí donde las diferencias son susceptibles de aguzarse hasta antagonismos en los cuales la existencia misma de los partidos opuestos está en juego. Un mundo político es necesariamente un «pluriverso» político. ³ La humanidad no puede ser un concepto político porque no tiene enemigos, no por lo menos en este planeta. Un mundo sin hostilidades, o cuando menos sin ese tipo de hostilidades de las que la guerra es una salida siempre posible, es sin duda pensable, en el reino de los intercambios económicos y culturales, pero la unidad social de este mundo sería comparable con la de los «inquilinos de un bloque de viviendas, 0 los usuarios conectados a una misma red de gas o los pasajeros de un mismo autobús». ⁴

El trasfondo histórico de la tesis schmittiana es bien conocido. Para él, se trataba de denunciar el recurso a la argumentación moral en el orden de la política, y esa denuncia apuntaba ante todo a los considerandos del tratado de Versalles, que no se había contentado con ratificar la derrota de Alemania en la Primera Guerra Mundial, sino que había imputado a la nación vencida una «responsabilidad» que debía pagar, sobre todo por las «reparaciones». Aunque el antihumanismo de Schmitt sea, de su parte, una reacción a circunstancias históricas muy particulares, su crítica del uso político de la noción de humanidad encuentra todavía hoy un eco ante lectores que no necesariamente comparten su concepción agonística de lo político y que no ignoran nada tampoco de su trayectoria política e ideológica. No hay ninguna necesidad de evocar las experiencias relativamente recientes, en materia de política internacional, en las cuales asistimos al despliegue del cinismo de cierta retórica política, que impide creer a pie juntillas en el recurso a justificaciones morales en este campo, y muy particularmente la invocación de la humanidad. En efecto, a pesar de las instituciones internacionales, esta no tiene la consistencia de un colectivo políticamente organizado, de tal manera que cada uno puede tener la pretensión de hablar e intervenir en su nombre. El hecho de que Schmitt haya ligado su crítica de

las justificaciones «humanistas» de las guerras a una concepción polemista de lo político que él no argumenta de ninguna manera, sino que se contenta con plantear como dogma, nada quita de su pertinencia al análisis según el cual:

Cuando un Estado combate a su enemigo político en nombre de la humanidad, no se trata de una guerra de la humanidad sino de una guerra en la que un determinado Estado pretende apropiarse de un concepto universal frente a su adversario, con el fin de identificarse con él (a costa del adversario).⁵

La tesis que funda el rechazo por Schmitt de la significación política de la noción de humanidad descansa en una concepción, también aquí, comunitaria del cuerpo político, concepción a la cual el criterio de la discriminación entre amigo y enemigo da una forma extrema. La clausura de la comunidad política schmittiana no tolera una brecha, sus fronteras no pueden ser «porosas». ⁶ Es la razón por la cual los autores que hoy se esfuerzan por pensar la democracia en términos de pertenencia comunitaria a menudo se sienten en la obligación de mencionar sus análisis, con el objeto de poder distanciarse de ellos. Uno de los medios que permite establecer esa distancia es dar a la noción de humanidad el alcance político que Schmitt le negaba, en concepto de idea directriz que justifica la apertura del *demos* a un extranjero que no es el «enemigo», sino otro cuya alteridad solo es provisoria. El proceder que aquí propongo es radicalmente opuesto. Me parece que hay que conceder a Schmitt que la humanidad «no es un concepto político», por razones que sin embargo no son las suyas, sino que se inspiran más bien en las posiciones de Kant. Proposición a primera vista escandalosa: sugerir que el filósofo de lo Universal humano pueda haber negado una significación política al concepto de humanidad va, por supuesto, a contrapelo del uso general que se hace hoy de su obra moral y política. Por lo tanto, no puedo dispensarme de argumentar sólidamente esta tesis, imponiendo al lector un nuevo desvío mediante un ejercicio de exégesis.

En primer lugar es necesaria una corta explicación terminológica. En los textos de Kant encontramos los términos *Humanität*, *Menschheit* y *Menschengattung*. Ninguno de estos términos parece corresponder con lo que llamamos humanidad, cuando evocamos a esta como el colectivo superior al que todos los hombres pertenecerían, pertenencia de la que tomarían sus

derechos fundamentales. Por lo que respecta a *Humanität*, la cosa es fácil de establecer, y la definición que da de ella Kant a grandes rasgos coincide, aunque es más precisa, con su uso ordinario en la lengua común alemana. Este término,⁷ que Kant acerca a las *Humaniora* (bellas artes), designa en él a la vez y solidariamente un sentimiento de simpatía universal y la facultad de comunicarse universalmente con el otro. Ese sentimiento y esa facultad reunidos constituyen la socialidad propiamente humana. Pero la socialidad (*Geselligkeit*) no constituye inmediatamente una sociedad política. Solo ocurre cuando adopta un carácter legal, lo que supone la constitución de un cuerpo colectivo donde la coerción impone el respeto de la ley. Kant no piensa que esta socialidad legalizada pueda desbordar el marco de un pueblo particular, sino que considera que el arte de la comunicación, por el hecho de permitir la circulación de las ideas entre las clases más cultivadas y las más incultas, favorece la institución de una sociedad, es decir, de un Estado, conjugando la libertad y la coerción. *Menschheit* ofrece más materia a la confusión, en la medida en que su uso en el sentido de un colectivo es atestiguado de manera segura a partir de la segunda mitad del siglo XVIII.⁸ Pero, al parecer, Kant lo emplea raramente en ese sentido.⁹ *Menschheit* generalmente remite en él exclusivamente a un carácter propio del ser humano, que le confiere la dignidad de la que solo él goza entre las criaturas sensibles. Esa característica es la disposición moral, que atestigua su participación en lo suprasensible y que justifica que, «en la creación entera», él sea el único ser que pueda ser considerado como un fin en sí mismo.¹⁰ Por último, Kant utiliza el compuesto *Menschengattung*, que se traducirá por la especie humana más que por el género humano, en la medida en que enfoca lo que distingue al ser humano de los animales en el plano de las capacidades naturales.¹¹ Una sola expresión podría corresponder al concepto de la humanidad como colectivo, «das ganze menschliche Geschlecht» (el conjunto de la especie humana) que figura en particular en un pasaje de *La religión dentro de los límites de la mera razón* sobre el cual conviene detenerse brevemente.

Este pasaje se encuentra al comienzo de la primera sección de la tercera parte de *La religión*, donde Kant determina el concepto de un «cuerpo común ético» (*ethisches gemeines Wesen*) que mantiene con el «estado de naturaleza ético» una relación análoga a la del cuerpo común político, es decir, del «estado civil jurídico», con el «estado de naturaleza jurídico».¹² El estado civil jurídico y el estado civil ético se oponen como el reino de la ley

al de la virtud, de la legalidad a la moralidad o incluso de la legislación externa, que descansa en la coerción, a la legislación interna, que no puede ser más que la coerción sobre sí mismo. Es notable que sea a propósito del estado civil ético que Kant evoca «el conjunto de la especie humana». En efecto, solo ese estado tiene vocación para abarcar a todos los seres humanos, más allá de las diferencias de las naciones: a diferencia de los deberes jurídicos, los deberes de virtud «interesan al conjunto de la especie humana» y, por esa razón, «el concepto de un cuerpo común ético siempre es referido al ideal de una totalidad de todos los hombres y se distingue en esto de un cuerpo político».¹³ A escala de lo que pueden realizar los hombres, el cuerpo común ético adopta la forma de una pluralidad de instituciones (*Anstalt*), Iglesias particulares que organizan comunidades de creyentes bajo la dirección de superiores. Pero estas no son más que representaciones imperfectas, a la medida de la imperfección humana, de la Iglesia invisible. A diferencia de un cuerpo político, el cuerpo ético civil «tiende a la unanimidad de todos los hombres (y hasta de todos los seres razonables)». El paralelismo entre el cuerpo político y el cuerpo ético civil, que permite fundar el segundo sobre una exhortación análoga a la que justifica el primero —hay que salir del estado de naturaleza ético, de la misma manera en que hay que salir del estado de naturaleza jurídico (*exeundum esse e statu naturali*)—, encubre una diferencia de envergadura. El cuerpo político depende de la legislación de los hombres, mientras que el cuerpo ético civil depende de la legislación divina. Solo este último tiene vocación de abarcar a la humanidad, entendida como el conjunto de los hombres.

Pero ¿qué sentido dar, en estas condiciones, al cosmopolitismo kantiano? En el capítulo precedente evocamos los textos en los cuales generalmente se apoyan los numerosos autores que invocan la autoridad de Kant para dar un fundamento normativo a la globalización de la política y discutimos lo que Kant entiende por «derecho de ciudadanía mundial». Debemos volver aquí sobre un aspecto, hasta ahora pasado por alto, de la justificación que da Kant a ese derecho: el argumento de la esfericidad de la Tierra. El derecho de visita, escribe, es el derecho que le corresponde a todo hombre de

proponerse a la sociedad, en virtud del derecho de posesión común de la superficie de la tierra sobre la cual, por ser una superficie esférica, no pueden dispersarse al infinito, sino que finalmente deben soportarse y coexistir, pero donde en el origen nadie tiene más

derecho que otro a estar en un lugar determinado.¹⁴

Seyla Benhabib considera que Kant hace descansar aquí el derecho de estadía en dos premisas diferentes: la capacidad de todos los seres humanos de entrar en sociedad, por un lado; la posesión común de la Tierra, por el otro.¹⁵ La segunda premisa le parece inútil, incluso difícilmente comprensible cuando es completada por el argumento fáctico de la esfericidad de la Tierra, donde ella sospecha una «falacia naturalista».¹⁶ Ese argumento, que suscitó la perplejidad de numerosos analistas de la obra política de Kant, es sin embargo un elemento central de la tesis que aquí sostiene. Sin embargo, no es inteligible a menos que se tenga en cuenta la revisión radical a la que somete Kant el tema clásico, heredado del cristianismo y declinado de diversas maneras por la mayoría de los teóricos contractualistas, de la «posesión común originaria» del suelo, que se trataba de conciliar con la justificación de la apropiación privativa.¹⁷ Lejos de ver en esto, como la mayoría de sus predecesores, una contradicción que sería importante resolver de una u otra manera, Kant logra la hazaña de hacer de la «posesión común originaria» el fundamento mismo del derecho a la propiedad privada.¹⁸ El secreto de esta hazaña consiste en interpretar la posesión común originaria como una Idea de la razón «que tiene realidad objetiva práctico-jurídica» (DD, § 6 [p. 63]), es decir, un postulado práctico racional que permite que cada uno se apropie de lo que no es ya propiedad de otro. La función central de la Idea de la posesión común originaria, así comprendida, es establecer la imposibilidad jurídica de una *res nullius*, por lo tanto, abrir la posibilidad de la apropiación, una posibilidad que es dada a todos, no colectivamente, sino distributivamente. Lo «común» de la posesión común originaria del suelo se reduce a la licencia concedida a todos, vale decir, a cada uno, de declarar suya una porción del suelo que ningún otro se ha apropiado antes.¹⁹

Admitido lo cual, ¿qué papel desempeña, en el orden de las razones del pensamiento jurídico-político de Kant, la referencia a la esfericidad de la Tierra? Por supuesto, no es esa forma la que importa, sino lo que implica: la finitud de los suelos apropiables, de donde se desprende la necesidad para los hombres de entrar en comunidad. «Si fuera un plano infinito —observa Kant en el § 13 de la *Doctrina del derecho*— los hombres podrían diseminarse de tal modo que no llegarían en absoluto a ninguna comunidad entre sí, por tanto, esta no sería una consecuencia necesaria de su existencia sobre la Tierra».²⁰

Entendamos bien lo que dice esta frase, que encuentra un eco en el pasaje del ensayo *Hacia la paz perpetua*, citado más arriba, en el cual Kant define ese derecho de visita que es la única expresión concreta de la ciudadanía mundial. Si los hombres deben entrar en comunidad, es únicamente porque se ven obligados a coexistir debido a la limitación de los espacios habitables. La socialidad de los hombres no es una disposición moral en la cual se podría tener confianza para esperar una superación de los marcos nacionales de la política en un horizonte mundial. No es más que el producto, desprovisto de significación desde el punto de vista de la racionalidad jurídico-política, de un hecho empírico.²¹ Es por una razón meramente fáctica por lo que los hombres deben vivir juntos, es decir, *soportarse* unos a otros. Encontramos aquí, en el corazón del cosmopolitismo de Kant, el individualismo fundamental de su concepción de los derechos que gobierna la precedencia, en la *Doctrina del derecho*, del derecho privado sobre el derecho público y que justifica ver en esta *Doctrina* la formulación más consecuente de una teoría de los derechos subjetivos comprendidos como derechos que el individuo posee *en cuanto tal*.

Una vez más, hay un solo derecho fundamental, la libertad del individuo, es decir, su independencia respecto del albedrío coercitivo de otro, y esa libertad se actualiza en la posibilidad de declarar algo como suyo, la posesión. Tratándose del suelo, ese derecho de posesión es un derecho que se debe establecer, *allí donde queda lugar*. El derecho de propiedad en Kant es un derecho del primer ocupante (DD, § 9). Como observamos más arriba, es en virtud de este principio, implicado en la interpretación limitada del derecho de ciudadanía universal como simple derecho de visita, por lo que Kant condena las prácticas espoliadoras de la colonización europea, y por lo que, en contrapartida, considera como política juiciosa, por parte de la China y el Japón del siglo XVIII, haber impuesto restricciones drásticas al acceso de los comerciantes europeos a sus territorios. Sin embargo, no condena los intercambios internacionales, lo que después de todo habría sido un corolario posible de este principio, aunque extremo y escaso en consonancia con la evolución general de las sociedades de su tiempo. La razón de esto es que Kant reconoce virtudes civilizadoras al comercio mundial de los hombres, que favorece la paz entre las naciones.²² La paz es también el objetivo central de la federación de las naciones (*Völkerbund*, *foedus Amphictyonum*) que evoca en particular la proposición 7 de *Idea para una historia universal en clave*

cosmopolita. La tarea de esta federación de las naciones sería dar un marco legal a las relaciones entre los Estados, con el objeto de permitir una solución pacífica de los conflictos que inevitablemente se alzan entre ellos. Del texto de Kant surge suficientemente que no es una estructura provisoria que anticipa un Estado federativo mundial, sino una condición que permita llevar a su término la resolución del *mayor problema* que deba resolver la especie humana en el plano político, el de edificar una sociedad civil que administre universalmente el derecho en un marco nacional.²³ La paz entre las naciones no es más que la condición de realización de esta tarea política última, lo que significa en otros términos que la condición civil mundial no es más que un medio. Ciertamente, ella produce algo análogo a un «cuerpo civil común»,²⁴ pero solamente algo análogo. El derecho de ciudadanía universal puede ser interpretado como el derecho de que disponen los hombres (y los Estados) como «ciudadanos de un Estado universal de la humanidad»,²⁵ pero ese Estado universal solo tiene existencia en el mundo suprasensible.²⁶

La humanidad entendida como un colectivo, el conjunto de la especie humana, definitivamente no tiene otra realidad más que la suprasensible. El cosmopolitismo kantiano conjuga dos cosas: la exigencia de una federación de las naciones que favorezca la paz y el derecho de visita del individuo en todos los países. Estos dos aspectos están ligados, porque se desprenden del mismo principio, la libertad de poseer, que requiere la protección de los antiguos residentes, y por lo tanto la clausura de los territorios nacionales, al mismo tiempo que el derecho de todo individuo a tratar de establecerse en alguna parte de la Tierra. Probablemente, la generalización de la forma republicana del poder político es un factor propicio a la juridificación de las relaciones entre los Estados. Pero el *foedus Amphictyonum* no es un primer paso hacia la abolición de las soberanías nacionales, y Kant no espera tampoco que esta federación imponga a los Estados el respeto a los derechos fundamentales de sus nacionales. Aunque haya rechazado el derecho de resistencia (en verdad el derecho de sedición, porque, por otra parte, él justifica la legitimidad de una crítica pública, en la cual se puede ver una forma *soft* del derecho de resistencia), Kant es fiel al espíritu de las declaraciones de derechos de las revoluciones francesa y estadounidense en el hecho de que no somete los derechos humanos a una condición de pertenencia, cualquiera que fuese, y en que no concibe esos derechos como derivados de un estatus otorgado. En el lado opuesto a Carl Schmitt, que

niega la significación política de la humanidad en nombre de una concepción comunitaria exacerbada de lo político, es la concepción individualista del sujeto de derecho lo que impide en Kant semejante uso. ¿En qué sentido la humanidad puede ser invocada para justificar derechos iguales para todos? Ella es lo que tienen en común, pero ese «común» no debe ser interpretado en términos de pertenencia. El individuo humano no pertenece a la humanidad como pertenece a una familia, una tribu, una casta o un Estado nación. La humanidad es su legado junto con todos los seres de su especie, lo que es algo muy distinto.

2. Individualismo liberal y democracia

Sin embargo, Kant no era demócrata. Apoyarse en su autoridad para reinterpretar el sentido de la democracia moderna separándola de toda condición de pertenencia comunitaria puede dar la impresión de que uno hace poco caso de la realidad de la experiencia democrática de los dos últimos siglos, en la cual las identidades colectivas desempeñaron un papel mucho más importante que los presupuestos teóricos de los derechos subjetivos. Es dar muestras de una falta de sentido histórico, al parecer, negar la contribución esencial de los sujetos colectivos, como la nación o la clase, en la comprensión moderna de la democracia. Las luchas llevadas a cabo por los derechos políticos, por los hombres excluidos por el impuesto censitario, por los negros en los Estados Unidos o por las mujeres, a lo largo de los siglos XIX y XX en las naciones occidentales y en muchos países todavía hoy, estaban y están ante todo motivadas, lo dijimos, por una demanda de reconocimiento de plena pertenencia a la nación de los ciudadanos. Pocas dudas caben de que el lazo que establecemos tan naturalmente hoy entre la democracia y la existencia de una comunidad democrática se alimenta mucho más del recuerdo y de la repetición de esas luchas que del teorema de la autolegislación. No obstante, está abierta la cuestión de saber si esas solidaridades grupales, generalmente forjadas en coyunturas críticas, pueden conservar el *pathos* emocional que las caracteriza y que quizá es consustancial a una auténtica solidaridad, a prueba del tiempo y de la institucionalización (en las formas de un Estado nacional, de un sindicato o de un partido político, o de cualquier otra estructura organizada para durar). En un instante

vuelvo sobre este punto.²⁷

Antes debo decir algunas palabras de la aparente paradoja que presenta una concepción de la democracia que, por lo menos en parte, se funda en la autoridad de Kant. Reconocer la diferencia irreductible del poder, insistir en la libertad comprendida como autonomía, remitir los derechos a la subjetividad individual, son *topoi* que tradicionalmente pertenecen a la panoplia argumentativa del liberalismo. Esto ocurre con la referencia kantiana. No obstante, hay liberalismos y liberalismos. El liberalismo económico, en primer lugar, ante todo vinculado a justificar la propiedad privada. En su forma pura asume sin problemas de conciencia todas las consecuencias de esta, la búsqueda de la ganancia y la distribución desigual de las riquezas, el control de lo que constituye (se quiera o no) el corazón de la vida social en las sociedades capitalistas: las condiciones de producción de los bienes, para la más pequeña minoría, a costa de una desposesión radical para capas considerables de las poblaciones del mundo. Más frecuentemente, sin embargo, el liberalismo económico concede algunos complementos al margen, destinados a preservar la cohesión social cuyas perturbaciones afectan su funcionamiento y hasta pueden poner en peligro su propia continuación. El liberalismo político, por supuesto, mantiene lazos con el liberalismo económico, pero es caricaturesco reducirlo a eso, debido a que, por ejemplo, no sería más que su envoltura ideológica. Aquí habría que distinguir también algunas variantes, que van de la protección de la independencia *del individuo* contra toda injerencia del Estado o de toda instancia que supuestamente representa lo colectivo a la valorización de la autonomía *del sujeto*, que pasa por su adhesión a la ley racional. Las primeras a menudo van a buscar su caución teórica del lado de la filosofía escocesa del siglo XVIII, las segundas privilegian de mejor gana la referencia kantiana. Precisamente de estas últimas parecen más cercanas las posiciones que aquí defiendo; por consiguiente, lo que debo aclarar es mi diferencia con ellas.

La justificación de la propiedad privada constituye un aspecto central de la primera parte de la *Doctrina del derecho* de Kant. No obstante, es sintomático que el liberalismo económico no sepa demasiado qué hacer con Kant. Sus defensores probablemente sospechan que la autonomía del sujeto realmente compromete otra cosa que la libertad de la empresa y del comercio, y que, si se piensa esa autonomía en todo el rigor de su fundamento, es profundamente contradictoria con la antropología utilitarista que poco más o

menos constituye el soporte común de todas las variantes del liberalismo económico. Por el lado del liberalismo político, sin embargo, hay una lectura convencional y soporífera de la filosofía kantiana que esencialmente retiene su obligación de obediencia a la ley, así como su correlato: la condena del derecho de resistencia.²⁸ Es evidente que de este modo Kant no cauciona toda forma de derecho positivo. El sujeto racional no puede cuestionar la legitimidad del poder, pero puede impugnar su modo de ejercicio, mientras lo haga a través de la crítica pública, en los diarios y publicaciones especializadas. El reformismo kantiano apuesta a la sabiduría de los príncipes esclarecidos, que sabrán prestar atención a las críticas formuladas en la esfera pública. Esta apuesta no es más que una apuesta, no otra cosa, sobre todo no es la expresión de una confianza en la probidad y las luces de los dirigentes políticos en general. La distancia entre el deber-ser y la realidad sigue siendo el punto conflictivo de todo liberalismo de inspiración kantiana, que debe condenar la desobediencia a la ley positiva y a la vez reconocer que nada garantiza que esta sea racional. En definitiva, lo que ese liberalismo se obstina en no pensar es la lógica del poder. Las faltas de la positividad jurídica e institucional frente a la norma racional son imputadas a la imperfección de los hombres, en este caso de los dirigentes, más que a esa dimensión constitutiva de la política que es la dominación. En el mundo ideal del derecho, los dirigentes legislan y deciden como lo harían los gobernados si fueran conducidos por la razón.

Esta lectura de Kant focalizada en la obediencia a la ley racional oculta otra dimensión de su concepto de la libertad que conduce a circunscribir el alcance de su legalismo. Sin duda, no es posible justificar jurídicamente la resistencia de los súbditos al poder, y es la razón por la cual la significación ético-política de la Revolución francesa no puede ser establecida sino del exterior: por el interés entusiasta que suscitó en los pueblos de Europa, y no por las motivaciones de sus actores.²⁹ Pero esta revolución de ese modo se ve justificada *post facto* en el plano de la historia del progreso moral de la especie humana, que es la historia de la libertad. Si se recorren los textos de Kant sobre la Ilustración, la cultura o la historia, solo es posible sentirse impactado por la recurrencia del tema de extirparse de las tutelas, de la tutela de la naturaleza, pero también de aquella de los amos de todo tipo, sacerdotes o dirigentes políticos, bien o mal intencionados, que dictan a los hombres la regla de su actuar: extirparse del instinto, probablemente «voz de Dios», pero

que no es otra cosa que la «llamada de la naturaleza»,³⁰ emancipación respecto del director de conciencia, del médico (¡el experto!) o de los gobernantes, no solo de aquellos que oprimen, sino también de los gobernantes benévolos que tratan a sus súbditos como niños.³¹ La definición que da Kant de la Ilustración en el opúsculo que Foucault comentó varias veces, «el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo»,³² es probablemente la formulación más explícita de la idea que se hace Kant de la libertad. El sujeto libre es un sujeto que se vuelve libre al rechazar las tutelas, lo que no puede ocurrir sino en el movimiento de una historia donde la desobediencia, tanto a la prohibición divina como a las leyes de los poderes despóticos, desempeña un papel decisivo. Es posible, como lo sostienen algunos intérpretes, que no se encuentre en Kant una «filosofía de la historia» del estilo de aquella que Hegel inscribió explícitamente en el interior mismo del sistema del espíritu objetivo, es decir, un esquema que permita interpretar la sucesión cronológica de diferentes sociedades y Estados como otras tantas etapas en el desarrollo de las instituciones de la libertad. Pero realmente hay en él un esfuerzo dedicado a pensar la posibilidad de la historicidad humana, la que a sus ojos no puede ser sino la del devenir-sujeto.

«Menores» son los hombres que se adaptan a las tutelas, por pereza o cobardía, un estado en el cual los dominantes tienen todo el interés en mantenerlos. Si el hombre no fuera más que un ser de necesidad, el edén de los primeros tiempos de la creación le convendría perfectamente, así como, en su defecto, la vida bajo un gobierno paternal suficientemente preocupado por su bienestar. Pero no es solo eso, ni el animal inculto de los comienzos de la historia (conjetural) de la especie humana, ni el «rebaño»³³ en el que lo convierten sus tutores con el pretexto de velar por su suerte. No obstante, si es más que eso, es porque se decide a serlo, porque pone en marcha la «capacidad para elegir por sí mismo su propia manera de vivir y no estar sujeto a una sola forma de vida como el resto de los animales». ³⁴ Ese acto inaugural de la historia humana que, ante todo, lo arrancó del reino de la naturaleza debe ser continuamente renovado contra el sometimiento que algunos hombres imponen a otros. Solo ese acto y sus repeticiones hacen historia, porque constituyen puntos de no retorno. Más allá de los avatares de la historia fáctica, sus altibajos, sus progresos y sus regresiones, semejante acto marca la memoria de los hombres que en adelante pueden despertar su

recuerdo para reiterarlo en otras coyunturas. Un fenómeno como la Revolución francesa, por caótico que haya sido su curso y poco garantizados sus resultados, comprobaba Kant en 1798, «*no se olvida jamás*, al haber revelado en la naturaleza humana una disposición y una capacidad hacia lo mejor que político alguno hubiera podido argüir a partir del curso de las cosas acontecidas hasta entonces». ³⁵ Para la humanidad del siglo XVIII, la Revolución francesa tiene la misma significación que el gesto transgresor de Adán en los tiempos de la Creación. Efectivamente, de ese gesto Kant decía «una vez que [el hombre] había saboreado el estado de la libertad, ya le fue imposible regresar al de la servidumbre (bajo el dominio del instinto)». ³⁶

La libertad no puede ser dada a los hombres, ni siquiera por un gobierno esclarecido (¿no lo era el gobierno de Dios?). La obediencia a la ley del Estado ciertamente es necesaria para que los hombres puedan coexistir en paz, pero esa obediencia, piedra angular de la teoría jurídica del Estado (la que expone la *Doctrina del derecho*), no es la última palabra de la teoría kantiana de la libertad política. Y tampoco basta reconocer el lugar que Kant acuerda a la crítica pública de las leyes, creencias o disposiciones de todo tipo impuestas por instancias de tutela (Iglesia, ejército, Estado) para agotar las implicaciones últimas de su concepción de la libertad en sociedad. Los hombres no deben esperar esa libertad de la buena voluntad de los gobernantes. Si tal fuera el caso, no estarían en una situación muy distinta de aquellos que esperan de esos mismos gobiernos que velen por su bienestar. A falta de ser jurídicamente justificable, la impugnación de los poderes establecidos, incluso la transgresión de las órdenes instituidas, es un momento tan esencial para la formación del sujeto libre como el reconocimiento de las virtudes de la ley, así como el desorden es necesario para el desarrollo de la cultura. «El hombre quiere concordia, pero la Naturaleza sabe mejor lo que es bueno para su especie y quiere discordia». ³⁷ Lo que Kant llama aquí la naturaleza, en otras partes la providencia, es el punto de fuga de una teoría de la libertad que no puede ser totalmente determinada en el marco de una teoría política cuya primera preocupación es garantizar el orden público.

El kantismo del liberalismo político se atiene a la letra de los textos de Kant relativos a la política: al reino de la ley, a la obligación de la obediencia al poder, a una libertad de crítica cuyos sitios de ejercicio son cuidadosamente limitados, a la elección del reformismo en contra de la subversión revolucionaria, a la utopía, reconvertida en idea reguladora, de una

federación de naciones que garanticen la paz mundial. De la contribución de Kant a la comprensión de la subjetividad política moderna, solamente la disciplina de las pasiones y la subordinación de los deseos a la razón son valorizadas, porque permiten una crítica del liberalismo utilitarista. Una lectura un poco atenta de los textos sobre la historia y la cultura, sin embargo, basta para quebrar ese kantismo demasiado correcto. Antes que Hegel, Kant reconoció la positividad de lo negativo en numerosas de sus figuras: de la desobediencia a las órdenes instituidas, acabamos de decirlo, pero también de la ambición, del instinto de dominio y de codicia, de la guerra misma, que él presenta como el equivalente, en el plano de las relaciones entre las naciones, de lo que es «la insociable sociabilidad» de los hombres para la formación de cada sociedad civil particular.³⁸ Según Kant, no es la cultura la que puede ser considerada como el objetivo final de la existencia del mundo, sino la moralidad. No obstante, esta presupone la cultura, la cual no progresa sino a través de las fricciones y los antagonismos entre los hombres, que los obligan a desarrollar sus talentos. Salvo que se admita que con los Estados democráticos modernos llegamos al término de la historia de la cultura, uno está legitimado a asumir también esta parte de la herencia kantiana más que a contentarse con la representación soporífera de una sociedad pacificada por el derecho, ya realizada en cuanto a lo esencial en el corazón del mundo civilizado, de tal modo que no habría más que convencer a sus ciudadanos de las virtudes del sistema político en el cual tienen la suerte de vivir, al tiempo que deben aplicarse a extender sus beneficios a otras partes del mundo.

Para quien tiene en cuenta el lugar que reserva Kant a lo negativo en la historia humana, su individualismo aparece bajo un aspecto muy diferente de la manera en que ordinariamente se lo interpreta, y es dudoso que los liberales estén dispuestos a aceptar sus consecuencias. Es notable que todas las figuras de lo negativo, desde el mal radical hasta la guerra, pasando por las rivalidades de los hombres por la dominación y las riquezas, están ligadas al devenir-sujeto. Esta observación nos remite, por un desvío, al punto de partida de la *Doctrina del derecho*, es decir, a la libertad, entendida como «la independencia [del individuo] con respecto al arbitrio constrictivo de otro».³⁹ De esta libertad Kant nos dice en la introducción de la *Doctrina del derecho* que es un derecho innato, en verdad el único. ¿En qué sentido ese derecho es innato? El término no puede remitir a una de las características naturales de

la especie humana, es decir, a algo que podría ser objeto de una comprobación. El hecho de que cada individuo humano sea independiente de la coerción ejercida por otro no es, a todas luces, una verdad de la experiencia. Sin embargo, ¿es una norma racional que al derecho positivo le correspondería hacer efectiva, garantizándola? Curiosamente, Kant no incluye ese derecho entre los «derechos humanos», aquellos que expone la primera parte de la *Doctrina del derecho* con el título de «derecho privado», vale decir, esos derechos cuyo contenido es ciertamente independiente de su validación por el derecho positivo, pero que requieren sin embargo esa validación para ser garantizados. Estos son derechos «adquiridos», y es por oposición a ellos como se entiende lo innato de la libertad. La suerte reservada a ese derecho, que, por lo tanto, no depende de la *Doctrina del derecho*, sino que es rechazado en los prolegómenos,⁴⁰ me parece significativa: no porque el derecho innato no necesite ser garantizado por el derecho positivo, sino porque *no puede* serlo. El derecho del que se desprenden todos los derechos que un Estado bien constituido debe garantizar no puede ser garantizado por ese Estado. La libertad, la capacidad de tener derechos que sean otra cosa que protecciones concedidas por gracia del poder no tiene otra garantía que la voluntad del individuo de emanciparse de toda tutela.

La *Doctrina del derecho* se constituye así en un negativo reprimido, que vuelve a inquietar la coherencia de su legalismo cuando encara la cuestión de la ciudadanía. Ese negativo es el rechazo de la obediencia, el rechazo de las tutelas, incluida eventualmente aquella de la autoridad de poderes políticos constituidos, un rechazo necesario para la constitución del sujeto cuyo deber de obediencia va a justificar la teoría del derecho. Es eso reprimido lo que retorna en las vacilaciones de la definición del ciudadano analizadas en el capítulo precedente. «Solo la capacidad de votar cualifica al ciudadano»,⁴¹ pero esa facultad está sometida a una condición de independencia que no puede ser conferida por una instancia exterior, sino que debe ser la obra propia del individuo. Este debe *querer* «no [...] ser únicamente parte de la comunidad, sino también miembro de ella, es decir, [...] ser una parte de la comunidad que actúa por su propio arbitrio junto con otros».⁴² Los criados y las mujeres son asimilados a los menores porque no testimoniaron esa voluntad, y por eso «su existencia es, por así decirlo, solo de inherencia»: «tienen que ser mandados o protegidos por otros individuos».⁴³ Al mismo tiempo, la libertad legal y la igualdad civil, que, no obstante, les son

reconocidas, no pueden ser más que derechos concedidos. Los ciudadanos «pasivos» que gozan de la *protección* de las leyes, en rigor, no son ciudadanos. Aquí es posible pasar por alto el caso de los criados, que merecerían una aclaración histórica que permita explicar la diferencia entre la relación que lo une con su empleador, y aquella que este mismo empleador mantiene con el artesano que realiza para él un trabajo remunerado.⁴⁴ Desde el punto de vista de nuestra época, el caso de las mujeres es más interesante. Porque la lógica del argumento de Kant —de no ser la letra de su texto— deja abierta la posibilidad de que las mujeres se vuelvan capaces de obtener derechos, con tal de que también ellas se alcen contra la tutela que los hombres ejercen sobre ellas. En verdad, Kant no tiene nada que objetar al gesto emancipador de un ser humano, cualquiera que fuese. El «natural» femenino, a propósito del cual se contenta con reproducir las ideas convencionales de su época y de su medio,⁴⁵ probablemente las predispone, en su opinión, a complacerse en la condición de protegidas, pero otro tanto sucede, de creerlo, con la mayoría de los hombres.⁴⁶ Tanto en el caso de las mujeres como en el de los hombres, no es en las disposiciones naturales como puede fundarse la capacidad o la incapacidad política, sino en la voluntad de autonomía que se atestigua en el rechazo de las tutelas. Si el acceso a la ciudadanía plena y total debe permanecer abierto al criado (por la elección de un oficio que le permita escapar a su condición), no hay ninguna razón de principio que se oponga a que también lo sea a las mujeres a partir del momento en que manifiesten la voluntad de «elegir ellas mismas su propia conducta».

Lo que Kant dice de las mujeres, así como la manera en que deja constancia sin objetar acerca de la incapacidad jurídica de los criados, no son los únicos límites de su pensamiento político imputables a las condiciones que reinan en la Alemania de su tiempo; también hay que considerar así su reformismo prudente, del mismo modo que la centralidad de la propiedad privada (que concibe ante todo como propiedad del suelo, aunque no se reduzca a eso) en los derechos que se dejan inferir de la libertad humana. El interés siempre actual de su teoría jurídico-política no puede situarse ahí, sino realmente en el hecho de haber expresado el espíritu de la Ilustración y de la época de las revoluciones, que resonará todavía en los movimientos de emancipación de los dos siglos siguientes, haciendo de la voluntad de autonomía del sujeto el fundamento último de sus derechos. En esto reside el núcleo de su individualismo, del que hay que recordar que no se confundía

para él con el egoísmo. Un pasaje de la *Antropología* define como egoísta al hombre que «reduce todos los fines a sí mismo», ya sea a su utilidad o a su felicidad. Es significativo que oponga al egoísmo, no el altruismo o una forma cualquiera de solidaridad colectiva, sino el *pluralismo*, «esto es, aquel modo de pensar que consiste en no considerarse ni conducirse como encerrando en el propio yo el mundo entero, sino como un simple ciudadano del mundo».⁴⁷ En este contexto, el mundo realmente aparece como constituido por la pluralidad de los individuos humanos que deben compartir la Tierra. Ser ciudadano del mundo es aceptar la idea de esa puesta en común necesaria y las regulaciones jurídicas que de ella se desprenden, es aceptar la coexistencia inevitable de individuos que, porque son todos fines en sí, pueden reivindicar los mismos derechos. Eso, y nada más.

3. Solidaridades de luchas: la imposible «rutinización»

En alguna parte Rosanvallon evoca las movilizaciones del pueblo en la calle al hablar de la «celebración revolucionaria del surgimiento del poder constituyente»,⁴⁸ en el marco de una reflexión sobre las temporalidades plurales de lo político. Enfoca aquí una de las características determinantes del único fenómeno verdadero que pueda ser considerado como presencia del pueblo «en persona». Los momentos fuertes de las manifestaciones del pueblo crean un sentimiento de solidaridad, como el bosquejo de una comunidad nueva que se liberaría de todas las limitaciones de las comunidades institucionales conocidas. Entonces, a menudo se ensayan bosquejos de organización de esta comunidad, pero también son rápidamente deshechos. La comunidad, tal como se experimenta en el «surgimiento del poder constituyente», resiste toda institucionalización, no puede inscribirse en la duración, salvo para ser atrapada y, por lo tanto, deformada por las lógicas del poder y de la burocratización. De ahí viene la índole irreductiblemente utópica de los proyectos de organización política inspirados por las organizaciones incoativas concebidas en el entusiasmo fraternal de las huelgas generales y de los movimientos insurreccionales.

No es este el lugar de analizar la dimensión antropológica de esos momentos de efervescencia colectiva con que se coincide en reconocer desde Durkheim que tienen algo que ver con el sentimiento de lo sagrado.

Lo social, tal como se experimenta durante esos episodios de suspensión del tiempo ordinario, neutraliza tanto el problema de la dominación como la cuestión de los derechos. Semejantes episodios siempre vuelven a engendrar las fantasías de una socialidad radicalmente nueva, de formas inéditas del estar juntos sustraídas a la pesadez de lo cotidiano, de la disciplina del trabajo, de la competencia y de las jerarquías, de la burocracia, etc. De una sociedad constituida en una generosidad mutua que no sería del orden de la asistencia o de la compasión, sino que se desprendería espontáneamente del sentimiento de fuerza que todos y cada uno sacan de la participación inmediata en un colectivo fusional. Para una generación, el Mayo del 68 francés simbolizó esa ruptura del orden de lo cotidiano, social y político, ruptura de la que no pueden dar razón las explicaciones de los sociólogos y los politólogos. Blanchot, mucho más que todos los análisis «científicos» de la significación (o de la insignificancia) del acontecimiento, expresó su cuestión esencial. Lo que se afirmó en Mayo del 68, escribía en *La comunidad inconfesable*, es una «comunicación explosiva», «la apertura que le permitía a cada uno, sin distinción de clase, de edad, de sexo o de cultura, congeniar con el primero que pasa, como con un ser ya amado, precisamente porque era el familiar-desconocido».⁴⁹ Esta comunicación singular, sin proyecto, era «una forma de sociedad incomparable que no se dejaba aprehender, que no estaba llamada a subsistir, a instalarse, aunque fuere a través de los múltiples “comités” gracias a los cuales se simulaba un orden desordenado, una especialización imprecisa».⁵⁰ En estas pocas palabras es entregado el secreto de esa socialidad de excepción, es decir, la razón por la cual no puede permitir pensar la política. El pueblo no está presente en persona sino cuando se presenta como impotente, no por defecto de una fuerza que le faltara, sino voluntariamente impotente porque se niega a adoptar una forma que le garantizara cierta duración. No estructurarse, no durar, afirmarse impotente (*no hacer nada*): son los tres aspectos de una sola y misma realidad, la realidad paradójica de la comunidad irrealizable, de la comunidad utópica. Al evocar la manifestación de Charonne, Blanchot ve en ella la expresión de la potencia ilimitada de la multitud, y, en la disolución sin contratiempos de esta manifestación, la ilustración de las reglas no escritas de la única comunidad que escapa a las perversiones del poder:

No hay que durar, no hay que formar parte de ninguna duración, cualquiera que sea. Eso

se entendió en ese día excepcional: nadie tuvo que dar una orden de dispersión. Uno se separó por la misma necesidad que había juntado a lo innumerable. Uno se separó instantáneamente, sin que quedara ningún resto, sin que se formaran esas secuelas nostálgicas por las que se altera la manifestación verdadera pretendiendo perseverar en grupos de combate. El pueblo no es así. Está ahí, ya no está ahí; ignora las estructuras que podrían estabilizarlo. Presencia y ausencia, si no confundidas, por lo menos se intercambian virtualmente.⁵¹

La manifestación de Charonne, como la interpreta Blanchot, es sin embargo un caso límite. La excepción revolucionaria dura generalmente un poco más que el tiempo de una manifestación. El pueblo insurrecto está entonces en la obligación de establecer formas de organización más o menos formalizadas. Por poco que las instituciones constituidas parezcan lo bastante fragilizadas para dejar creer en una ausencia de poder, lo que en principio no es más que la organización de las luchas se convierte, en el imaginario revolucionario, en estructuras elementales de una administración de un nuevo tipo, capaz de hacerse cargo de las tareas técnicas hasta entonces asumidas por el poder ahora desfalleciente. Estos son los momentos elegidos de los sueños de democracia directa, de una administración sin dominación, según la expresión de Max Weber, que ni las dificultades con que tropieza necesariamente la extensión de esa organización más allá de las asambleas donde «todos» pueden estar presentes *en persona*, ni los juegos de poder que no tardan en manifestarse tanto en los colectivos revolucionarios como en otras partes, bastan para disipar. La teoría transmitió la vivencia de los actores, desde Marx, al creer percibir en la Comuna parisina de 1871 la forma positiva de un «gobierno del pueblo por el pueblo», de una centralización estatal exenta de la burocracia así como del «muy posible comunismo», a Lenin que se apoyó en ese texto de Marx (*La guerra civil en Francia*) para interpretar el movimiento de los sóviets durante las revoluciones rusas de 1905 y de 1917. La Comuna de 1871, los sóviets rusos y los *Arbeiter-und Soldatenräte* alemanes de los años 1918-1919, en particular el muy breve episodio de la República bávara de los sóviets en el otoño de 1919, se convirtieron en las referencias clásicas de la tradición consejista, a las que se añadieron, en el siglo XX, la Revolución húngara de 1956 o incluso algunas tentativas de autonomía obrera, sobre todo en Francia y en Italia, en los años setenta.

En el capítulo final de su ensayo *Sobre la revolución*,⁵² Hannah Arendt revisitó esos grandes momentos de inventiva revolucionaria interpretándolos a partir de escritos tardíos de Jefferson, en los cuales este subrayaba la importancia de las comunas locales (los *townships*) para mantener vivo, en la duración, el espíritu de libertad de la época revolucionaria. A través de esta referencia a Jefferson, Arendt establece un lazo entre ese espíritu de libertad (que ella llama en esa ocasión espíritu de la revolución, al tiempo que aclara que es el de la fundación, no de la subversión) y el sistema federativo. Su apología de las «sociedades revolucionarias» se encuentra así anudada con otro tema central de su pensamiento político, la tesis de la superioridad del sistema político estadounidense y de la tradición revolucionaria de ese país (desconocida, dice) sobre aquel y aquella de los Estados europeos. Para ella, Francia ilustra de manera ejemplar lo que son el sistema político europeo y la tradición que le corresponde, el de un centralismo jacobino que reconduce de otra manera el centralismo de la monarquía absoluta y va a buscar su caución teórica en el concepto rousseauiano de una voluntad general que excluye la pluralidad y la confrontación de las opiniones. El error, incluso la falta de los teóricos revolucionarios, fue a su juicio no haber querido ver —si se ponen aparte esos pocos textos, *La guerra civil en Francia* de Marx o *El Estado y la revolución* de Lenin, escritos en caliente como reacción a un acontecimiento que esos teóricos no habían previsto ni podían prever— en esos órganos de autoorganización del pueblo más que fenómenos temporales que podían ayudar a la toma del poder por los partidos revolucionarios, pero que estaban destinados a desaparecer con la victoria de esos partidos. El hecho de que las sociedades revolucionarias de la Revolución francesa, la Comuna de 1871 o los sóviets rusos de 1905 y 1917 hayan bosquejado una forma nueva de gobierno, incompatible con la dominación de los partidos, cualesquiera que sean, debía ser olvidado, y los dirigentes revolucionarios se dedicaron a extinguir su recuerdo, aplastando, llegado el caso, por la fuerza bruta las organizaciones surgidas del pueblo allí donde no morían por sí mismas.

La historia de esas formas espontáneas de gobierno del pueblo es extraña y triste, comprueba Arendt. Es la historia de una repetición sin memoria de las tentativas anteriores y de una repetición del fracaso. Para explicar ese fracaso recurrente, Arendt necesita culpables. Tanto el episodio de Kronstadt como el de la represión de la Revolución húngara de 1956 sirven a su propósito, que

es imputar la responsabilidad de esos fracasos a los partidos revolucionarios mismos. Arendt no pone en entredicho las intenciones de los dirigentes de esos partidos, no los acusa de haber perseguido objetivos privados pretendiendo hipócritamente querer obrar para el bien del pueblo. Su crítica es más profunda: ella apunta a las concepciones del poder y de la política que eran las de esos dirigentes, que ellos compartían, independientemente de lo que hayan pensado de ellas, con los dirigentes de los regímenes contra los cuales luchaban. «Anclados firmemente en la tradición del Estado nacional, concebían la revolución como un medio para alcanzar el poder e identificaban a este con el monopolio de los instrumentos de la violencia».⁵³ Detrás de la crítica que hace aquí Arendt de la concepción partidaria de la política (entendamos: de la concepción según la cual la política consiste en la competencia por el poder de partidos que representan intereses sociales opuestos), hay en su rechazo definiciones weberianas del Estado y de la política que ella explicita en su ensayo sobre la violencia.⁵⁴ Ese ensayo nombra a Weber, junto a Bertrand de Jouvenel, para identificar la confusión entre poder y dominación que Arendt se dedica a desmontar, redefiniendo a su manera el poder, la fuerza, la autoridad y la violencia. Weber había caracterizado al Estado por el monopolio de la violencia física legítima y propuesto entender por política «la aspiración a participar en el poder o a influir en la distribución del poder entre los distintos Estados o, dentro de un mismo Estado, entre los distintos grupos de hombres que lo componen».⁵⁵ Para Arendt, la política consiste realmente en participar en el poder, pero en un poder que no se reparte y al que no se puede influir. La forma nueva de gobierno que ve dibujarse en la organización consejista es tal que en principio permite participar a todos por igual, individualmente, en los asuntos públicos. Es el ideal antiguo del ciudadano de la ciudad, Arendt no lo oculta, capaz de mandar y de obedecer, con todo cuanto esto presupone y todo cuanto implica: la exclusión de lo social, es decir, de las cuestiones de reparto y de distribución de los bienes económicos, fuera del campo de la política, así como el elitismo. Un elitismo que Arendt reconoce en las últimas páginas del ensayo *Sobre la revolución*, al tiempo que se defiende de suscribir una concepción oligárquica del gobierno, es decir, la idea de que la esencia de la política reside en la dirección (*rulership*) y que la pasión política dominante es la pasión de gobernar o de dirigir.⁵⁶ El caso es que, a su juicio, la libertad política está reservada prácticamente a una minoría, precisamente

cuando la política atañe a la totalidad de los ciudadanos. Tal como ella la concibe, la elite política está formada por individuos que no tienen su función ni su nombramiento de arriba ni por el apoyo de los de abajo. Sus títulos para esta calificación descansan únicamente en sus pasiones para la felicidad y la libertad públicas y por sus competencias para servir esos fines. Es sorprendente que Arendt no observe que esos títulos corresponden muy exactamente a aquellos que reivindican la mayoría de los dirigentes políticos, y que por lo tanto no permiten distinguir entre los virtuosos de la libertad y los enamorados del poder. Más grave todavía: al establecer una frontera infranqueable entre el espacio de la necesidad, del que en su opinión dependen las cuestiones económicas y más generalmente los problemas de administración, y el de la política justamente comprendida, ella elude todas las dificultades de una institucionalización de la libertad política, al punto de sostener, contra toda verosimilitud, que aquellos que están excluidos de la política lo están por su propia iniciativa.⁵⁷ No sería conveniente, sostiene, que gobiernos libres se ocuparan de tareas administrativas, y ese precisamente habría sido el gran error de los consejos revolucionarios: haber creído que tenían que hacerlo, por lo cual tienen una parte de responsabilidad en el fracaso de sus tentativas. Se podría creer que, sin que sirva de precedente, Arendt coincide aquí con Max Weber, que distinguía también al verdadero político del simple gestor administrativo. Pero Weber también consideraba que no hay política sin administración, mientras que Arendt está tan preocupada por depurar el concepto de política de todo cuanto puede, de cerca o de lejos, tener relación con la esfera del «simple vivir» (la economía y lo social) que ya no se sabe bien cuál puede ser el objeto a propósito del cual se confrontan las opiniones en la esfera de la acción. Lo que ella nos dice de las formas institucionales posibles de una palabra liberada de la dominación no es en definitiva más preciso, ni por consiguiente más convincente, que las indicaciones de Marx al comentar la Comuna de París.

La cuestión de Arendt no es aquella de la comunidad, sino la del poder, no de un poder ejercido por ciertos hombres sobre otros, sino de un poder que emana de la acción conjunta de individuos capaces de forjar y de articular opiniones que sean propias de cada uno, de confrontarlas y de entenderse a pesar de sus divergencias. La resistencia de las diferencias (las que Rousseau deseaba eliminar) es indispensable para la existencia del espacio público como espacio de expresión de la libertad de los individuos. Las lecciones que saca

Arendt de la solidaridad de excepción de los episodios revolucionarios están en oposición a los sueños de fusión colectiva que esos mismos episodios inspiraron a otros. Pero el quid del problema es el mismo: concierne a la posibilidad o la imposibilidad de construir a partir de esta socialidad de excepción de las instituciones capaces de durar sin sofocar el *ethos* que le da su carácter específico, ya se trate del *ethos* de la comunidad o de aquel de la libertad. Arendt evita enfrentar directamente este problema haciendo de la excepcionalidad de las formas de gobierno libre una cuestión de espacio más que de tiempo. «La libertad —escribe—, donde quiera que haya existido como realidad tangible, ha estado siempre limitada espacialmente». ⁵⁸ La índole elitista de esos gobiernos radicaría en el hecho de que no pueden subsistir más que como islotes de libertad en medio del mar de la necesidad. ⁵⁹ No obstante, es dudoso que esos islotes puedan no verse afectados por lo que ella llama la «necesidad», es decir, la vida cotidiana de los hombres en sociedad, de quienes Weber observa en alguna parte que es el «esfera económica». ⁶⁰ Arendt solo retuvo de Weber la identificación, inadmisible a sus ojos, entre poder y dominación. No parece haberse interesado en su sociología de las religiones. Esta la habría iluminado en algunos presupuestos fundamentales de la política weberiana, que atañen precisamente a sus estructuras temporales. Weber no ignoró las rupturas de la continuidad de la administración cotidiana, aunque las haya percibido a través de la figura del jefe carismático más que en las revoluciones populares. Uno de los aspectos esenciales del carisma, ya sea religioso o político (en ocasiones es uno y otro a la vez), es, según Weber, su carácter antieconómico, por lo cual contrasta con las dos grandes potencias que determinan la historicidad de las sociedades humanas, la tradición y la racionalización. En su forma pura, el carisma es «específicamente ajeno a la economía». ⁶¹ A esto está ligado el hecho de que no pueda presentarse en esta pureza sino *in statu nascendi*. Alrededor del jefe o del profeta carismático se constituye una comunidad emocional de guerreros, de discípulos o de compañeros de la fe, que sacan sus recursos, según los casos, del mecenazgo, de la mendicidad o de la extorsión, violenta o pacífica: todos estos son tipos de ingresos inestables y provisionales. Por eso las comunidades carismáticas no pueden ser más que configuraciones excepcionales; más precisamente, para traducir con exactitud la terminología de Weber, que es importante para mi propósito: extracotidianas (*ausseralltäglich*). A medida que atraviesa las estructuras

duraderas de la acción colectiva, el carisma es sometido a un proceso de «rutinización» (*Veralltäglichung*) que va a la par con el reflujo de la importancia de la acción individual. En suma, el carisma, que para Weber constituye el paradigma de la excepción revolucionaria, es fundamentalmente reactivo a la institucionalización.

El carisma «puro» es lo contrario a toda gestión económica ordenada; es justamente el poder antieconómico (*Unwirtschaftlichkeit*), también, y precisamente, cuando, como el héroe guerrero carismático, persigue la adquisición de bienes. Tiene este carácter porque, por naturaleza, no se trata de ninguna entidad «institucional» y si se presenta en su tipo «puro» puede ser justamente lo contrario.⁶²

El carisma, se dirá, supone el personaje carismático, un individuo que sale del rango con el cual discípulos o compañeros no están en un pie de igualdad. Es una variedad de dominación y parece discutible, por esa razón, asimilarla a las comunidades o asociaciones revolucionarias si se hace de la ausencia de dominación su rasgo característico. La diferencia, sin embargo, parece secundaria respecto del fondo del problema, el de la excepción representada por los episodios revolucionarios y de las condiciones de su perpetuación. Weber mismo señaló el lazo que existe entre el carisma y el ideal comunista, no el comunismo «científico» de obediencia marxista que, al proponerse refundar la socialidad en una organización racional de la producción, más bien prolonga que subvierte la lógica del mundo capitalista,⁶³ sino sus precedentes en la historia de las comunidades guerreras o religiosas de las grandes civilizaciones. Junto con la comunidad doméstica, observa, el carisma fue el «gran portador histórico del comunismo».⁶⁴ En su variante doméstica, es decir, familiar y, generalmente, patriarcal, el comunismo pudo dar forma a la estructuración de la vida cotidiana. Muy distinta es la cuestión del comunismo fundado en la «esfera extracotidiana del temple de ánimo carismático», ya se trate de las organizaciones de guerreros (Weber cita los Estados bandoleros de las islas de Liguria y la organización del islam bajo el califa Omán) u órdenes religiosas del cristianismo o del budismo japonés. Este percibe siempre como una amenaza el interés por la cotidianeidad económica y no puede durar sino el tiempo que mantenga ese interés a distancia: el tiempo largo, y también corto, que dure la excepción, el peligro compartido de los campos de batalla o el lazo de amor entre los discípulos

del profeta, ajenos al mundo que los rodea. Si el carisma funda el comunismo, a su vez este debe preservar la pureza del carisma contra la injerencia de las preocupaciones mundanas. Sus condiciones sellan su inevitable destino, el de una transposición y de una torsión institucionales que lo alteran hasta hacerlo desaparecer en beneficio de estructuras adaptadas a las exigencias de la cotidianeidad. Los partidarios del héroe guerrero crean un Estado, la comunidad reunida alrededor de un profeta, de un artista o de un filósofo se convierte en una Iglesia, una secta, una academia o una escuela, los adeptos de un nuevo ideal cultural fundan un partido o un aparato de periódicos y revistas, etc.

Entre nuestros contemporáneos, le corresponde a Jacques Rancière el haber teorizado de la manera más radical la imposible rutinización de la excepción revolucionaria. Sin embargo, no saca de esto un argumento para justificar un escepticismo desengañado, del que observa con mucha pertinencia que en muchos no es más que el avatar de un dogmatismo anterior: una vez abandonada la esperanza revolucionaria, no quedaría más que aceptar el mundo tal y como es, sin ignorar sus defectos, pero sin mantener tampoco la ilusión de que se lo podría remediar. Más bien, Rancière invita a volver a pensar los conceptos de la política y la democracia, y si bien ese proceder no desemboca en ningún proyecto de reorganización de la sociedad, tampoco concluye en la vanidad de toda acción política. La política, nos dice, no debe ser confundida con lo estatal, lo que él llama también la policía: la gestión de una comunidad de reunión, apuntando a garantizar su conservación con el menor desorden posible. La política, justamente comprendida, no apunta precisamente al orden o el consenso; por el contrario, ella es la expresión de un *dissensus*. Es una acción sin *telos* (y por lo tanto sin una salida institucional imaginable) de cuestionamiento repetido de todas las formas organizadas de la reunión de los hombres. Si el término democracia puede conservar un sentido, es a condición de ser disociado de toda representación de una comunidad instituida. «La democracia es lo que confunde la idea de la comunidad. Es lo impensable de la comunidad».⁶⁵ En otros términos: la democracia, en la medida en que implica la idea de una «comunidad de los iguales»,⁶⁶ resiste esencialmente a la institucionalización, no puede ser un concepto organizador de la experiencia social, sino que, por el contrario, debe seguir siendo lo que perturba toda forma social organizada. Una organización social, lo que Rancière llama sociedad, es el producto de

procesos en los cuales la acción de los hombres ciertamente está comprometida, pero de una manera demasiado compleja para que el orden que ella constituye pueda ser atribuido a su voluntad. El orden social está «desprovisto de razón inmanente, [...] es simplemente porque es, sin intención que lo disponga».⁶⁷ La idea de una sociedad igual es un sinsentido, y la «comunidad de los iguales» es y no puede ser más que una comunidad «inconsistente», no porque carecería de efectos, sino porque jamás puede encarnarse en las estructuras de una sociedad. En consecuencia, no tiene otro sentido que el de una idea reguladora que inspira y anima los movimientos de impugnación del orden institucionalizado. La temporalidad de la política es accidentada, es una actividad «siempre puntual y provisoria»,⁶⁸ la actividad discontinua de la «excepcionalidad igualitaria»⁶⁹ que hace tambalear por intervalos el orden necesariamente no igualitario de toda sociedad. Esa temporalidad singular implica un modo de manifestación de existencia episódica del «pueblo en persona», que no coincide con ningún colectivo identificable en las categorías usuales de la teoría política o de las ciencias sociales. El *demos* no se corporiza sino de manera siempre imprevisible y pasajera, en las erupciones esporádicas del ideal igualitario, en la calle, la fábrica o la universidad, o incluso en otra parte, es decir, en la efracción, violenta en el sentido de que generalmente es ilegal, o en las fronteras de la legalidad, por la cual seres excluidos de la esfera política institucionalizada se introducen en un lugar que toma su existencia de su exclusión.

La «comunidad de los iguales» de Rancière tiene poco que ver con lo que se entiende generalmente por comunidad. No tiene algo «propio», como él mismo lo subraya, es decir, que no funda ninguna identidad colectiva o individual, y los procesos de subjetivación que le corresponden son procesos de desidentificación y de desclasificación.⁷⁰ En la idea de una repetición necesaria de la impugnación de las órdenes instituidas, puede entenderse como un eco de la tesis kantiana según la cual el rechazo de las tutelas es la condición fundadora de la libertad y que esta no subsiste sino por la memoria de ese acto, que implica su siempre posible reiteración. No obstante, allí donde Rancière se sitúa lo más lejos posible de Kant es en su desconfianza respecto del derecho, que él considera como constitutivamente auxiliar de los poderes de los expertos y, por consiguiente, solidario de la lógica de la policía y de la dominación. Se le concederá que las manifestaciones esporádicas del pueblo en persona no fundan ningún

colectivo duradero y que es en vano imaginarse que la comunidad de los iguales pueda transformarse en una sociedad sin dominación. Pero esto no debería impedir que se reconozca que la expresión jurídica moderna de la exigencia igualitaria, la figura del sujeto de derecho, introdujo en la política un elemento que modificó profundamente las estructuras de la dominación. Más aún: ella es lo que hizo pensable y posible la política y la democracia en el sentido en que él mismo entiende esos términos.

4. *¿Adiós a todos los comunitarismos?*

La imposibilidad de estabilizar en el tiempo una comunidad donde la igualdad se pierde pronto por la reaparición de una oposición entre dominantes y dominados invita a interrogarse sobre la consistencia del *demos* de la democracia. ¿Se necesita esta noción para pensar lo que es la realidad de los regímenes democráticos contemporáneos, o en suma no es más cómodo abstenerse de ella? Una interpretación de la democracia indexada sobre la noción de derechos subjetivos tiene la ventaja de liberarnos de todo presupuesto comunitario. Los derechos, por cierto, son generalmente conquistados por movimientos colectivos, pero los grupos que conducen las luchas y que, según los casos, apuntan a la preservación de derechos adquiridos, la ampliación del círculo de sus beneficiarios o la obtención de nuevos derechos, están muy desigualmente formalizados y su existencia es más o menos larga. No siempre, y cada vez menos en la coyuntura actual, generan un sentimiento de pertenencia a una comunidad tal como la nación o la clase, y no dejan una marca en la identidad individual por las mismas razones que estas lo hacían. Cabe asombrarse de que el postulado de la unión del pueblo soberano siga siendo tan claro en las teorías contemporáneas de la democracia, cuando es evidente que el funcionamiento de las democracias liberales tiene poco que ver con un gobierno del pueblo, ni siquiera con la autolegislación. Parece realista estar de acuerdo con Robert A. Dahl, que

cuanto podemos decir hoy en día sobre la democracia es, probablemente, como mucho, que las elites políticas y burocráticas que en efecto gobiernan la mayor parte del tiempo lo hacen bajo influencias institucionalizadas de opinión popular que, más que convertirlas en déspotas, las constriñen.^{[71](#)}

Para explicar la resistencia de la noción del pueblo soberano hay que admitir que, aun cuando se abandonen las representaciones idealizadas del poder del pueblo y se conceda que los regímenes constitucionales modernos no derogaron la dominación ni tienden a hacerlo, no obstante modificaron notablemente su modo de funcionamiento sometiendo a los dominantes, ya se trate de los legisladores, de los ministros o de la administración, a mecanismos institucionalizados de control. Los dirigentes son obligados a *dar cuentas* al conjunto de la población afectada por sus decisiones, a través de procedimientos regulados, entre los cuales la elección por sufragio universal progresivamente se impuso como el elemento central. Es esta obligación hecha a los dirigentes políticos de someter su acción a la apreciación de aquellos a quienes gobiernan, a riesgo cada vez de ser alejados, por lo menos provisionalmente, de los puestos de poder, la que mantiene la concepción comunitaria del pueblo, mucho más que la remanencia inevitable de las identidades culturales, religiosas, étnicas o ligadas a una larga historia compartida. Los debates de los años noventa entre comunitaristas y liberales, o por lo menos su traducción francesa, en la cual es el republicanismo lo que fue propuesto como alternativa al comunitarismo, opusieron dos concepciones antagónicas del pueblo político, pero que sin embargo una y otra seguían siendo concepciones comunitarias. El éxito que tuvo la noción, tomada por Habermas a Dolf Sternberger, de «patriotismo constitucional» (*Verfassungspatriotismus*), del que se señaló en nuestra introducción que era muy semejante a la interpretación hegeliana del patriotismo, indica la constancia del postulado comunitario en las reinterpretaciones recientes, por nuevas y sofisticadas que sean, de la naturaleza de la democracia. Las dificultades que experimentan las diferentes variantes de la filosofía política contemporánea en concebir la forma que podría adoptar la democracia más allá de las fronteras nacionales se desprenden directamente de allí. En cuanto a lo esencial, se reparten entre una reactualización de un ideal cosmopolítico tradicional que apuesta al establecimiento de instituciones internacionales que asuman funciones semejantes a las de los Estados nación y la reafirmación de que el Estado nación es el único marco posible de una auténtica democracia.

El hecho de que el principio de la autolegislación se reduzca a la coerción impuesta a los gobernantes de dar cuentas es hoy generalmente reconocido, sobre todo en los estudios consagrados a la crisis de la democracia

representativa.⁷² Esta coerción, no obstante, parece un argumento suficiente para seguir pensando la democracia como vinculada a la unidad presunta del pueblo soberano. ¿Ante quién, en efecto, deberían ser dadas esas cuentas si no ante un colectivo cuyos contornos sean definibles? Seyla Benhabib, en la obra ya evocada más arriba, se inscribe en esa lógica cuando sostiene que la democracia implica de manera necesaria un cierre de la ciudadanía, y por consiguiente la exclusión.⁷³ Uno de los grandes méritos de su posición es mostrar que la cuestión de los derechos de los extranjeros no puede sino seguir siendo una aporía mientras se piense la democracia como soberanía del pueblo. No obstante, esa aporía es el resultado de la confusión que se operó entre la soberanía del pueblo, que no era más que un principio de legitimidad del poder opuesto a la soberanía dinástica, y la soberanía territorial del Estado. Y no puede resolverse sino a condición de reconocer que el cierre de la comunidad democrática es el efecto de la segunda, vale decir, de la encarnación nacional de la ciudadanía.

La historia de la conceptualidad jurídica confirma esa tesis, como se desprende de los análisis de Christoph Schönberger concernientes a las nociones de *Staatsangehörigkeit* (nacionalidad) y de *Staatsbürgerschaft* (ciudadanía).⁷⁴ El derecho constitucional de la Revolución francesa, observa, no distinguía claramente entre las dos nociones porque ante todo estaba centrado en la figura del ciudadano, de quien fijaba sus derechos civiles y políticos.⁷⁵ En la medida en que la Revolución francesa fue durante los dos siglos siguientes una referencia fundamental del pensamiento democrático, esta indistinción contribuyó a alimentar la superposición, frecuente entre los teóricos de los siglos XIX y XX, entre la lógica de la democracia y la del Estado territorial. En la tradición alemana, por el contrario, la diferencia de las dos nociones fue durante un tiempo más fácilmente perceptible, incluso si, también aquí, su distinción terminó por desaparecer en el curso del siglo XX. La *Staatsangehörigkeit*, lo que la lengua francesa llamará más tarde la nacionalidad, es un estatus que, en el plano del derecho público nacional, confiere el derecho a una presencia duradera en un territorio estatal determinado y condiciona la atribución al individuo de cierta cantidad de derechos y deberes. La noción de *Staatsbürgerschaft* es más antigua, aparece en el lenguaje de la *Aufklärung*, en unión con representaciones igualitarias que impugnan el orden de los estados (*Stände*), sin implicar en primer lugar la exigencia de una participación de todos en la formación de la voluntad

política.⁷⁶ En el lenguaje jurídico de finales del siglo XIX, sin embargo, el término es generalmente reservado a la designación de los derechos políticos, en cuya primera fila está el derecho de voto.

La *Staatsangehörigkeit*, pues, era una forma de pertenencia colectiva cuya especificidad surgía del contraste con las relaciones de pertenencia (*Zugehörigkeiten*) de las sociedades organizadas en órdenes (*Stände*).⁷⁷ En la época del Antiguo Régimen, recuerda Schönberger, existía un entrelazamiento de derechos ligados a pertenencias múltiples (se reconocen las «comunidades de derecho» de Max Weber) que determinaban múltiples desigualdades:

No había *una* pertenencia determinante, sino una pluralidad de pertenencias que coexistían. El individuo pertenecía a un orden (*Stand*), estaba sometido a un señor o ciudadano de una ciudad, pero no existía un estatus de pertenencia universal y abstracto.⁷⁸

La gran obra de la dominación territorial fue la supresión de esa pluralidad de pertenencias, en lugar de la cual se impuso la única pertenencia a la entidad territorial del Estado. La territorialización del poder se desarrolló así de común acuerdo con la emergencia de esa concepción abstracta y universal de la pertenencia. Esta correlación tuvo consecuencias decisivas en el estatus jurídico del individuo, y también es ella la que produjo «el extranjero», una categoría ignorada por las sociedades de antaño. En las sociedades de órdenes, observa también Schönberger,

no había [...] un estatus generalizado de extranjero (*Ausländer*). El extranjero (*der Fremde*)⁷⁹ también estaba implicado en una multiplicidad de relaciones de privilegios estatutarios. Esas relaciones determinaban su situación jurídica en la sociedad de órdenes de manera mucho más fuerte que el hecho de que hubiera nacido en tal o cual país.⁸⁰

Precisamente porque la permanencia duradera en el territorio del Estado condiciona el acceso a los derechos garantizados por ese Estado o a los deberes que este impone, el control del derecho de estadía se convirtió en una cuestión crucial de la afirmación del poder político. El fundamento territorial del poder exigía la abolición de las diferencias de órdenes, pero también implicaba un cierre jurídico del territorio que sirvió de terreno para la reconstitución de la última oposición estatutaria políticamente pertinente: aquella entre el nacional y el extranjero.

Por lo tanto, no imputemos al pueblo democrático la responsabilidad de su cierre. La juridificación de la diferencia entre el ciudadano y el extranjero no es el producto de una necesidad inmanente a la democracia que pretendería que el *demos* defina sus fronteras para adquirir y conservar el dominio de su destino. La relectura de la historia de la democracia moderna, tanto en el plano teórico como en el plano de su desarrollo con el correr de las luchas políticas y sociales de los siglos XIX y XX, conduce a inferir que su esencia no reside en la ciudadanía tal como es definida en un marco nacional o cualquier otro marco ampliado análogo. Es en cuanto comunidades territoriales como los Estados (o la Unión Europea) excluyen, y no por razones inscritas en el concepto *moderno* de la democracia. Siempre existen poderes territoriales, a escalas diversas, y naturalmente para poblaciones sedentarizadas son poderosos factores de identificación comunitaria. Las pasiones populares por equipos deportivos asociados a una ciudad o a un país dan testimonio de la perdurabilidad de la comunitarización territorial, pese a que la composición de esos equipos, gobernada por lógicas mercantiles, desmienta su carácter nacional. La vida cotidiana de los individuos comunes y corrientes se desarrolla todavía en espacios reales, marcados por organizaciones locales del hábitat, de los transportes, de los servicios de salud o de escolarización, etc., gestionados por administraciones igualmente locales. Una parte importante de la vida política de los Estados que consideramos como democráticos se desarrolla en ese marco, y es también en ese marco donde los mecanismos de la democracia representativa funcionan siempre, enmendados y completados ocasionalmente por elementos de democracia participativa. No obstante, es ilusorio esperar que esos medios específicos de control de los poderes puedan extenderse más allá de los Estados nación sin perder su sustancia. Cuanto más lejano es el poder, tanto más indirecta la representación, y tanto más difícil interpretar a esta última en términos de autolegislación. A lo cual se añade el hecho de que la configuración actual de nuestro mundo, si bien no hace desaparecer las formas territoriales de organización de los poderes, sin embargo pone fin a la hegemonía que fue la suya durante la edad de oro de los Estados nación. Con la pérdida de esa hegemonía se deshace la identificación que la historia política del siglo XIX y de las primeras décadas del XX había operado entre el pueblo soberano y el pueblo democrático.

En consecuencia, uno debe cuidarse de confundir el pueblo de las

constituciones —el que fue invocado para fundar la legitimidad del poder cuando los modos de legitimación tradicionales perdieron su credibilidad— con el pueblo vivo, el que impuso la ampliación de los derechos del ciudadano y democratizó los Estados. Considerar que la democracia, de manera constitutiva, excluye, es considerarla en su modalidad soberana, que no fue más que una declinación de la soberanía territorial de los Estados. Los atolladeros de esta democracia soberana son conocidos desde hace tiempo; ya eran perceptibles en la concepción rousseauniana de la voluntad general. Esta no era más que la proyección de la unidad del poder, del que los individuos podían esperar la garantía de sus derechos. Pero porque el pueblo vivo nunca poseyó la homogeneidad requerida del «cuerpo político», la unidad de la voluntad general también pudo, a pesar de Rousseau, validar el despotismo de la mayoría. La elección de los dirigentes políticos es un medio de control del poder, pero mientras se vea en ello la expresión de la voluntad de un pueblo constituyente, no puede impedir que los dominantes reivindiquen la legitimidad que supuestamente se les confiere para restringir los derechos de fracciones minoritarias (religiosas, étnicas u otras) de las poblaciones sobre las cuales se ejerce su poder. En oposición a la etimología y a las representaciones arcaicas de la democracia —de la que se debe recordar que pertenecen a tiempos que ignoraban las nociones de legitimidad y de soberanía—, en definitiva hay que reconocer que solo la exigencia de igualdad de los derechos rompe la lógica comunitaria implicada en el postulado del pueblo soberano. En ella se concentra y se resume todo el sentido de la democracia de los modernos. La democracia así entendida no presupone ningún *demos*. Puede decirse, dando cuenta de la cita de Jacques Derrida que abre este capítulo, que la deconstrucción del concepto de democracia está en cierto modo ya realizada. El lazo que este término anudó con la nación y el Estado siempre fue contingente, heredado de una estructura del poder anterior a las revoluciones de donde surgieron los regímenes políticos modernos, anterior por consiguiente a su democratización, y destinado a borrarse a medida que se disuelve la soberanía de los Estados nación. En cambio, no hay ninguna razón para renunciar a pensar una ciudadanía democrática que, por no estar ligada al marco nacional, no deja de ser política en la medida en que mantiene siempre una relación esencial con el poder. La democracia venidera se dibuja en las formas que adopta la exigencia de igualdad confrontada con la nueva topología de

los poderes con los cuales es necesario transigir.

¹ Derrida, 1998, pp. 126–127.

² Schmitt, 2009, p. 84.

³ *Ibid.*, parte VI, pp. 79–87.

⁴ Schmitt, 2009, p. 86.

⁵ Schmitt, 2009, p. 83. El pasaje continúa: «“La humanidad” resulta ser un instrumento de lo más útil para las expansiones imperialistas, y en su forma ético-humanitaria constituye un vehículo específico del imperialismo económico».

⁶ Como, por el contrario, lo pretende Seyla Benhabib.

⁷ Comento aquí Kant, *Crítica del juicio*, § 60 (1991 b, pp. 310–312).

⁸ Véase Brunner *et al.*, 1982, pp. 1087 ss.

⁹ No obstante, señalemos un caso, que se encuentra hacia el final de la tercera parte de *Teoría y práctica*, donde Kant evoca el objetivo de la humanidad en la totalidad de su especie ([*der*] *Zweck der Menschheit im Ganzen ihrer Gattung*, Kant, 1973, p. 112; 2013 d, p. 257). Kant, sin embargo, aquí no hace más que retomar la terminología de Mendelssohn, cuya tesis discute. Él mismo prefiere hablar en el resto del texto de «das menschliche Geschlecht im ganzen», «el género humano en su totalidad» (2013 d, p. 249). Lo esencial de su crítica a Mendelssohn consiste en decir que es solamente desde el punto de vista de la Providencia como la especie humana puede ser considerada como un todo moral, mientras que, a la inversa, «los hombres en sus *projectos* solo arrancan de las partes, e incluso se quedan en ellas; hasta la totalidad como tal —demasiado grande para los hombres— llegarán ciertamente las ideas de estos, pero no su influjo» (2013 d, p. 255).

¹⁰ Véanse Kant, *El conflicto de las facultades*, I.1, Observación general (2003, pp. 67 ss.); y *Crítica de la razón práctica*, I.3 (2011, p. 104).

¹¹ Véase el uso de la expresión en *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*.

¹² El «estado de naturaleza jurídico» es una condición de ausencia de leyes, en consecuencia, un estado no jurídico.

¹³ Compárese con la traducción francesa de Philonenko en la *Pléiade* (Kant, 1986, p. 116). La traducción de: «das ganze menschliche Geschlecht» por «toda la humanidad» a todas luces es confusa respecto del punto que trato de establecer aquí. [Puede consultarse la trad. cast. en: 1981, p. 97].

¹⁴ La traducción es mía, basándome en Kant, 1973, pp. 135–136. [Para la versión cast., consúltase 2018, p. 90]. Véase también el pasaje correspondiente en *Doctrina del derecho* (DD), § 62 (1994, pp. 179–180 [2008, p. 192]).

¹⁵ Benhabib, 2005, p. 32.

¹⁶ *Ibid.*, p. 33: «La defensa de la “posesión común de la tierra” desilusiona por lo poco que ayuda a explicar la base del derecho cosmopolita». Para la discusión del argumento de la redondez de la Tierra, véanse las pp. 34 ss., donde Benhabib cita y discute la interpretación de Katrin Flikschuh (*Kant and Modern Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000), que, al contrario de Benhabib, y como yo misma propongo hacer, concede una

importancia fundamental a ese aspecto de los argumentos de Kant.

[17](#) Sobre las interpretaciones del tema tomista de la posesión común originaria, véase Tully, 1980.

[18](#) Nos referiremos a los apartados 6, 11, 13 y 16 de la *Doctrina del derecho*.

[19](#) Véase Durkheim, cuya interpretación de la teoría kantiana de la propiedad es una de las más pertinentes que me haya sido dado leer (Durkheim, 2003, p. 195): «El derecho que la humanidad tiene sobre la Tierra implica el derecho de los particulares a ocupar porciones restringidas de la superficie de la Tierra». Más exactamente: el primer derecho no implica el segundo, sino que se confunde con este.

[20](#) Kant, 1994, p. 59 [trad. cast. cit.: 2008, p. 78].

[21](#) Otra cosa ocurre con el punto de vista de la racionalidad moral: la socialidad figura entre los deberes de virtud. Al leer las pocas líneas que le consagra Kant (*Doctrina de la virtud*, § 48), aparece claramente que apunta al aspecto recreacional de las relaciones «mundanas», y no a la organización de un mundo común.

[22](#) Véase *supra*, p. 171.

[23](#) Véase *Idea para una historia universal...*, comienzos de la proposición 5 (2013 *b*, p. 109). Kant no aclara que esta sociedad civil que administra universalmente el derecho está limitada al marco nacional. Pero la proposición 7 muestra claramente que la juridificación de las relaciones entre los Estados no es más que un medio para la resolución del «mayor problema» que se plantea a la especie humana, el cual, por lo tanto, no puede ser esa misma juridificación internacional.

[24](#) Véase la proposición 7, al final del primer apartado: «ein Zustand [...], der, einem bürgerlichen gemeinen Wesen ähnlich». Véase Kant, 2013 *b*, p. 114. Me parece deseable evitar la traducción de *Wesen* por comunidad.

[25](#) La frase en alemán es: «als Bürger eines allgemeinen Menschenstaats» (Kant, *Hacia la paz perpetua*, segunda parte, excurso 2: 2018, p. 80).

[26](#) En alemán: «als Staatsbürger einer übersinnlichen Welt» (Kant, *Hacia la paz perpetua*, primer artículo definitivo, excurso 3: 2018, p. 81).

[27](#) Véase *infra*, IV.3.

[28](#) La obra de Lucien Jaume, *La liberté et la loi* (2000), ilustra esta lectura, lo cual no le quita interés, sobre todo en lo que respecta a sus análisis referentes a la crisis de lo universal con posterioridad a Kant. Pero la importancia que él da a la confianza en el funcionamiento de las sociedades liberales (véase pp. 257 ss.) no le permite comprender lo que subrayo más adelante: el papel crucial de la desobediencia en la constitución del sujeto jurídico-político kantiano.

[29](#) Véase Kant, *El conflicto de las facultades* (2003, pp. 159 ss.).

[30](#) Véase *id.*, *Probable inicio de la historia humana* (2013 *c*, pp. 172-173).

[31](#) Véase *id.*, *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* (2013 *a*, pp. 87-88).

[32](#) *Ibid.* (2013 *a*, p. 87).

[33](#) Kant, *Contestación a la pregunta...* (2013 *a*, p. 88).

[34](#) *Id.*, *Probable inicio de la historia...* (2013 *c*, p. 174).

[35](#) Kant, *El conflicto de las facultades* (2003, pp. 163-164).

[36](#) *Id.*, *Probable inicio de la historia...* (2013 *c*, p. 175).

[37](#) Kant, *Idea para una historia universal...* (2013 *b*, p. 109).

[38](#) Véase *ibid.*, proposición 7 (2013 *b*, pp. 112 ss.; la cita es de la p. 107).

[39](#) Kant, 1994, p. 26 [trad. cast. cit.: 2008, p. 48].

[40](#) Kant, 1994, p. 27 [2008, p. 50].

[41](#) *Ibid.*, p. 129 [trad. cast. cit.: 2008, p. 144].

[42](#) *Ibid.* [trad. cast. cit.: *ibid.*].

[43](#) Kant, 1994, p. 130 [trad. cast. cit.: 2008, p. 144].

[44](#) Al discutir la diferencia entre el criado y el artesano remunerado en una nota de *Teoría y práctica*, por otra parte, Kant termina por reconocer que «es algo difícil [...] determinar los requisitos que ha de satisfacer quien pretenda la posición de un hombre que sea su propio señor» (Kant, 2013 *d*, p. 230).

[45](#) Véase *id.*, *Antropología* (1991 *a*, pp. 254 ss.).

[46](#) Véase *id.*, *Contestación a la pregunta...* (2013 *a*, p. 88).

[47](#) Kant, *Antropología* (1991 *a*, p. 19).

[48](#) Rosanvallon, 2000, p. 413.

[49](#) Blanchot, 1999, p. 75.

[50](#) *Ibid.*

[51](#) Blanchot, 1999, p. 81.

[52](#) Véase Arendt, 2006.

[53](#) Arendt, 2006, pp. 353-354.

[54](#) *Id.*, 1970, pp. 36 ss.

[55](#) Weber, 1979, p. 84.

[56](#) Arendt, 2006, p. 362. También aquí Arendt parece citar a Weber. Aunque su nombre no sea mencionado en estas páginas, es bastante evidente que las definiciones de la política y del poder que se encuentran en las primeras páginas de *Politik als Beruf* («La política como vocación», en Weber, 1979) son para Arendt la expresión paradigmática de lo que dice ser «toda nuestra tradición de pensamiento político».

[57](#) Arendt, 2006, p. 384.

[58](#) Arendt, 2006, p. 381.

[59](#) *Ibid.*, p. 382.

[60](#) Weber, 2012, p. 414.

[61](#) *Id.*, 1976, p. 142 [2002, p. 201].

[62](#) Weber, 1976, p. 656 [trad. cast. cit.: 2002, p. 849].

[63](#) Véase sobre este punto, entre otros textos, la conferencia sobre *El socialismo*, en Weber, 2004, pp. 457-491 [1991, pp. 303-349].

[64](#) *Id.*, 1976, p. 660 [trad. cast. cit.: 2002, p. 855]. Estoy glosando ese pasaje.

[65](#) Rancière, 1998, p. 136 [trad. cast. cit.: 2011, p. 92].

[66](#) «La comunidad de los iguales» es el título de un hermoso texto incluido en *En los bordes de lo político* (*ibid.*, pp. 129-174 [2011, pp. 87-121]).

[67](#) Rancière, 1998, p. 160 [trad. cast. cit.: 2011, p. 110].

[68](#) *Ibid.*, p. 252 [trad. cast. cit.: 2006, p. 78].

[69](#) *Ibid.*, p. 169 [trad. cast. cit.: 2011, p. 117].

[70](#) Rancière, 1998, p. 119.

[71](#) Dahl, citado por Roger M. Smith, 2003.

[72](#) Véase, por ejemplo, Rosanvallon, 2007.

[73](#) Véase *supra*, p. 180.

[74](#) Schönberger, 2005.

[75](#) Schönberger, 2005, pp. 23–24.

[76](#) *Ibid.*, p. 29.

[77](#) Estoy comentando y resumiendo aquí los desarrollos de C. Schönberger, 2005, pp. 128–132. No veo la forma de traducir en francés la diferencia que hace el alemán entre esas dos modalidades de pertenencia que son la *Angehörigkeit* y la *Zugehörigkeit*. La pertenencia nacional, fundada en el territorio, depende de la primera, mientras que la segunda remite a un colectivo cualquiera, una comunidad totalmente definida por los derechos particulares reservados a sus miembros, sin un vínculo territorial determinado.

[78](#) Schönberger, 2005, p. 128.

[79](#) Una vez más, la lengua alemana posee dos términos que traducimos igualmente por «extranjero» en francés. El *Ausländer* se opone al nacional, mientras que el *Fremde* evoca una alteridad indeterminada.

[80](#) Schönberger, 2005, p. 129.

V. El porvenir del sujeto político en el contexto de la globalización

Para todas las unidades que constituyen el mundo, aspectos cada vez más numerosos de su existencia dependen en realidad de aquello que las otras unidades son o hacen hoy, y de lo que fueron o hicieron en el pasado. Y sobre todo, lo que constituye un aspecto todavía más concreto de esa interdependencia intensiva, puede decirse que afecta cada vez más a los individuos de una manera directa, sin pasar por el intermediario de las instituciones o las comunidades a las cuales pertenecen y que, hasta ahora, formaban su horizonte o su «mundo».¹

1. Ciudadanía y solidaridad

Las transformaciones que experimentan las prácticas y la comprensión de la ciudadanía bajo el efecto de los fenómenos que se concentran en el término de globalización son comprobadas y analizadas en la actualidad por una abundante literatura. Ya no es manifiesto que la soberanía nacional, y con ella la ciudadanía nacional, sea, según la fórmula de Anthony Giddens al resumir el resultado de la historia del siglo XIX y de los tres primeros cuartos del siglo XX, «la condición política “natural” de la humanidad».² Las interpretaciones de la ciudadanía posnacional, sin embargo, son tan diversas como lo son las de la globalización misma. Antes de evocar esas interpretaciones y de puntualizar lo que el concepto de «democracia sin *demos*» puede aportar aquí de nuevo, hay que decir también algunas palabras acerca de las reticencias con las que tropieza la idea de una democracia posnacional, cuya posibilidad dista de ser unánimemente aceptada. Las objeciones más marcadas vienen a menudo de autores franceses, lo que por supuesto se explica por la pregnancia de la tradición republicana, que difícilmente acepta desconectar la ciudadanía de la pertenencia a la comunidad nacional. Aquí es característica la actitud de Pierre Rosanvallon, cuyos trabajos más recientes interrogan las transformaciones contemporáneas y el porvenir de la democracia, pero que

no conceden más que una atención extremadamente marginal a lo que él llama el cosmopolitismo. La comprensión de la democracia como «la tentativa de instituir un conjunto de individuos en una comunidad»³ no permite ver en la recomposición de las prácticas democráticas actuales otra cosa que el deseo de una comunidad o de una solidaridad ampliada a las dimensiones de la humanidad, necesariamente menos exigente que la comunidad o la solidaridad de la nación de los ciudadanos.⁴

Habría mucho que decir sobre los usos que se hacen desde hace algunos años, en Francia y en otras partes, del término solidaridad, o de la expresión más abstracta, menos cargada de resonancias afectivas, que a menudo le sirve de sustituto: el lazo social. Este término y esta expresión se convirtieron en palabras clave del pensamiento sociológico contemporáneo al mismo tiempo que de ciertas corrientes de la filosofía política.⁵ La interpretación de lo político como el eje principal de la solidaridad, a propósito de la cual Slavoj Žižek observó con pertinencia que esta funciona como «un significante de la plenitud imposible de la sociedad»,⁶ responde a la reducción economicista de la socialidad a las relaciones de mercado, es decir, en esa comunalización sin comunidad de la que Weber decía que es radicalmente ajena a toda fraternización y se opone de ese modo a todas las otras formas de comunalización.⁷ Lo que se busca o se formula detrás del término solidaridad es una antropología fundamental alternativa a aquella, minimalista y simplista, que la teoría económica liberal presupone ingenuamente como evidente. La fortuna actual de la solidaridad es la respuesta, en el plano de la teoría, a la hegemonía política de esa forma caricaturesca de liberalismo que justificó las orientaciones fundamentales de las políticas públicas de las grandes democracias occidentales desde hace tres decenios. Incluso antes de que la crisis actual haya revelado la índole ilusoria de un crecimiento concebido únicamente en términos de rentabilidad financiera, era suficientemente claro que esa sabiduría económica, que las elites políticas en su mayoría habían hecho suya en nombre de la racionalidad gubernamental, implicaba deshacer progresivamente los sistemas de protección social establecidos o consolidados inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, que funcionaban desde entonces como una suerte de pacto social sobre el cual descansaba la legitimidad de los gobiernos.⁸ El desmoronamiento de esos sistemas de protección, acompañado de un aumento de las desigualdades cuya importancia no logran camuflar las manipulaciones de las estadísticas,

restituyó vigor a la búsqueda de otra forma de socialidad, que ya no puede, como lo habría hecho antaño, reivindicar el comunismo. La solidaridad, antiguamente el eslogan bajo el cual los teóricos radicales de comienzos del siglo XX anticipaban un Estado social que se estableció poco a poco en los cincuenta o sesenta años que siguieron, se convirtió, a comienzos del siglo siguiente, en el «término mágico»² que justifica retrospectivamente las instituciones del Estado de bienestar cuando la ideología neoliberal y las políticas públicas que esta inspira se dedican a deconstruirlo.

Es poco sorprendente que esta búsqueda se haya traducido en Francia en una renovación del interés por la obra de Durkheim. Los sociólogos, ciertamente, nunca dejaron de honrar a este autor, inscrito por Aron y Parsons en el panteón de los fundadores de su disciplina. Precisamente por esa razón, ellos lo habían descontextualizado. Por el contrario, las lecturas recientes que redescubren al mismo tiempo su alcance filosófico y político proceden a volver a contextualizarlo. En esa circunstancia, toda una serie de autores cuya memoria solo estaba presente en los especialistas de la historia del pensamiento político francés, de Léon Bourgeois a Célestin Bouglé, pasando por Léon Duguit o Alfred Fouillé, fueron sacados de la oscuridad.¹⁰ La obra de Durkheim aparece en adelante como una de las expresiones de un «momento republicano» francés cuyo recuerdo había sido reprimido por la confrontación entre liberales y marxistas. Preocupados por escapar de las oposiciones convencionales que estructuraban esa escisión entre la igualdad y la libertad, el predominio del colectivo o el del individuo, los nuevos republicanos intentan determinar las formas de una sociedad en la cual la intervención del poder público, lejos de perjudicar la libertad de los individuos, es por el contrario lo que la vuelve posible y realmente igual para todos.¹¹ Ese ya era en verdad el problema con el que se habían enfrentado los radicales franceses de comienzos del siglo XX, y *La división del trabajo social* de Durkheim es sin discusión el más sólido fundamento teórico que haya sido dado a semejante empresa. Y por eso no carece de interés considerar las implicaciones políticas que Durkheim mismo sacaba de su interpretación del individualismo moderno.

«¿Cómo es posible que, al mismo tiempo que se hace más autónomo, dependa el individuo más estrechamente de la sociedad? ¿Cómo puede ser a la vez más personal y más solidario?». ¹² Así resumía Durkheim, en el prefacio a la primera edición de *La división del trabajo social*, la cuestión a la cual quería

dar respuesta. El título de esta obra indica su deuda para con los economistas, que en esta ocasión él explicita: a los economistas les corresponde el mérito de haber sido los primeros en señalar la índole espontánea de la vida social.¹³ Durkheim, sin embargo, no se adueña del tema de la división del trabajo sino para reelaborarlo volviéndolo contra la ideología económica, es decir, el utilitarismo al que apunta muy particularmente en la persona de Spencer. El núcleo de los errores de los «utilitarios», a su juicio, reside en «la manera como conciben la génesis de la sociedad. Suponen en el origen a los individuos aislados e independientes, los cuales, por consecuencia, no pueden entrar en relaciones sino para cooperar», se imaginan poder «deducir la sociedad del individuo». A lo cual Durkheim opone la tesis central de su obra: «La vida colectiva no ha nacido de la vida individual, sino que, por el contrario, es la segunda la que ha nacido de la primera».¹⁴ El propósito del presente libro no justifica que nos demoremos en el detalle de su demostración. La relectura política que se hace hoy de su obra, y muy particularmente de *La división del trabajo social*, requiere sin embargo algunos comentarios. Es indiscutible que las intenciones de Durkheim eran a la vez científicas y políticas, al punto de que unas y otras difícilmente se dejaban distinguir. En *La división*, la intención política se oculta en la ambigüedad de la noción de solidaridad, presentada como una tesis antropológica, pero que Durkheim convierte en imperativo moral. Tesis antropológica que plantea que la individualidad humana no es un dato de la naturaleza, sino que está traspasada por lo social. La afirmación por parte del individuo de las sociedades modernas de su diferencia personal no cambia nada del hecho de que, por intermedio de las creencias y las reglas, «la sociedad vive y actúa en él».¹⁵ El desarrollo de la personalidad individual, característica de las sociedades modernas, es una modalidad particular de esta presencia de lo social en la individualidad misma. De esta presencia, y de sus diferencias según los tipos de sociedad, Durkheim intentó dar cuenta distinguiendo, en el seno mismo de la conciencia del individuo, entre una parte individual y una parte colectiva, cuya importancia respectiva se modificaría en el curso de la evolución social. Los problemas inherentes a esta conceptualización son muy conocidos.¹⁶ El objetivo de Durkheim era impugnar la oposición entre individuo y social, pero la distinción entre conciencia común y conciencia colectiva no hacía sino interiorizar esa oposición. Las dificultades que tuvo al articular conceptualmente la tesis antropológica fundamental que debía

permitir a la sociología dar razón de la socialidad espontánea de la sociedad mercantil sin imaginarse, como los economistas, que el individuo se comprende por sí mismo y que solo lo social requiere explicación, nada quita a su pertinencia. Esta tesis alimentó los pensamientos más fecundos del siglo XX. La correlación entre el fenómeno de la individualización (el devenir-individuo del individuo) y la emergencia de una forma inédita de estructuración de lo colectivo fue un tema central de la sociología, hasta Luhmann;¹⁷ la idea más general según la cual la constitución de lo social y la de la individualidad psíquica finalmente no son más que las dos caras de un solo y mismo proceso fue llevada a un nivel casi ontológico por Gilbert Simondon en la noción de transindividualidad.¹⁸

De esta tesis a la afirmación de que «toda sociedad es una sociedad moral» en el hecho de que obliga al individuo a considerarse parte de un todo, la consecuencia no es, sin embargo, evidente. Probablemente Durkheim presenta en primer lugar esa obligación como una disposición que la experiencia de la interdependencia genera naturalmente entre los individuos, pero confiesa su ambición normativa cuando se propone comparar el tipo normal consigo mismo, «operación estrictamente científica» en su opinión, de la que espera que permita al sociólogo comprobar que el tipo no está «enteramente de acuerdo consigo mismo»,¹⁹ es decir, que la realidad, desde el punto de vista de la teoría, implica imperfecciones que el sociólogo puede ocuparse de corregir. Es a través de la noción de solidaridad como se efectúa esta reinscripción de una dimensión ética en el discurso de la sociología empírica. Los hombres no son solamente *de facto* solidarios, también es necesario que quieran serlo para que la sociedad funcione bien. Es también ese deslizamiento del registro analítico al registro normativo, ya presente en *La división*, el que soporta las consecuencias políticas que Durkheim infiere de su tesis en las *Lecciones de sociología*.²⁰ Este texto merece ser leído con atención por aquellos que piensan encontrar hoy en Durkheim los medios de reconstituir la democracia republicana. El rechazo del postulado según el cual los derechos del individuo son dados con el individuo²¹ (rechazo esperado por parte de un autor que subraya la génesis social de la individualidad) desemboca muy naturalmente en una concepción paternalista del Estado que ya se anunciaba en *La división* cuando Durkheim atribuía a este la misión de «llamarnos al sentimiento de la solidaridad común».²² Las *Lecciones* explicitan la manera en que el Estado debe estar constituido para satisfacer esta tarea. El

Estado, que Durkheim identifica con las instituciones de gobierno, y más precisamente con el grupo específico de funcionarios encargados de hacer valer la autoridad del colectivo sobre los individuos, «elabora» las representaciones colectivas que no existen más que en estado difuso (en forma de mitos, de dogmas religiosos, de tradiciones morales, etc.) en el resto de la sociedad. Las representaciones que guían la acción de esos funcionarios se distinguen de las otras representaciones colectivas «por su más alto grado de conciencia y de reflexión».²³ En términos más concisos: el Estado piensa lo social, es el «cerebro social»,²⁴ en virtud de lo cual los funcionarios que actúan en su nombre están habilitados a dirigir. Realmente se trata de dirección. Porque la oposición entre el carácter difuso que es el de la vida psíquica colectiva en el conjunto de la sociedad y la claridad y la precisión que adquiere en los órganos del Estado podría dejar creer que el Estado no hace más que expresar las representaciones latentes en la sociedad. Ahora bien, Durkheim tiene el cuidado de aclarar que este no es el caso. La sociedad no se piensa a través del Estado, sino que el Estado piensa por ella.

Cuando el Estado piensa y se decide, no hay que decir que es la sociedad la que piensa y se decide a través de él, sino que él piensa y decide por ella. No es un simple instrumento de canalizaciones y concentraciones. Es, en cierto sentido, el centro organizador de los subgrupos mismos.²⁵

¿Qué entiende Durkheim por democracia cuando afirma que es «la forma política a través de la cual la sociedad alcanza la más pura conciencia de sí misma»?²⁶ Naturalmente no se trata del concepto tradicional de la tipología de las tres formas de gobierno, considerado desde hace tiempo como obsoleto, ni tampoco, apenas es necesario aclararlo, esa democracia de la que Marx decía que es «el enigma descifrado de todas las constituciones».²⁷ A finales del siglo XIX, el término democracia no puede designar más que la disposición institucional poco a poco establecida, a través de muchas peripecias, desde la Revolución francesa. Esas instituciones no descansan en la idea «rousseauiana» de que «la voluntad y el pensamiento de los gobernantes son idénticos y se confunden con el pensamiento y las voluntades de los gobernados»,²⁸ radicalmente inadaptada, según Durkheim, a la complejidad de las sociedades modernas. El gobierno de estas sociedades requiere una inteligencia que se construye a través de las deliberaciones esclarecidas por un

saber técnico, investigaciones estadísticas e informaciones administrativas en particular, cuya abundancia va creciendo. Un saber del que no dispone la «multitud», y que tampoco sabría explotar si dispusiera de él, porque «carece de unidad». Para saber «qué es lo más útil para la sociedad», el gobierno «está mejor ubicado que la masa».²⁹ El hecho de que semejante concepción implique un rechazo radical de la democracia directa y de sus sustitutos (como el mandato imperativo) no tiene nada de sorprendente. Más asombroso, para un lector de la actualidad, es la desconfianza que manifiesta Durkheim respecto de lo que es generalmente considerado como la piedra angular de las instituciones democráticas modernas: la elección de los diputados en sufragio universal. Lo que Durkheim reprocha a este modo de selección de los dirigentes es mantener un lazo directo entre estos y sus mandatarios, lo que compromete la independencia de estos últimos, que es la condición de una gobernanza esclarecida. Durkheim comparte con Weber (raramente considerado como un demócrata) la convicción de que, exceptuando algunas poblaciones primitivas,

no hay sociedades en las que el gobierno sea ejercido directamente por todo el mundo; está siempre en manos de una minoría, designada aquí por nacimiento y allí por elección, que es, según el caso, más o menos extensa, pero que no comprende nunca más que a un círculo restringido de individuos. En este aspecto, no hay más que matices entre las diferentes formas políticas.³⁰

La democracia consiste en el respeto de las leyes, no porque ellas fueran la expresión de la voluntad del pueblo, sino porque son concebidas por dirigentes que supuestamente están preocupados por un bien público al que ellos son los únicos habilitados para definir. La confianza de los dominados hacia quienes los dominan, en definitiva, es el fundamento principal de la democracia.³¹

Por cierto, esta confianza se orienta a dirigentes competentes, una competencia que supone una disposición determinada del sistema político cuyas dos características son la visibilidad de las deliberaciones y de la acción del gobierno y la transparencia de la sociedad para el poder. En la terminología de Durkheim: la comunicación y la extensión de la conciencia gubernamental. No obstante, sería erróneo ver en esta exigencia de visibilidad y de transparencia algo así como una anticipación de la esfera

pública en el sentido de Habermas. Porque las corrientes de intercambios entre dirigentes y dirigidos, como los concibe Durkheim, están muy claramente desequilibradas. La iniciativa de la comunicación corresponde al gobierno: la publicidad de su acción tiene por objeto permitir que todo el mundo comprenda las razones de su acción, y el *feedback* que espera no puede consistir sino en respuestas a las preguntas que formula.³² La penetración de la vista y de la acción de los gobernantes en todos los aspectos de la vida social constituye la fuerza de los gobiernos democráticos modernos, preparada por la acción centralizadora de la monarquía que ya era, en cierto modo, un gobierno democrático.³³ Las informaciones que llegan al poder desde la sociedad no son más que elementos que nutren la reflexión del primero, porque, «puesto que está constituido para pensar de un modo especial, debe pensar a su manera».³⁴ Si a este cuadro se añade la proposición expresada por Durkheim de restaurar un sistema de corporaciones asentadas en las diferencias socioprofesionales, destinadas a constituir tanto la base de la representación política como de la organización social en su conjunto, vemos por qué uno está legitimado para calificar de paternalistas sus concepciones políticas. Aunque ocasionalmente evoque su preocupación de impedir que el Estado oprima al individuo, su preocupación principal es liberar al Estado del individuo, es decir, en definitiva, de las presiones y de la influencia de la «multitud». La elite política determina para el pueblo lo que constituye el bien de este, y debe poner todo en marcha, desde la publicidad dada a su acción hasta la educación, para convencer a ese pueblo de lo atinado de sus decisiones. La metáfora del «cerebro de la sociedad» no puede ser tomada a la ligera cuando viene de un autor que consideraba como un progreso social que las mujeres se abstengan de participar en la vida política y justificaba esa abstención por la mayor diferencia observable entre el volumen de los cráneos de las parisinas y el de los parisinos, comparado con el existente entre los cráneos masculinos y femeninos del Antiguo Egipto.³⁵ Lejos estamos aquí de la posición de Kant, quien, más allá de lo que haya pensado del carácter de las mujeres, se abstenía de justificar por la naturaleza la tutela ejercida sobre una categoría de seres humanos, cualquiera que fuese.

Transpuesta en el plano de la política, la crítica sociológica de la antropología utilitarista desemboca en una interpretación extremadamente restrictiva de la autonomía de los individuos comunes y corrientes. Los deberes de los ciudadanos parecen mucho más esenciales para el buen

funcionamiento social que sus derechos, por lo menos sus derechos políticos. Algunos discutirán que esta teorización del gobierno paternalista de las elites se desprende necesariamente de las tesis de *La división del trabajo social*. No obstante, me parece que, en su orientación general, si no en sus detalles, ya es anticipada en la ambigüedad del término solidaridad, a caballo entre lo empírico y lo normativo, un equívoco cuyo origen más profundo es la concepción comunitaria que Durkheim se hace del «lazo social». En efecto, Durkheim no parece distinguir entre lazo social y cohesión social. La primera expresión, sin embargo, no prejuzga necesariamente acerca de la existencia de un colectivo delimitado. Se puede pensar la constitución social de la individualidad sin postular la existencia de un todo cuyas partes serían los individuos. Es esa dirección la que indica sobre todo Simondon al afirmar que, para despedir definitivamente la representación de lo social y del individuo como dos realidades sustanciales distintas, hay que dejar de pensarlas como los términos de una relación. La noción de cohesión social, por el contrario, implica la identificación del lazo social con «la sociedad», concebida como una totalidad cerrada. Ella es un equivalente apenas edulcorado del orden social, y al mismo tiempo establece un lazo directo entre la interrogación sociológica y las preocupaciones de los responsables políticos. Probablemente, no todos los sociólogos que reivindicar a Durkheim están dispuestos a seguirlo en las consecuencias políticas que él saca de la tesis fundamental de *La división del trabajo social*, pero el simple deslizamiento de lo social a la sociedad, con sus armónicos: la cohesión social, la integración social, presupone que el sociólogo ya adoptó sobre lo social la perspectiva de los gobernantes. Zygmunt Bauman no se equivoca cuando dice que el agente de esta sociología, el que fija los objetivos e intenta alcanzarlos, «era el Estado soberano», de manera que «la sociología se constituyó en la rama de la inteligencia que se ocupaba de sus prácticas».³⁶ La sociedad de los sociólogos es lo social percibido desde el punto de vista del Estado: un conjunto de individuos, una población que hay que constituir en una comunidad ordenada, teniendo en cuenta que le corresponde a una elite política esclarecida y a los eruditos que la aconsejan determinar las estructuras de este orden. Si las obras de Durkheim y de otros teóricos del solidarismo republicano experimentan hoy un renovado entusiasmo, es porque la exigencia comunitaria parece un contrafuego saludable a la sociedad de competencia del *homo œconomicus*. No se presta atención al hecho

de que la solidaridad comunitaria también puede servir de coartada a un poder paternalista que, por razones opuestas a las del utilitarismo económico, está también poco preocupado como este de la autonomía del sujeto político. Incluso si es cierto que las instituciones del Estado social deben ser consideradas como un progreso de la democracia en el hecho de que consagraban nuevos derechos de los sujetos, el ciudadano protegido no es, sin embargo, la verdad del sujeto político moderno. Lo que muestran precisamente las orientaciones de las políticas liberales actuales es que el poder que concede derechos bien puede también retomarlos o reducirlos. La única garantía verdadera de los derechos adquiridos es lo que permitió su conquista, el derecho de todos, individualmente, a reivindicar derechos: un derecho prejurídico que no es de naturaleza pero que no tiene realidad sino por la acción de los individuos, los que no se vuelven sujetos sino liberándose de las tutelas.

2. La desnacionalización de la ciudadanía

La ciudadanía, entendida como un estatus ligado a la nacionalidad y que cubre el conjunto de los derechos, civiles, políticos y sociales, progresivamente adquiridos por las poblaciones de las sociedades occidentales entre finales del siglo XVIII y mediados del siglo XX, ya está deshecha. Los Estados nación mismos contribuyeron en gran medida al vaciamiento de la ciudadanía nacional al conceder una parte de los derechos antaño reservados a los ciudadanos a una cantidad creciente de categorías de extranjeros, extranjeros que residen legalmente y de manera permanente en su territorio, pero también a veces a los extranjeros ilegales. En una obra que hizo época en la literatura reciente consagrada a la ciudadanía posnacional, Yasemin Soysal comparó los derechos concedidos hoy a los extranjeros que residen en la mayoría de los países europeos con la condición que era la suya en los años sesenta.³⁷ Al tiempo que distinguía las políticas de integración puestas en marcha por esos diferentes países, que llevan la marca de concepciones sensiblemente distintas de la pertenencia ciudadana, ella concluye que, de manera general, la ciudadanía nacional no es ya un factor discriminante para el acceso a los derechos sociales, tales como la educación pública, los cuidados médicos, el derecho del trabajo o los seguros sociales, así como

tampoco para beneficiarse de los derechos civiles. Ser o no ser ciudadano, a este respecto, no es ya una diferencia fundamental. Recordaremos aquí, a manera de ejemplo y para que conste, la ley sobre los extranjeros promulgada por la República Federal de Alemania en 1965, que reconocía a los extranjeros todos los derechos fundamentales, «*con excepción de la libertad de reunirse, de la libertad de asociación, de la libertad de movimiento y de la libre elección de la profesión, del lugar de trabajo y del lugar de educación, así como de la protección contra la extradición*».³⁸ Hoy no se puede imaginar mucho que un texto jurídico restrinja de manera tan drástica los «derechos fundamentales».³⁹ Soysal observa muy atinadamente que el orden en el cual fueron otorgados esos derechos a los extranjeros es casi inverso de aquel en el cual eran agregados para constituir el estatus de ciudadanía teorizado por Marshall. Los derechos sociales vinieron en primer lugar, con algunos derechos civiles como la libertad de asociación y de expresión; luego, más tardíamente y más difícilmente, algunos elementos de derechos políticos. Solo los derechos políticos estrictamente comprendidos, el voto y la elegibilidad en los escrutinios del país de acogida, les son todavía hoy rechazados. E incluso esta última restricción no vale plenamente sino para los escrutinios nacionales. Los extranjeros son admitidos a participar en escrutinios locales, en todos los países europeos cuando se trata de los miembros de la comunidad europea, y en algunos de ellos también para los no europeos que son residentes permanentes. Los derechos reservados a los nacionales tienden así a reducirse a la elección de los parlamentos nacionales y, llegado el caso, del jefe del ejecutivo. La significación simbólica de este derecho es tanto más fuertemente celebrado cuanto que es todo lo que queda del estatus de ciudadano nacional.

Por supuesto, no cabe deplorar esa ampliación de los beneficiarios de los derechos civiles y sociales. Sin embargo, ¿habrá que ver en esto, como lo propone Soysal, el signo de la emergencia de un concepto radicalmente nuevo de la ciudadanía, que no estaría ya fundado en la pertenencia nacional, sino en la persona (*personhood*) universal? Soysal tiende a interpretar las transformaciones de las formas institucionales de la ciudadanía como el efecto de un nuevo modo de legitimación. La lógica de la nacionalidad habría dado paso a la lógica de los derechos humanos, y esta manifestaría una nueva forma de pertenencia, la pertenencia a la humanidad. Esta interpretación está en parte determinada por sus elecciones de método. Con

el objeto de evitar imputar al origen cultural de los inmigrantes la responsabilidad de los éxitos o fracasos de su integración, ella, por el contrario, privilegia las políticas públicas de los países de acogida, dedicándose en primer lugar, lo dijimos, a poner de manifiesto sus diferencias.⁴⁰ A su juicio, el hecho de que esas diferencias no impidan que, al fin y al cabo, el resultado sea en todas partes más o menos el mismo radica en la influencia creciente que ejercen sobre los gobiernos nacionales «los discursos y las estructuras transnacionales que hacen de los derechos humanos un principio organizador a nivel mundial».⁴¹ El endurecimiento reciente de las políticas migratorias de los países europeos, ya perceptible en la época en que ella redactaba su libro (aparecido en 1994), en su opinión no contradice la tendencia general de la evolución de los derechos de ciudadanía. Ese endurecimiento solo da testimonio de la distancia que existe entre los principios de legitimación de esos derechos y las modalidades de su realización material, que sigue estando a cargo de los Estados. Curiosamente, Soysal no parece observar que esa distancia vuelva dudosa la consistencia de la «comunidad transnacional»⁴² que a su juicio se constituye a través de la universalidad reconocida de los derechos humanos y las diversas instituciones encargadas de hacerlos respetar. No es discutible que la promulgación de textos normativos de alcance universal, reconocidos por la mayoría de los Estados, y la existencia de instancias jurídicas y judiciales supranacionales, creadas y reconocidas por esos mismos Estados, modifiquen las condiciones de ejercicio de la soberanía nacional, y que tanto esos textos como la acción de esas instancias contribuyeron a la extensión de los derechos civiles y sociales a los extranjeros. No obstante, la comunidad transnacional, suponiendo que se mantenga la expresión, es de una naturaleza muy distinta de la comunidad nacional, y parece abusivo designar la relación que los individuos tienen con ella como una pertenencia (*membership*). El déficit de aplicación de los derechos universales (*implementation deficit*) viene del hecho de que la comunidad transnacional no es un colectivo unido por la autoridad de un poder que dispone del monopolio de la coacción legítima. Principios legítimos no hacen un poder legítimo, es decir, un poder que obligue al reconocimiento de su autoridad quebrando las resistencias, como el Estado monárquico, antepasado del Estado nacional democrático, lo hizo tratándose de las resistencias de las «comunidades de derecho» particulares de antaño.⁴³

No se equivoca Soysal cuando afirma que la desnacionalización de una

gran parte de los derechos del ciudadano fue obra de los Estados nacionales. Pero al focalizarse en las políticas públicas, ella no solo pasa por alto la contribución de los sometidos, en este caso los extranjeros, a la transformación de su estatus, sino que confunde también los principios que invocan esas políticas con las motivaciones de sus promotores. No es inútil recordar que, tratándose de los nacionales mismos, tanto la extensión de los titulares de ciertas categorías de derechos (como el derecho de sufragio, a toda la población masculina, luego a las mujeres) como el otorgamiento de nuevos derechos, siempre fueron el resultado de una relación de fuerzas, es decir, de coyunturas favorables a los dominados, ya sea porque el Estado hubiese tenido necesidad de movilizarlos para lograr sus fines, económicos o militares, ya porque haya querido prevenir el riesgo amenazador de insurrecciones revolucionarias. La historia del derecho social en Alemania comienza con Bismarck, pero si este no vio contradicción entre «una legislación y una administración complacientes respecto de los deseos de las masas trabajadoras» y la represión de los partidos que defendían los intereses de esas masas, es porque el objetivo de los sistemas de seguros sostenidos por el Estado era para él «producir en la gran masa de los menesterosos ese reflejo conservador que provoca el sentimiento de tener derecho a una pensión».⁴⁴ Con brutalidad, Bismarck formulaba lo que es la verdad de las motivaciones de los responsables políticos, para quienes los derechos concedidos a los dominados, y muy particularmente a aquellos que no tienen más que su trabajo para vivir, nunca son más que un medio de obtener la adhesión necesaria para el buen funcionamiento de una sociedad cuyas estructuras no igualitarias no deben ser fundamentalmente cuestionadas. Sin compartir el cinismo de Bismarck, Max Weber decía poco más o menos la misma cosa cuando en 1917 defendía el principio del sufragio universal igualitario arguyendo que, sin ese sufragio, «nunca más será posible movilizar a la nación con miras a una guerra como lo hicimos esta vez»,⁴⁵ al tiempo que afirmaba que, mientras dure el orden social existente,

la desigualdad de las condiciones de vida exterior, ante todo por lo que respecta a la propiedad, y las relaciones de dependencia social que de ella resultan, podrán ser atenuadas, pero nunca totalmente suprimidas, de tal modo que aquellos que resulten privilegiados por ella no podrán perder totalmente, siquiera en una forma aproximada, la influencia que ejercen sobre el Estado y que supera de lejos su número.⁴⁶

Una evocación, incluso somera, de las coyunturas que posibilitaron la extensión y la ampliación de los derechos de los ciudadanos, naturalmente, desborda el propósito de la presente obra.⁴⁷ El único objetivo de esta evocación es invitar a una interpretación prosaica de la evolución de los derechos de los extranjeros, de la que puede suponerse que también fue determinada por consideraciones estratégicas de los gobiernos de los países de acogida, donde intervinieron por ejemplo las relaciones que mantenían con los países de origen de los inmigrantes. Saskia Sassen cita el ejemplo de los salvadoreños que emigraron a los Estados Unidos durante la guerra civil que desgarró a su país entre 1981 y 1992. Los gobiernos de El Salvador de la posguerra civil, que no deseaban su retorno en virtud del nivel elevado de desocupación en El Salvador y de las ventajas que representan para la economía de ese país los fondos que esos inmigrantes envían a sus familias, apoyaron sus luchas por la legalización de su estatus en los Estados Unidos.⁴⁸ No faltan otros ejemplos análogos. La multiplicación de los textos oficiales que consagran a nivel internacional la validez de los derechos de la persona humana así como aquella de las jurisdicciones encargadas de velar por su respeto no cambiaron nada del hecho de que la efectividad más o menos mayor de esos derechos siempre está subordinada a la razón gubernamental y que, por consiguiente, es función de las relaciones de fuerzas, directas o indirectas (por la mediación de los Estados de origen de los inmigrantes, sobre todo), entre las poblaciones que los reivindican y los poderes que los conceden o rechazan. Contrariamente a lo que deja entender Soysal, remitir los derechos humanos a la universalidad de la persona humana no data de los últimos decenios. Esa innovación se remonta a la época de las declaraciones revolucionarias que no distinguían, independientemente de lo que se haya creído más tarde, entre los derechos del hombre y los derechos del ciudadano, sino que llamaban a todos los hombres a exigir de sus gobiernos respectivos que garanticen el conjunto de esos derechos a sus residentes. La tensión entre la universalidad de esos derechos y lo que Soysal llama «la organización (nacional) de su realización material» tampoco es nueva. Esta resulta del principio de la soberanía de los Estados, que sigue siendo al día de hoy uno de los pilares del derecho internacional. Este principio implica en particular que cada Estado define y controla las condiciones de acceso a su territorio, razón por la cual, incluso en los Estados más respetuosos de los derechos humanos, el estatus de los extranjeros sigue siendo más precario que

el de los nacionales. En el caso de la Unión Europea, ese aspecto de la soberanía nacional fue muy disminuido por los acuerdos de Schengen, que suprimieron los controles en las fronteras interiores del espacio europeo. Pero es sabido que esta liberalización interior trajo aparejado un endurecimiento considerable de los controles en las fronteras exteriores de Europa. Lejos de bosquejar a nivel regional lo que podría ser una comunidad transnacional, la Europa unida reproduce en grande la lógica de toda comunidad real, que no incluye sino excluyendo. Si una institución como el Tribunal Europeo de Derechos Humanos, encargado de velar por la aplicación de la Convención Europea, ocasionalmente puede hacer valer la universalidad de los derechos de la persona contra los Estados, las instituciones y la política de la Unión Europea, en cambio, siempre son gobernadas por la razón gubernamental.⁴⁹

Los Estados nacionales fueron agentes de la desnacionalización progresiva de los derechos del ciudadano, pero no porque se sometieron a los valores y normas universales sustentados por ciertos discursos y ciertas estructuras transnacionales. Ni siquiera pretendieron esa desnacionalización, en la cual la evolución del estatus de los extranjeros no es más que un aspecto. A este respecto, igualmente importante es el abandono por parte de esos Estados de ciertas prerrogativas y competencias que les habían permitido conceder y garantizar los derechos sociales de los ciudadanos, es decir, de lo que fue la base del compromiso social sobre el cual descansaba la legitimidad del Estado de bienestar. Hoy se habla de la dilución de la soberanía,⁵⁰ pero también de la dilución de la ciudadanía.⁵¹ Una y otra, por supuesto, están ligadas. El ciudadano permanece vinculado al Estado nacional mientras vea en este la estructura fundamental de la que dependen sus derechos y sus condiciones de vida. La adhesión de los ciudadanos ya no es hoy tan necesaria para los Estados como lo era en la época en que las guerras, presentes o potenciales, entre los Estados europeos exigían una movilización general. Ni siquiera tienen necesidad de su movilización económica. No falta mano de obra; si sus pretensiones son demasiado elevadas, las grandes empresas fácilmente pueden instalarse en países donde el trabajo es más barato. Es la movilidad del capital, mucho más que la movilidad de las poblaciones, la que socava los fundamentos de la ciudadanía nacional. Las estructuras políticas de los Estados democráticos, que obligan a los gobernantes a someterse regularmente a la sanción de los electores, por supuesto, impiden derogar de la noche a la mañana las protecciones sociales o emprenderla frontalmente

con las libertades civiles. Pero la modificación tendencial de la justificación de las prestaciones sociales, su deslizamiento del registro de los derechos de todos al de la asistencia a los desvalidos, es el síntoma de un giro del que comienza a presentirse que podría no ser un simple asunto de coyuntura. La desafiliación de los más desfavorecidos no es otra cosa que la parte más visible de un proceso que toca ya también a los trabajadores pobres y a una parte de las clases medias, cada vez más solicitadas de cubrir por vías privadas el financiamiento de su salud o la creación de una jubilación decente.⁵²

En forma paralela se desarrollan los instrumentos de control de las poblaciones, archivos de toda naturaleza y prácticas administrativas diversas que —hay que ser ingenuo para no reconocerlo— perjudican las libertades civiles de los nacionales mismos, en virtud del presupuesto que preside a su establecimiento: que, desde el punto de vista de la razón gubernamental (de la policía, entendido en el sentido de Rancière), todo ciudadano es virtualmente un sospechoso. Tenemos aquí otra faceta de la borradura de la diferencia entre el ciudadano nacional y el extranjero, que incita a interpretarla de manera mucho menos optimista de lo que hace Soysal. El control de los extranjeros no es más que una parte de una política generalizada de control de las poblaciones. Evidentemente, esta no carece de precedentes históricos, pero en adelante dispone de medios técnicos inéditos que conjugan la ventaja de una eficacia con la cual los gobiernos de antaño no podían más que soñar, y de una supuesta «neutralidad» que dispensa de recurrir a los métodos brutales de las dictaduras de ayer y de hoy. El fichaje de las poblaciones ya está muy avanzado, pese a las resistencias de algunos grupos de ciudadanos y de algunas instituciones todavía vinculadas a principios de libertad en los cuales los responsables políticos, en nombre de la seguridad, ven esencialmente obstáculos a una gobernanza racional. La lucha contra el terrorismo precipitó esta evolución. El famoso *Patriot Act*, aprobado por el Congreso norteamericano un mes después de los atentados del 11 de septiembre de 2001, legalizaba toda una serie de intrusiones policiales en la esfera privada de los ciudadanos norteamericanos, al tiempo que extendía en proporciones considerables el campo de las operaciones consideradas «secretas» de los órganos oficiales de vigilancia, vale decir, de las posiciones eximidas de la obligación de publicidad, que es generalmente considerada como uno de los basamentos de los regímenes democráticos. Sería erróneo considerar este episodio reciente de la vida política norteamericana como un

accidente, aduciendo que la presidencia de Obama se retractó o se retractará tal vez sobre sus disposiciones más ostensibles. Sin llegar a la misma gravedad, el proyecto del archivo Edvige,⁵³ en Francia, indica que el imperativo securitario conduce naturalmente a los gobiernos de los países democráticos a recortar los derechos civiles de los ciudadanos en beneficio de su control. Es significativo, y particularmente inquietante, que el principal argumento puesto de manifiesto para justificar este proyecto no haya sido la amenaza terrorista, sino la necesidad de «hacer frente a las nuevas formas de delincuencia, y sobre todo a las pandillas de delincuentes».⁵⁴ La fórmula apuntaba muy claramente a capas bien determinadas de la población, la de los «barrios suburbanos», como se dice, que la lógica de la economía liberalizada deja sin porvenir. La reaparición con otro nombre de las «clases peligrosas» del siglo XIX muestra a las claras que la regresión de los derechos sociales naturalmente acarrea el cuestionamiento de los derechos civiles. Si bien esas evoluciones, en el estado presente, no justifican los diagnósticos apocalípticos que algunos hicieron, señalan que el formalismo de las instituciones democráticas, en particular la elección regular de los dirigentes políticos, no es un argumento suficiente para hacer descansar la democracia en la confianza que las poblaciones deben a sus dirigentes. La confianza puede estar mal puesta, como lo ilustró el episodio del gobierno de Bush. Por esa razón, resulta peligroso dejar que esos dirigentes se hagan cargo de velar por los derechos de los ciudadanos. Como observamos más arriba, los derechos concedidos siempre son revocables. Solo la vigilancia de los sujetos de derechos garantiza en definitiva su salvaguardia, lo que significa que deben estar dispuestos a movilizarse para conservar los derechos que adquirieron, como hicieron para conquistarlos y todavía pueden hacerlo también para conquistar otros nuevos.

3. Las nuevas escenas de la inventiva ciudadana: la ciudad

—¿Porqué crees que tienes derechos?

—Bueno, en parte, por lo que estábamos diciendo. Soy una persona honesta, gracias a Dios. No le robo a nadie. Soy obrero. Cumpló con mis obligaciones en casa, con mi familia. Pago los impuestos. Pero hoy en día pienso lo siguiente: tengo derechos porque la *Constituante* [esto es, Constitución] me los da. Pero tengo que perseguirlos. Porque si no lo hago, no caerán del cielo. Solo la lluvia cae del cielo. Puedes vivir aquí cincuenta años.

Puedes tener tus cosas. Pero si no persigues tus derecho, ¿cómo lograrás que se vuelvan realidad?⁵⁵

La ciudadanía no se reduce al goce de los derechos codificados. Toda una parte de la literatura consagrada a las mutaciones contemporáneas de la ciudadanía se interesa en las prácticas de los individuos y los grupos más que en sus derechos formales: en su compromiso en organizaciones distintas de las tradicionales, en los partidos y los sindicatos, que desmiente su supuesta despolitización, en la constitución de lazos de intercambio y de ayuda mutua transfronterizas entre ciertos colectivos de inmigrantes y sus padres o amigos que permanecieron en el país, en la formación de «clases globales», dirigentes de empresas multinacionales, investigadores y altos funcionarios internacionales, o incluso, en la otra punta del espectro social, trabajadores sin calificación que se desplazan de país en país al capricho de las necesidades del mercado de trabajo.⁵⁶ Si se ordenan esos fenómenos muy heterogéneos en el contexto de la ciudadanía posnacional, no obstante se corre el riesgo de hacer perder todo contenido preciso a la noción. Para evitar semejante confusión, parece útil conservar como hilo conductor la cuestión de los derechos. Una parte de los equívocos que hoy pesan sobre la naturaleza de la ciudadanía viene del hecho de que se la sofoca en la cuestión más general de las identidades sociales. Estas identidades son plurales, se complacen en subrayar. Siempre lo fueron, pero esa pluralidad es hoy más evidente que en el tiempo en que la ciudadanía nacional podía tener la pretensión de englobarlas todas, al mismo tiempo que las subordinaba. Sin embargo, no todas las identidades, antiguas o nuevas, son ciudadanas, así como tampoco todas las formas de solidaridad. La identidad ciudadana moderna tiene de específico el hecho de que se desarrolló a partir de la figura del sujeto de derecho, es decir, del individuo habilitado en cuanto tal a hacer valer sus derechos. La individualización del sujeto de derecho, lo dijimos, fue la verdadera innovación de las revoluciones de finales del siglo XVIII. Ella se formuló en los términos de la naturaleza humana, y es en ese punto donde se focalizaron todas las críticas, desde Burke hasta Kelsen. Lo que esas críticas sistemáticamente desconocieron es el hecho de que la individualización del sujeto de derecho era el producto de una historia, la de la destrucción o la subordinación de los derechos estatutarios por el poder del Estado, y que ella iniciaba así una nueva forma de historicidad del sujeto jurídico-político.

Paradójicamente, el carácter «nacional» de esos derechos no significaba que estaban definitivamente fijados, sino que, por el contrario, y a diferencia de los derechos de antaño, eran indeterminados. No faltaron las críticas a estigmatizar esa indeterminación. Su ventaja no apareció sino a la luz de la construcción y la evolución de la ciudadanía a lo largo de los siglos XIX y XX. Ella abría la posibilidad de la conquista de nuevos derechos, es decir, el espacio de la política democrática moderna. Si esta política tiene todavía hoy un porvenir, es sin embargo a condición de emanciparse del marco que presidió la restatutorización de la ciudadanía, es decir, de liberar al sujeto de derechos de su identidad nacional.

Estrictamente comprendida, la ciudadanía siempre tiene que habérselas con los derechos, y derechos que se actualizan en prácticas: en el uso de derechos reconocidos, en su defensa, cuando son amenazados, y en la lucha por la obtención de derechos nuevos. Aunque los gobernantes generalmente desconfían de una politización demasiado grande de la sociedad, la lógica de las instituciones democráticas liberales requiere que el ciudadano manifieste su interés por la cosa pública mediante el voto. En el imaginario republicano, más exigente, el buen ciudadano no se contenta con votar, también participa activamente en la vida colectiva, en las diferentes instancias, locales o nacionales, profesionales o asociativas, que se le abren. Si se consideran las prácticas de los ciudadanos de las sociedades contemporáneas, más que las políticas de los gobiernos, la desnacionalización de la ciudadanía se presenta con otra luz, que invita a corregir en parte el pesimismo de los análisis que preceden. Las escenas sobre las cuales prosigue hoy la historia de la ciudadanía moderna no son ya, por lo menos no únicamente, las de ayer. Ya no coinciden con el marco nacional, ya sea porque son más locales, ya porque lo desbordan. El modelo clásico de Marshall no permite dar cuenta de esto, como lo señala Yasemin Soysal a propósito de los derechos de los extranjeros en los países europeos, pero también James Holston en el notable libro que consagró a la formación de una «ciudadanía insurrecta» (*insurgent citizenship*) en los barrios periféricos de las grandes metrópolis brasileñas.⁵⁷ El interés del tipo ideal de Marshall, reconoce Holston, es haber propuesto un concepto de ciudadanía que no la reducía a los derechos políticos. Pero el esquema de una progresión acumulativa de los derechos civiles a los derechos políticos, luego a los derechos sociales, no puede valer como norma universal del desarrollo de la ciudadanía. Probablemente da cuenta de la historia específica de

Inglaterra, tal vez de aquella de algunos otros países europeos, pero resulta totalmente inadecuada tratándose de Brasil. El análisis de la historia de la ciudadanía en Brasil en los siglos XIX y XX conduce a Holston a impugnar no solo la índole lineal de ese desarrollo y el orden de la secuencia de las tres etapas, sino también los postulados según los cuales el Estado nación sería necesariamente el marco de constitución de los derechos de los ciudadanos y las diferencias de clases sociales, el factor único de su transformación. Por último, y sobre todo, Holston reprocha a Marshall haber tratado los ilegalismos como una aberración, ajena a la construcción y a la efectividad de los derechos. Por el contrario, él mismo invita a ver en ellos un elemento decisivo en la formación y el desarrollo de esos derechos.⁵⁸

El papel de los ilegalismos en la constitución de la ciudadanía es particularmente manifiesto en el caso de Brasil, donde la ciudadanía moderna, aunque haya sido pensada en el siglo XIX en referencia a los ejemplos francés y estadounidense, adoptó una forma totalmente singular al conjugar una extensión amplia (que incluía a poblaciones heterogéneas) con una estructuración interna extremadamente no igualitaria. El propósito central de Holston consiste en mostrar que las luchas de las poblaciones desfavorecidas aglutinadas en los márgenes de las grandes ciudades brasileñas, que apuntaban a la legalización de la propiedad de sus viviendas y el acondicionamiento de sus zonas de residencia, produjeron un vuelco en el orden no igualitario de la ciudadanía brasileña al imponer el reconocimiento, en beneficio de los individuos involucrados, de derechos hasta entonces reservados a minorías privilegiadas, incluso nuevos derechos, sobre todo en materia de servicios públicos de higiene y de educación. Particularmente interesante, desde el punto de vista de mi tesis, es el análisis que hace Holston de la evolución de la argumentación de los habitantes de las favelas y de las estrategias que desplegaron para obtener la satisfacción de sus reivindicaciones. A mediados de los años ochenta, observa, esos habitantes comenzaron a interpretar sus necesidades como derechos, y a defenderlas como tales. Más que remitirse a la buena disposición de potentados locales que monetizaban sus favores a cambio de sufragios, rompieron con la lógica del clientelismo llevando sus reivindicaciones ante los tribunales. Ayudados por abogados «alternativos», progresivamente adquirieron ellos mismos una competencia en materia de derecho que los convirtió en actores con todas las de la ley de la esfera pública, redefiniendo al mismo tiempo los contornos

de esa esfera. Según las propias fórmulas de James Holston, esa línea argumentativa nueva y las estrategias que la acompañaban daban testimonio de un «cambio de la subjetividad»:

la argumentación por los derechos constituía a sus defensores en portavoces del *derecho a tener derechos*, tan dignos de esa distinción como cualquier otra clase de ciudadanos. En la misma ocasión produjeron una nueva comprensión de la ciudadanía brasileña con una serie de consecuencias sociales: antiguamente comprendida como una distribución de privilegios a categorías particulares de ciudadanos, se convertía en *una distribución del derecho a tener derechos a todos los ciudadanos*.⁵⁹

Vemos reaparecer aquí, por un camino muy distinto de aquel que había inspirado a Hannah Arendt sus famosas reflexiones sobre el derecho a tener derechos, esa figura enigmática de un derecho resistente a toda institucionalización, y que sin embargo parece constituir el fundamento de todos los derechos del ciudadano moderno. Pero allí donde Arendt se contentaba con comprobar una aporía, la ausencia de derechos de los apátridas, los ciudadanos sin derechos del Brasil contemporáneo impusieron por sus prácticas soluciones inéditas. Solo pudieron hacerlo porque, para justificar sus reclamaciones, no reivindicaron su pertenencia a la comunidad nacional, lo que habría tenido poco sentido en el marco de una ciudadanía nacional que había institucionalizado la desigualdad de la distribución de los derechos. En tales condiciones, no cabe asombrarse de que, como lo observa Holston, el lenguaje de los derechos humanos se haya convertido en el idioma general de la ciudadanía durante ese período.⁶⁰ La razón de esto no es solamente que las reivindicaciones de los habitantes de las zonas suburbanas tropezaban con una represión policial particularmente violenta, sino que esas reivindicaciones enfocaban la igualdad de los derechos, derecho a la vivienda, a la educación, a la salud y a la higiene, que ellos afirmaban que debían ser reconocidos y garantizados a todos sin discriminación. Ellos reactivaron, probablemente sin proponérselo, el espíritu de las declaraciones de los derechos de la época de las revoluciones invocando la igualdad más que la pertenencia, y una igualdad que no puede volverse efectiva a menos que los individuos «persigan sus derechos», que «no caen del cielo».

La exigencia de derechos iguales no funda solamente exigencias específicas de recursos y de instituciones que incluyen a los miembros [de los colectivos involucrados], sino que

también apunta a producir una igualdad, una dignidad y un acceso universales. De esta manera, la esfera pública de la ciudadanía insurrecta engloba un proyecto particular de justicia social y alimenta una imaginación democrática específica centrada en la igualación y no en la diferenciación.⁶¹

4. Las nuevas escenas de la inventiva ciudadana: ¿el mundo?

Las megalópolis contemporáneas concentran una gran parte de los problemas ligados a esa nueva estructuración del mundo que se designa comúnmente por los términos de globalización o mundialización. Los combates llevados a cabo por los habitantes de esas megalópolis, sin embargo, siguen siendo locales, incluso si numerosos parámetros que los determinan, desde las lógicas económicas hasta la existencia de principios universalmente reconocidos que pueden invocar los individuos que luchan por sus derechos, los inscriben en el contexto del mundo globalizado. La cuestión del porvenir de la ciudadanía democrática, sin embargo, se plantea a otros niveles que requieren adoptar una visión de conjunto de la topología del espacio mundial de los poderes. La pluralización de los poderes, heterogéneos y no jerarquizados, está en el corazón de la globalización. La dilución de la soberanía nacional es una de sus manifestaciones más visibles y la más fácil de documentar. En cambio, es más difícil fijar la imagen positiva del nuevo ordenamiento de los poderes que viene a reemplazar el orden de los Estados y del derecho internacional. Los nuevos poderes que malogran la soberanía del Estado son de diversas naturalezas, económicas por supuesto, pero también políticas, así como jurídicas o casi jurídicas. Los juristas, muy particularmente, reconocen su perplejidad frente a la disolución del espacio normativo del territorio estatal, lo que Mireille Delmas-Marty llama «la gran complejidad jurídica del mundo».⁶² Hoy son cuantiosos los que reconocen la necesidad de revisar en profundidad los postulados fundamentales de la teoría clásica del derecho, ya se trate del monopolio estatal de la promulgación de las normas jurídicas o de la idea de la unidad del derecho. Pero la configuración de la teoría pluralista de lo jurídico que podría reemplazarla, inclusive el concepto de derecho que comprometería, sigue siendo entre ellos un objeto de litigio.

Es en el contexto de esta pluralización de los poderes como conviene apreciar las posibilidades todavía abiertas hoy a la ciudadanía democrática, es decir, a la exigencia igualitaria. Una manera cómoda de encarar el problema

consiste en suponer la formación de una «sociedad civil mundial» destinada a desempeñar un papel análogo, frente a las instancias de dominación del mundo globalizado, al de la sociedad civil de las democracias liberales: a ejercitar las funciones de control, de legitimación y de impugnación en las cuales se manifiesta la potencia del poder constituyente. Los foros mundiales, de Porto Alegre a Mumbai, las manifestaciones de oposición a las reuniones de los G8 o G20, la actividad de información y de denuncia desplegada por diversas ONG, en el campo de los derechos humanos o de la ecología particularmente, pueden parecer y ser otras tantas manifestaciones de esto. Es cierto que las prácticas de los individuos y los grupos de individuos movilizadas por la defensa de sus derechos ya no están limitados por las fronteras de los Estados y que la nueva topología de los poderes suscitó la emergencia de formas de organización inéditas. Una ciudadanía mundial ¿estaría en vías de reemplazar a la ciudadanía nacional? Aquí se requiere un signo de interrogación, en la medida en que la noción de mundialización es tan ambigua como el mismo término «mundo». Entenderla como una suerte de relevo de la estatización de los poderes y las prácticas políticas es permanecer atado todavía a una comprensión territorial de la estructuración de la política, es decir, presuponer que toda forma de poder coincide con el dominio de un espacio geográfico y de las poblaciones que lo habitan. Por eso se prefiere hablar hoy de un mundo fragmentado. Pero el término «fragmentación» también debe ser manejado con precaución. Los fragmentos de nuestro mundo no son comparables con las piezas de un rompecabezas que un analista dotado podría tener la esperanza de lograr ensamblar para componer la imagen de una totalidad coherente. La metáfora de las redes, con frecuencia también empleada para describir las estructuras de las relaciones sociales contemporáneas, es más pertinente. La red es un lazo que no tiene límites fijos, una estructura flexible, siempre abierta a nuevas extensiones sin por ello tender a englobar a la totalidad de las poblaciones del globo. Las redes son específicas. Son aquellas de las finanzas, de tal o cual tipo de producción industrial o de comercio, del terrorismo, de la burocracia de las organizaciones internacionales, de los militantes ecológicos, etc. El mundo globalizado está constituido de múltiples redes que se yuxtaponen y se asocian a la vez.

Eso significa que su unidad no es, y probablemente jamás lo sea, del mismo tipo que la unidad del Estado. Esto es cierto incluso en el caso de poderes

regionales tales como la Unión Europea. Si esta siempre es citada entre aquellos fenómenos que manifiestan la erosión de la soberanía estatal y que por esa razón contribuye a la reestructuración política del mundo contemporáneo, no puede ser considerada sin embargo como una realización a pequeña escala de lo que tiende a ser ese mundo en su conjunto, en la medida en que es una construcción sistemática (aunque accidentada) que resulta de un proyecto deliberado. El caso es que la categoría política en la cual se la podría incluir es hoy indeterminada. Las dificultades con que tropezó la validación por los pueblos del proyecto de Constitución europea ilustran la imposibilidad de aplicar a esa entidad extraña los conceptos clásicos del derecho público, los de Estado o de federación, pero también los conceptos de pueblo y de legitimidad. Estos conceptos son más inadecuados todavía cuando se trata de pensar la estructuración de los poderes a escala mundial. El pueblo, entendido como poder constituyente, fue en primer lugar una ficción necesaria para la legitimación del Estado soberano cuando el derrumbe de las órdenes jerárquicas del Antiguo Régimen terminó por arrastrar consigo la legitimidad dinástica. Si se volvió más que una ficción, es en virtud de la unidad del poder estatal, debido a la vez a las políticas (lingüística, educativa, social) de los gobiernos y porque la exigencia igualitaria se hacía valer naturalmente en el marco del Estado nación, ya que los responsables políticos de ese Estado eran sus destinatarios obligados. La falta de consistencia, a menudo deplorada, del pueblo europeo, y *a fortiori* del *demos* mundial, no es provisoria, por lo menos si los poderes que dan forma a nuestro mundo deben permanecer fragmentados, como actualmente, y con razón, se puede suponer.

El concepto mismo de derecho experimenta hoy un proceso comparable de indeterminación. Las normas y las regulaciones que instancias de naturalezas muy diversas producen de manera espontánea, es decir, independientemente de los Estados o de las convenciones interestatales, son consideradas por numerosos juristas contemporáneos como derecho. Si en ocasiones se habla de cuasi derecho, es para marcar su diferencia con el derecho estatal, pero no se entiende por eso que se trata de un derecho provisorio que, como el derecho privado de Kant, exigiría la caución de un poder público político para ser convertido en derecho perentorio. Gunther Teubner en particular (no es el único, incluso si la tesis no tiene la aprobación de todos los juristas) subraya que el derecho del mundo globalizado no debe

ser considerado como un derecho aún insuficientemente desarrollado que, medido con el rasero del derecho nacional, delataría déficits estructurales. Por el contrario, invita a ver en él un orden jurídico ya ampliamente elaborado, cuyas características son simplemente distintas de aquellas del derecho de los Estados nación.⁶³ La *lex mercatoria*, que ilustra de manera ejemplar estas características, a su juicio rompe el «tabú» de la unidad del Estado y el derecho, a la vez porque supone que contratos privados, sin una autoridad superior que los garantice, constituyen en sí mismos fuentes de derecho, y porque ese derecho sustraído al control político por eso mismo lo está también al proceso de legitimación democrática. Al privatizar así el fundamento del derecho, se corre el riesgo, ciertamente, de perder todo criterio que permita identificar, en la multiplicidad virtualmente infinita de los sistemas de regulación social, lo que es derecho y lo que no lo es. Teubner no se decide a esa indistinción. Inmediatamente después de Luhmann, invita a pensar el derecho como un sistema definido por el uso de un código específico, la oposición entre derecho y no derecho, por lo cual ese sistema se autoconstituye y fija sus fronteras respecto de otros sistemas que son su entorno (*Umwelt*). Aquí es inoportuno entrar en las finuras de la teoría de los sistemas. No menciono esta proposición sino para indicar que los partidarios de una teoría pluralista del derecho son perfectamente conscientes de sus dificultades. Al abandonar el concepto exclusivamente estatista del derecho, que era el de la dogmática jurídica de los siglos XIX y XX, se abandona un terreno sólido y bien balizado para aventurarse en uno desconocido, donde hay que inventar sus puntos de referencia. La «gran complejidad jurídica» del mundo contemporáneo hace necesaria esa aventura. Para traducir en teoría el estado de este mundo tal como lo dan a conocer los estudios empíricos, una definición estatista del derecho no es simplemente más operatoria. La definición sociológica del derecho propuesta por Max Weber, que presenta la particularidad, notable en su época, de no estar limitada al derecho del Estado, al mismo tiempo requiere nuestra atención. En un artículo reciente consagrado al papel del Estado en la coordinación de las racionalidades jurídicas parciales del mundo actual, Martin Herberg evoca en nota la cuestión de los criterios que permiten reconocer una estructura normativa como derecho. Sin demorarse en ello, remite al «criterio mínimo» que él encuentra en la definición weberiana según la cual derecho es

lo que se produce fácticamente porque existe la posibilidad de que hombres que participan en una acción comunitaria consideren subjetivamente órdenes determinadas como válidas y actúen prácticamente en consecuencia, es decir, orienten su propia acción en función de esas órdenes.⁶⁴

Lo que aquí propongo es un movimiento análogo de retorno a Weber, centrando la atención, debido a mi propósito, en su definición igualmente no estatista de la noción de derecho subjetivo.⁶⁵ Al entender por derecho subjetivo en general toda posibilidad garantizada que posee un individuo «de exigir por sus intereses (ideales o materiales) el apoyo de un “aparato de coacción” constituido a este efecto», sumado a que ese aparato de coacción puede ser el de un poder distinto del político y que los medios de coacción mismos no necesariamente son violentos, probablemente Weber quería ante todo dotarse de un concepto utilizable para épocas pasadas, como lo indica su referencia a la práctica de la excomunión llevada a cabo por la Iglesia o a «la perspectiva de ventajas o contrariedades de carácter mágico sobre esta tierra, o de recompensas o castigos prometidos en el otro mundo». Pero su mención de formas de represalia ejercidas por colectivos privados, de los que cita como ejemplos las listas negras de sociedades de acreedores y de propietarios inmobiliarios y las prácticas de boicot que les están asociadas, también permite explotar ese concepto ampliado de los derechos subjetivos para el análisis de nuestro presente y de nuestro futuro.⁶⁶

Así como las nociones de pueblo y de derecho, aquella de legitimidad ya no puede ser utilizada sin un nuevo examen. El déficit de legitimidad de los nuevos poderes, económicos, políticos y jurídicos, es regularmente señalado en los trabajos inspirados en las transformaciones contemporáneas de las estructuras de los poderes y del derecho. No obstante, la cuestión es la mayoría de las veces simplemente mencionada de manera marginal, y rara vez encarada de frente. Cuando lo es, las conclusiones no se prestan al optimismo. En un artículo aparecido en 2008, Jens Steffek resume los resultados de una investigación empírica llevada a cabo a este respecto en colaboración con otro autor.⁶⁷ Su punto de partida es la comprobación de que la transferencia en instancias inter- o supranacionales de competencias decisorias antaño reservadas al Estado, si bien no redujo a la nada el poder del Estado, sin embargo modificó de manera considerable el carácter de la dominación política. Esa transferencia tuvo lugar en gran parte a iniciativa de los Estados

nacionales, es decir, de sus gobiernos. Los funcionarios, expertos y diplomáticos que forman la elite en la que recaen esos poderes de decisión son escogidos por responsables de los ejecutivos, generalmente sin intervención de los parlamentos. El desplazamiento creciente de la efectividad del poder político en beneficio de los ejecutivos, a través de la multiplicación de los acuerdos multilaterales y de las organizaciones internacionales que comenzó a finales de la Segunda Guerra Mundial y no dejó de incrementarse desde entonces,⁶⁸ afectó así en gran medida

la exigencia de la teoría democrática que aspira a que los destinatarios de un derecho coercitivo ejerzan una influencia en el proceso de legislación. Los ciudadanos de los Estados en adelante son tocados por reglas que son planteadas más allá de las fronteras del Estado nacional, sin que ellos mismos puedan todavía comprenderse como partícipes de alguna manera en la génesis de esas reglas.⁶⁹

El estudio llevado a cabo por Jens Steffek y Patricia Nanz mide la índole democrática de treinta y dos instituciones internacionales en función del lugar que esas instituciones conceden a las organizaciones de la sociedad civil (OSC, una noción un poco más amplia que la de ONG, en la medida en que también incluye a actores como las Iglesias o los sindicatos). Al sacar el balance de este estudio, Jens Steffek comprueba que, si bien se pueden percibir algunos progresos en la consulta de las OSC o en la transparencia (muy relativa) del funcionamiento de ciertas instituciones internacionales, esos progresos son casi inexistentes en lo que respecta a la participación de los representantes de la sociedad civil en los procesos de decisiones. La integración de esos representantes es, la mayoría de las veces, ilusoria, limitada a foros separados de los lugares de decisión que los verdaderos responsables de las decisiones solo en raras ocasiones frecuentan. Así, Steffek concluye que «las presuposiciones institucionales de la autodeterminación democrática están desde hace largo tiempo socavadas por el multilateralismo ejecutivo».⁷⁰

El diagnóstico ciertamente habría sido más negativo todavía si el estudio no se hubiese limitado a los organismos por iniciativa de los Estados, sino que hubiese incluido también a los poderes transnacionales no políticos, industriales o comerciales, igualmente productores de reglas casi jurídicas, como acabamos de observarlo, cuyos efectos pueden extenderse a poblaciones que jamás son consultadas. La heterogeneidad de los órganos de

poder transnacionales cuyas decisiones escapan a todo control incluso indirecto, mediante instancias representativas de las sociedades civiles, es uno de los principales factores que tornan imposible plantear la cuestión de la legitimidad de esos poderes en los mismos términos que se lo hacía, y que aún se lo hace, a propósito del poder del Estado nacional. El criterio en función del cual el artículo de Steffek aprecia el grado de legitimidad o ilegitimidad de las instituciones políticas internacionales es el principio tradicional de la autolegislación. Según este principio, la participación de las poblaciones concernidas por reglas y decisiones que comprometen los destinos colectivos funda la legitimidad de los poderes instituidos en la medida en que esa participación puede ser considerada como una activación del poder constituyente. Pero ¿qué sentido tiene evocar un poder constituyente a propósito de esas expresiones de las sociedades civiles que son necesariamente tan fragmentadas como lo son los poderes sobre los cuales intentan ejercer una influencia? En el mero plano del funcionamiento de las instituciones políticas, la irrealidad del poder constituyente apareció a plena luz del día en las peripecias del proceso de ratificación de la Constitución europea. Allí donde los pueblos se pronunciaron en contra de las voluntades de los ejecutivos, estos retomaron el control y soslayaron el veto popular. El multilateralismo ejecutivo, para retomar la expresión que el propio Steffek toma de Michael Zürn,⁷¹ mostró en esta ocasión el poco caso que hace del principio de la autolegislación. En la medida en que los ejecutivos se preocupan de legitimidad, únicamente la comprenden como una configuración *post facto* de decisiones tomadas por ellos mismos o por los expertos en los cuales delegan sus competencias: una delegación en la cual van a pura ganancia puesto que les permite invocar poderes superiores, a menudo disfrazados de potencias anónimas (la «lógica objetiva», de los mercados, por ejemplo), para negar sus responsabilidades en el funcionamiento del mundo. Una vez más, hay que recalcar que la desnacionalización sobre la política fue en gran parte obra de los Estados nacionales mismos, y que el conflicto político fundamental de nuestra época no pasa entre los Estados y los poderes supranacionales o globales. Los segundos no existen sino gracias al consentimiento tácito de los primeros, cuando no fueron creados por su iniciativa. La globalización no significa el fin de los Estados, sino una modificación de su papel. Y esa modificación, que traduce el predominio cada vez mayor, y probablemente irreversible, de los

ejecutivos sobre los legislativos, delata un desequilibrio que estaba presente desde los primeros tiempos de los regímenes democráticos modernos, cuando estos aún no se calificaban como tales. De Rousseau a Madison y, mucho más tarde todavía, a Durkheim, la autonomía del ejecutivo fue considerada como necesaria para una buena gobernanza. Muchos también vieron en ella el germen de una posible degeneración. La ilusión fue creer que esa degeneración podía ser contenida por leyes, constitucionales u ordinarias, surgidas de procedimientos que permitían fundar su autoridad sobre la supuesta voluntad de los pueblos. El desplazamiento de los lugares de producción de las reglas colectivas, derecho o cuasi derecho, reveló la fragilidad de esa construcción teórica. En la medida en que la noción de legitimidad es una pieza central de esta construcción y que parece difícil darle un contenido que no haga directa o indirectamente referencia a la voluntad de un poder constituyente, cualquiera que fuese la manera en que se lo determine, sería juicioso no medir ya por su rasero las posibilidades todavía abiertas hoy a la democracia. La legitimidad popular no tenía sentido sino oponiéndose a una legitimidad dinástica, o a aquellas que invocaban la autoridad divina o el orden cosmológico. La mayoría de los poderes de dominación contemporáneos no basan su autoridad en ninguna de ellas, y no son ni legítimos ni ilegítimos; muy simplemente existen, y no son «democratizables» sino en la medida en que las poblaciones puedan hacer valer ante ellos, mediante diversos medios, la igualdad de los derechos de todos, y obligar a esos poderes a respetar en mayor o menor grado esa igualdad. Ciertamente, esa posibilidad es bastante baja, pero no inexistente; cualesquiera que sean las contingencias, es aquello de lo cual depende el porvenir de la democracia.

¹ Balibar, 1997, pp. 422-423.

² Giddens, 1987, p. 259.

³ Rosanvallon, 2000, p. 402.

⁴ Véase *ibid.*, pp. 421-422, donde opone a la solidaridad de ciudadanía la solidaridad de humanidad, forma «empobrecida» y menos «exigente» que la primera. Él remite a ese pasaje al final de *La contrademocracia* (2007, p. 301), repitiendo que «incluso en ausencia de *demos* constituido, el objetivo es, en efecto, edificar una humanidad común, aunque sea de un modo menos exigente».

⁵ Sobre la forma que experimenta hoy la noción de solidaridad, después de varias décadas

de olvido, véase la introducción de Marie-Claude Blais a su obra *La solidarité. Histoire d'une idée* (Blais, 2007, pp. 9-15).

[6](#) Žižek, 2001, p. 191

[7](#) Weber, 1971, p. 634.

[8](#) Véase Castel, 2004.

[9](#) Blais, 2007, p. 325.

[10](#) Véanse en particular los trabajos de Marie-Claude Blais (2007) y de Jean-Fabien Spitz (2005).

[11](#) Es toda la postura de la distinción entre la libertad como no dominación y como no interferencia. Véanse Pettit (1999) y Spitz (2005).

[12](#) Durkheim, 2001, p. 45.

[13](#) *Ibid.*, p. 452.

[14](#) Durkheim, 2001, pp. 326-327.

[15](#) «Rôle des universités dans l'Éducation sociale du pays», citado por Blais, 2007, p. 287.

[16](#) Véase a este respecto los notables análisis de Bruno Karsenti en *L'homme total* (1997).

[17](#) Véase Luhmann, 1989.

[18](#) Véase Simondon, 2007, en particular pp. 173 ss.

[19](#) Durkheim, 2001, p. 42.

[20](#) Durkheim, 2003.

[21](#) *Ibid.*, p. 121.

[22](#) *Id.*, 2001, p. 269.

[23](#) *Id.*, 2003, p. 113.

[24](#) *Ibid.*, p. 116.

[25](#) Durkheim, 2003, p. 112.

[26](#) *Ibid.*, p. 153.

[27](#) Marx, 1975, p. 68 [trad. cast. cit.: 2010, p. 99].

[28](#) Durkheim, 2003, p. 155.

[29](#) Durkheim, 2003, p. 156.

[30](#) *Ibid.*, p. 149. Compárese con Weber, 2004, p. 361: «[...] de una manera general, la política siempre es producto de una minoría [...]».

[31](#) Véase este pasaje característico: «No es porque la hemos hecho, porque ha sido querida por tantos votos, que nos sometemos a ella [la ley]; lo hacemos porque es buena, es decir, conforme a la naturaleza de los hechos, porque es lo que debe ser, porque tenemos confianza en ella. Y esta confianza depende de la que nos inspiran los órganos encargados de elaborarla. Lo que importa, por consiguiente, es la manera en que es producida, la competencia de aquellos que tienen la función de elaborarla, la naturaleza de la organización especial destinada a hacer posible el desempeño de esta función» (Durkheim, 2003, p. 170).

[32](#) *Ibid.*, p. 145.

[33](#) *Ibid.*, p. 153.

[34](#) Durkheim, 2003, p. 156.

[35](#) Véase *id.*, 2001, pp. 67-68. Genera casi confusión encontrar, bajo la pluma de uno de los grandes fundadores de la sociología moderna, celebrado hoy como una autoridad republicana, una frase que merece figurar en la colección de disparates de los prejuicios

antifeministas: «Todavía existe un gran número de pueblos salvajes en que la mujer se mezcla en la vida política» (p. 68).

[36](#) Bauman, 2017, p. 10. Sobre «la sociedad de los sociólogos», véase también Dubet, 2013, cap. I.

[37](#) Soysal, 1994.

[38](#) Citado por Soysal, 1994, p. 122. El subrayado es mío.

[39](#) Eso no impide que, tratándose de los inmigrantes ilegales, las prácticas administrativas desemboquen en restricciones que no distan mucho de aquellas codificadas por esa ley.

[40](#) Soysal propone una tipología que distingue los regímenes de incorporación corporativista, estatal, liberal y fragmentaria.

[41](#) Soysal, 1994, p. 3.

[42](#) *Ibid.*, p. 142.

[43](#) Véase *supra*, pp. 65 ss.

[44](#) Véase Gall, 1984, pp. 640-641. Los textos citados son del mismo Bismarck.

[45](#) Weber, 2004, p. 253.

[46](#) *Ibid.*, p. 276.

[47](#) Véase a este respecto el estimulante artículo de Sandra Halperin en *Millenium* (2009). Halperin sostiene que el factor determinante para la democratización de las sociedades occidentales fue la guerra. Fue la necesidad de movilizar a las clases trabajadoras lo que llevó a los gobernantes (de quienes admite, en una línea marxista, que ante todo defienden los intereses de las capas poseedoras) a suprimir todos los límites del derecho de voto. Ella observa que es solamente después de la Segunda Guerra Mundial cuando el sufragio universal, igualitario, directo y secreto se convirtió en la norma en el conjunto de la Europa occidental. En las condiciones de la posguerra, una relación de fuerzas favorable a los dominados impuso un compromiso de clase histórico que obligó al capital a organizarse en un marco prioritariamente nacional y por eso mismo hizo posible la extensión de los derechos sociales.

[48](#) Sassen, 2006, pp. 295-296.

[49](#) En lo referente a la diferencia de lógica entre las instituciones de la Convención Europea y las de la Unión, véase Delmas-Marty, 2006, pp. 156 ss. y 214 ss.

[50](#) Delmas-Marty, 2006, que cita a H. Ruiz Fabri en la p. 29.

[51](#) Sassen, 2006, p. 283.

[52](#) Sobre el tema de la desafiliación, véase Castel, 2004. Sobre las tendencias de evolución recientes del Estado social, véase Castel, 2010.

[53](#) Creada en el gobierno de Nicolas Sarkozy por un decreto secreto en junio de 2008, sin un debate público precedente, y retirada en noviembre del mismo año, Edvige es una base de datos digital que iba a centralizar toda la inteligencia sobre las personas que el gobierno francés estimara de interés o que se pensara que podrían llegar a alterar el orden público. (*N. del T.*)

[54](#) Declaración de uno de los portavoces de la UMP, Frédéric Lefebvre. Recordemos que una de las disposiciones más discutidas de este proyecto era la de registrar en ese archivo a menores a partir de los trece años.

[55](#) Respuesta de un habitante de un barrio suburbano de São Paulo, Jardim das Camelias,

citado por Holston, 2008, p. 253.

[56](#) Sobre esta concepción muy amplia de la ciudadanía posnacional, véase Sassen, 2006, pp. 287-289 y la bibliografía a la que remite.

[57](#) Holston, 2008. Véanse también Holston, 1999, 2001, y Hoston y Appadurai, 1999.

[58](#) Holston, 2008, pp. 24 y 317, notas 9 y 10.

[59](#) Holston, 2008, p. 241. El subrayado es mío. Véase también pp. 253 ss.: «New Foundations of Rights», donde Holston también señala la índole heterogénea de las justificaciones expresadas por sus interlocutores para explicar lo que ellos entienden por «tener derechos»: privilegios legítimos de los trabajadores honestos, justa retribución del contribuyente (*contributor rights*) o aplicación rigurosa de las estipulaciones del texto constitucional.

[60](#) *Ibid.*, p. 250.

[61](#) Holston, 2008, p. 249.

[62](#) Delmas-Marty, 2006, p. 27. Véase también, sobre este tema, Kerchoue y Ost, 2018.

[63](#) Teubner, 1996.

[64](#) Herberg, 2008, p. 116.

[65](#) Véase *supra*, p. 67 y Colliot-Thélène, 2009 *a* y 2009 *b*.

[66](#) Todas estas citas de Weber están tomadas de la *Sociología del derecho*, Weber, 1986, pp. 326-328.

[67](#) Steffek, 2008. El artículo remite a una investigación llevada a cabo por Jens Steffek y Patricia Nanz, publicada en 2005: «Assessing the Democratic Quality of Deliberation in International Governance: Criteria and Research Strategies», en *Acta Política* 40, 3, pp. 368-383.

[68](#) A título indicativo, y sin ser exhaustivos, mencionemos, fuera de la ONU, creada en 1945: el FMI, creado en 1944; el Banco Mundial, creado en 1945, primero con el nombre de Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento; la OMC (Organización Mundial de Comercio), constituida como tal en 1995, pero que toma el relevo del GATT (Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio), que se remonta a 1947. Por el lado de las instituciones jurídicas o judiciales, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos data de 1959; el Tribunal Penal Internacional, creado en 1998, tiene existencia legal desde 2002. Todavía hay que añadir a estas diversas instituciones, por el lado jurídico, los diversos tribunales *ad hoc* constituidos bajo los auspicios del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas (TPI para la antigua Yugoslavia, en 1993; TPI para Ruanda en 1994, etc.) y, por el lado de la política o la economía, las reuniones interministeriales más o menos formalizadas del G8, ampliado ahora ocasionalmente a G20 o G13.

[69](#) Steffek, 2008, p. 181.

[70](#) *Ibid.*, p. 199.

[71](#) Steffek, 2008, p. 179. La referencia es a Zürn, 2004.

Conclusión

El sujeto de derecho es la figura del sujeto político moderno, y al término de la historia de los regímenes políticos occidentales de los dos últimos siglos, el ciudadano demócrata que se moviliza para defender sus derechos o conquistar otros es su fiel interpretación. Esa figura de la subjetividad política es el producto del Estado moderno, es decir, de la unicidad del poder del cual el individuo puede alcanzar la garantía de sus derechos. El ciudadano nunca dejó de estar sometido porque el poder nunca dejó de ser una instancia exterior a la cual él se dirige para reclamar, impugnar, etc. Ese sujeto se ha convertido en ciudadano debido a que los derechos que ellos reivindican son derechos iguales. Pero el presupuesto de esta relación es que la instancia de poder a la cual se dirige tiene la posibilidad de responder, vale decir que, hasta cierto punto, tiene el dominio de los parámetros esenciales que determinan las condiciones de la existencia social de los individuos. Para el individuo común y corriente, el interlocutor privilegiado del que puede esperar su reconocimiento y la garantía de sus derechos sigue siendo, ciertamente, el Estado nacional. Pero la ciudadanía democrática moderna parece fragilizada debido a que la condición que la posibilitó, la unicidad del poder que determina las condiciones de existencia del sujeto, resulta socavada por la limitación creciente de los márgenes de maniobra de las políticas nacionales. El discurso «realista» de los dirigentes políticos que invocan las coerciones de la economía mundial para justificar el desmantelamiento progresivo de las adquisiciones del Estado social es un discurso de impotencia que socava las condiciones de legitimidad del poder democrático. En el lado opuesto, los discursos «populistas», tanto de derecha como de izquierda, ciertamente son irrealistas, pero pertenecen a la lógica democrática moderna en la medida en que lo que exigen del Estado nacional es que haga la prueba de que tiene todavía el suficiente poder para ser el interlocutor privilegiado del ciudadano que reivindica derechos. El Estado nacional no ha desaparecido, y nada permite pensar que deba desaparecer a corto o mediano

plazo. Pero el poder no se declina ya en singular. Y porque la singularización del poder fue determinante para la estructuración del sujeto político moderno, su identidad hoy se ha vuelto problemática. ¿Ante quién debe dirigirse para hacer respetar derechos adquiridos o reconocer nuevos derechos cuando su interlocutor tradicional reconoce y ostenta su impotencia?

El desinterés de los ciudadanos respecto de los partidos políticos y el desarrollo de formas de compromisos militantes constituidos alrededor de intereses sub-, supra- o transnacionales dan testimonio del hecho de que el campo de la acción política de los ciudadanos no está ya determinado exclusivamente por la relación con el Estado nacional. ¿La democracia tiene algo que ganar o que perder en esta recomposición de los lugares de su expresión? Aquellos que, al reactivar lazos con ideales que, en diferentes formas, acompañaron desde sus inicios la historia del Estado nacional, sueñan con una ciudadanía cosmopolítica, y en esa nueva militancia encuentran material para ratificar sus pronósticos y sus esperanzas. No obstante, es dudoso que el esquema del cosmopolitismo sea apropiado para dar cuenta de lo que es, no una ampliación, sino una estructuración inédita de la topología de la acción política. Y ese esquema de análisis es además insuficiente para prevenir los repliegues sobre interpretaciones comunitarias de la identidad democrática. Medida con el ideal de una ciudadanía mundial, que presupone un equivalente mundial del Estado, la consecuencia nacional aparece ciertamente limitada, incluso regresiva. Pero si la ciudadanía mundial resulta ilusoria, es comprensible que el *demos* nacional encuentre a los ojos de algunos la significación y los encantos de la «totalidad ética».

Una de las principales ventajas de una interpretación de la democracia moderna a la luz de su historia, es decir, del proceso que hizo de los regímenes constitucionales edificadas a partir de finales del siglo XVIII lo que hoy llamamos «democracias liberales», es permitir una concepción flexible de la democracia, liberada de la utopía de un *demos* unitario. El hecho de que la ciudadanía haya sido pensada como ligada a la pertenencia nacional, como vimos, resulta de la estructura territorial del poder ante el cual el individuo debía negociar sus derechos. No obstante, lo que se subrayó es que, ya en las condiciones del monopolio estatal del reconocimiento y de la garantía de los derechos, su extensión, tanto en términos de grupos de población involucrados como de contenido de esos derechos, raramente tuvo lugar por

iniciativa de los poderes instituidos. Más exactamente, cuando esos poderes formalizaron nuevos derechos o concedieron la ampliación del círculo de los beneficiarios de derechos ya existentes inscribiéndolos en la ley, generalmente lo hicieron bajo la presión, efectiva o anticipada, de movimientos reivindicativos de las poblaciones sin poder. Son los sectores sociales desfavorecidos o las «minorías» de diversas naturalezas los que impusieron, por todos los medios, pacíficos o violentos, que constituyen los medios de expresión de los «sin parte», la institución de nuevos derechos, los cuales modificaban etapa por etapa la definición de la ciudadanía. Como lo observa Saskia Sassen,¹ el momento de la formalización de los derechos, es decir, de su positivización legislativa, es más fácil de identificar que las luchas a veces invisibles que lo precedieron y lo hicieron necesario. Sin minimizar la índole crucial del acto legislativo, es importante no olvidar que la impugnación de los que no tienen poder contribuyó de manera determinante a dar a la democracia moderna las características que son las suyas. Pero a la inversa, al deconstruir las interpretaciones de la democracia en términos de autogobierno o de autolegislación, descubrimos que la democratización, lejos de tender a la erradicación del poder, siempre lo presupuso en concepto de destinatario de las exigencias reivindicativas. Para hacer justicia a lo que fue la realidad histórica de la democracia moderna, por lo tanto, hay que cuidarse de oponer la institución y la impugnación de la institución, sino por el contrario dedicarse a comprender el juego que las suelda una a otra. Hay que reconocer que no hay derechos sin poderes, incluso si —pero son casos límite— puede haber formas de poderes que priven a los individuos de todo derecho.

En este sentido, la interpretación de la democracia contemporánea que aquí propongo no es una apología de la revuelta ni de la anarquía. Poner los derechos subjetivos en el corazón de nuestra comprensión de la democracia implica reconocer que el poder, entendido como dominación, en formas más o menos duras o flexibles, es un elemento constitutivo de lo que llamamos la política. En la terminología hoy en uso, se hablará con mejor disposición de gobernanza. Puede distinguirse entre una buena y una mala gobernanza, pero el criterio de distinción, en la medida en que es fijado por los gobernantes mismos o por los teóricos que adoptan el punto de vista de esos gobernantes, no puede ser más que el de la eficacia, es decir, de la capacidad para suscitar la adhesión de los gobernados a políticas que son elaboradas por otros. Una

buena gobernanza es la que previene las posibles resistencias de la materia humana sobre la cual se ejerce. En esta perspectiva, que necesariamente considera siempre al pueblo gobernado a partir de una posición dominante, la autonomía del sujeto es un obstáculo con el cual hay que transigir, adoptando la vía de la persuasión más que la de la coacción. Convencer a los sometidos de que se está obrando por su bien, con el objeto de que contribuyan a la realización de políticas que no pueden dar resultado sin su apoyo, pasivo (ausencia de resistencia) o activo, es el objetivo de una buena gobernanza. Incluso la democracia participativa, que hoy proponen desarrollar para compensar el formalismo —que se ha vuelto demasiado evidente— de la democracia representativa y resucitar un sentido cívico que parece desvanecerse, no es para los gobernantes más que un medio entre otros de asegurarse el consentimiento en el poder de los gobernados. Consentimiento en el poder, vale decir, en la tutela. Allí donde esa democracia participativa se transforma en resistencia, es denunciada como un atentado al Estado de derecho y a la legitimidad surgida de las urnas, en última instancia la única que cuenta para los partidarios del poder.

Por cierto, es posible llamar democrática a la buena gobernanza. No obstante, hay que ser consciente de que tiene poco que ver con el gobierno del pueblo y que, si bien vuelve aceptable la dominación para los dominados, en modo alguno tiende a la abolición de la dominación. La autonomía del sujeto es aquí bastante secundaria, reducida a un medio técnico de administrar sociedades de masas. El hecho de que la gobernanza sea buena o mala (es decir, impotente para conquistar la adhesión y obligada a recurrir a la violencia) sigue siendo una dominación ejercida por algunos hombres o grupos de hombres sobre otros. El punto merece ser subrayado no solo en oposición a la utopía de una administración de las cosas que reemplazaría el gobierno de los hombres, sino también contra la representación según la cual la organización de las sociedades se haría en cuanto a lo esencial de manera espontánea, sin que la intención humana tenga realmente algo que ver con eso. Ese mito liberal, generado por el espectáculo de la socialidad de mercado, teorizado en la forma más extrema por Friedrich Hayek,² se encuentra curiosamente en un autor como Rancière cuando afirma que el orden social es «sin intención que lo disponga».³ Es evidente que ningún actor o grupo de actores domina por sí solo los múltiples procesos cuya conjunción determina la distribución desigual de los poderes y las riquezas entre los hombres, tanto

en el nivel de las sociedades nacionales como a escala del mundo en su totalidad. Pero existen muchos lazos de poder donde los individuos toman decisiones, decisiones que tienen efectos directos, a menudo previsibles, en las condiciones de vida de las poblaciones sometidas. La crisis económica que vivimos actualmente no es del mismo orden que un cataclismo natural, tampoco es un accidente cuya posibilidad (lamentable) está inscrita en la lógica anónima de la socialidad de mercado, sino en verdad el resultado de políticas deliberadas, llamadas de desregulación, decididas a finales de los años ochenta por instancias de poder internacionales (FMI y Banco Mundial, para no mencionar sino las más conocidas) y puestas en marcha por aquellas con la cooperación de los Estados. Probablemente, ningún Estado individual haya tenido verdaderamente la elección de someterse o no a las directivas formuladas por esos poderes supranacionales.⁴ Pero las instancias internacionales, políticas o económicas (vemos aquí que la frontera es difícilmente discernible), están igualmente compuestas de hombres, su existencia y su poder depende generalmente de la voluntad o del consentimiento de los responsables políticos de los Estados nacionales, o por lo menos de los más importantes entre ellos. Los Estados nacionales, más exactamente los gobiernos de esos Estados, cooperaron en la «desnacionalización» de la regulación de la economía y no intentan amortiguar sus consecuencias sociales sino para frenar el desinterés de sus electores y prevenir movimientos de impugnación salvajes que perturben el buen funcionamiento de la economía desregulada. La socialidad de mercado es quizá un proceso sin sujeto, en la medida en que ella resulta del entrecruzamiento de la acción de una cantidad indefinida de actores, pero las formas específicas que reviste según las épocas son imputables a las elecciones de hombres y de grupos de hombres particulares.

El hecho de que la dominación esté presente en todas las formas de poder, incluso en aquellas que simulan no ser más que una simple gestión regulada sobre coerciones «objetivas», es lo que posibilita la democracia. Afirmación paradójica para quien permanece vinculado a la idea de gobierno del pueblo, pero que es fácilmente comprensible si se admite que la democracia no es más que un modo de acondicionamiento de la relación entre dominados y dominantes, cuyo núcleo reside en la reivindicación de derechos iguales. En efecto, hay que reconocer que si la socialidad fuera esencialmente determinada, como lo pretende la teoría económica liberal, por coerciones

sistémicas, a los individuos les costaría mucho trabajo encontrar a quién dirigirse para reivindicar derechos. Hannah Arendt observa con justa razón que en una burocracia plenamente desarrollada (ella entiende aquí por burocracia un poder anónimo, sin individuos ni clases al que pueda ser referido como su fuente), «cuando se exigen responsabilidades o reformas no hay nadie. Y con nadie no es posible contar, no es posible influirlo o persuadirlo, no es posible ejercer una presión sobre él».⁵ Por el contrario, lejos de llevar a perder la esperanza en el sentido de la acción política, la comprobación de que la democracia es impensable sin el poder permite identificar en el espacio social y político en mutación de nuestra época las formas, en parte aún incoativas, en las cuales la práctica democrática puede perpetuarse o renovarse. Los procesos de desnacionalización que acabamos de evocar tienen por consecuencia una pluralización de los poderes con los cuales los individuos se ven llevados a negociar el reconocimiento de sus derechos. Lo que permanece sin cambios es la correlación entre derechos y poderes. Sin instancias de poder capaces de sostener con su peso las pretensiones que elevan individuos o grupos de individuos, esas pretensiones jamás adquieren la consistencia de derechos. Lo que es nuevo, por lo menos desde el punto de vista de la lógica nacional-estatal que estructuró el funcionamiento de la política desde hace más de dos siglos, es la pluralidad de los poderes a los cuales se ven enfrentados individuos y grupos de individuos que reclaman derechos.

¿Hay que esperar de esa pluralidad un avance en la democracia? Nada parece apostar en este sentido. Algunos analistas, cuya atención se dirige ante todo a la promulgación de textos de alcance universal relativos a los derechos humanos así como a la creación de instancias jurídicas supranacionales que estatuyan en función de esos textos, creen ver emerger un orden normativo liberado de los límites del orden estatal, que no podría sino beneficiar a la democracia en la medida en que permitiría a los individuos hacer valer los derechos que consideran propios contra las autoridades, judiciales o políticas, de los Estados en los cuales viven. Solamente se condenan los límites, supuestamente provisionales, de ese derecho supranacional, y en particular el hecho de que la ejecución de los juicios pronunciados por los tribunales que lo representan sea una y otra vez sometida a la buena voluntad de los Estados. El ejemplo del Tribunal Europeo de Derechos Humanos es aquí invocado con frecuencia, y con justa razón. Pero la focalización exclusiva en ese tipo de

instancias permite pensar, erróneamente, que el orden jurídico-político mundial en gestación está destinado a reproducir, a mayor escala, la estructura piramidal del orden estatal, mientras que una simple ampliación de la distancia focal basta para convencer de la poca probabilidad de esta hipótesis. Considerar la existencia de esos textos y órganos jurídicos que dan a los derechos humanos un alcance supranacional como otros tantos indicios de un orden cosmopolítico en formación, o interpretar los límites de su eficacia en términos de retraso respecto del grado de desarrollo de la globalización económica,⁶ es seguir siendo tributario de la teleología histórica inspirada por la formación de los Estados nacionales. No es falso que esos textos y órganos supranacionales enriquecieron la panoplia de los instrumentos de que disponen los individuos para hacer valer sus derechos. En cambio, es erróneo ver en ello las expresiones de un «nuevo principio organizador del mundo» que tendería a reemplazar la lógica de los poderes de dominación, e ilusorio imaginarse que asistimos a la formación de una «comunidad transnacional». Los corifeos de la globalización, así como sus adversarios, suponen un desplazamiento del lugar decisivo de la política del nivel nacional al nivel mundial, que implicaría el debilitamiento progresivo de los Estados. Sin embargo, cuando los altermundialistas se manifiestan contra la OMC en Seattle en 1999 o contra una cumbre del G8 en Génova en 2001, una vez más se enfrentan con los Estados, es decir, con instituciones que deben su existencia a la voluntad de los Estados y que están pobladas por representantes de los Estados. A la inversa, cuando los obreros se oponen localmente al cierre de una empresa, con mucha frecuencia se ven confrontados con poderes transnacionales. La globalización no tiene mucho que ver con lo que esperaban las internacionales socialistas o comunistas (por lo menos en su inicio), para las cuales el «sistema capitalista» representaba un principio unitario de organización del mundo que ellas llamaban a subvertir, creyendo de ese modo que acabarían con toda dominación. Las luchas por los derechos no convergen ya en la utopía de esa transformación radical, ellas están fragmentadas, y esa fragmentación refleja la de los poderes y el entrelazamiento inextricable de sus niveles, locales, nacionales, regionales y mundiales.

Es la unidad centralizada del poder estatal, en su forma monárquica y luego democrática, la que liberó a los individuos de las lealtades comunitarias. La paradoja de esta forma de dominación es haber suscitado en las poblaciones

que sometía las disposiciones psíquicas que llevaban a su impugnación. Una lectura estrictamente economicista de la historia moderna tiende a identificar al individualismo con el repliegue de cada uno sobre sus intereses privados y alimenta desde las primeras décadas del siglo XIX los discursos, tanto de derecha como de izquierda, que deploran la fragmentación del sentido cívico. Esa lectura olvida que el individualismo también tiene un componente jurídico y político que se cristalizó en la noción de sujeto de derecho. El nuevo mundo al que dieron nacimiento las transformaciones económicas y políticas de los siglos XVII y XVIII no fue solamente el de los propietarios, industriales y comerciantes, sino también el de individuos que no experimentan ya la necesidad de apoyarse en la autoridad de una pertenencia, en una orden, una clase o una casta, para fundar los derechos a los que pretendían. La importancia que posee la referencia a los derechos humanos en la teoría y la práctica políticas contemporáneas indica que la figura del sujeto de derecho bien podría sobrevivir a las condiciones que lo produjeron. En la medida en que esa figura sirvió de punto de apoyo en las luchas de los dominados, ciertamente dejó de ser una noción estrictamente jurídica, y esto es tanto más cierto cuanto que los contornos del mismo derecho pierden la claridad que tenían cuando el derecho estaba sólidamente aparejado con el poder soberano del Estado. Lo que permanece vivo, sin embargo, en esa situación flexible donde las fronteras entre los campos de la política, de lo jurídico y de lo económico no son ya fácilmente determinables, es la noción del derecho de cada uno a tener derechos: el concepto formulado por Hannah Arendt, que pierde su carácter aporético a partir del momento en que se deja de subordinar los derechos a una pertenencia. Las desigualdades entre los seres humanos son hoy por lo menos tan importantes como lo fueron en las menos igualitarias de las sociedades de antaño; las desproporciones entre las «posibilidades» de que disponen los individuos según el lugar donde nacen, sus orígenes sociales, los bienes que heredan, etc., alcanzan lo inconmensurable.⁷ Pero, con algunas excepciones (que a menudo atañen a los derechos de las mujeres), ya no hay en la actualidad una creencia que permita legitimarlas. La pregnancia de la idea de la igualdad de los derechos se acredita en particular en el pudor obligado de los dominantes y de los privilegiados, que, a falta de poder basar sus ventajas en el orden cosmológico o teológico, no tienen más opción que decantarse entre recurrir al *stock* bastante trillado de las justificaciones «burguesas» (el

trabajo, el mérito, el talento), la hipocresía o el cinismo. Probablemente, Kant no estaba equivocado en pensar que hay ideas que, cuando son formuladas, inscriben en la historicidad de las sociedades humanas puntos de no retorno; no porque esas ideas determinarían de manera definitiva las formas de las sociedades venideras, sino porque, una vez aparecidas, están para siempre disponibles y se vuelven a actualizar en cada nueva circunstancia. El «derecho a tener derechos», en ese sentido, hizo historia. Entre todos los elementos que dan a nuestro mundo la forma compleja que es la suya, permanece el vector esencial de una democratización siempre posible, aunque nunca concluida ni protegida contra las regresiones.

Tomando como punto de partida y basamento fundamental la noción de derecho subjetivo, nuestra reflexión sobre la democracia moderna necesariamente debía presentarse también como una contribución a la historia de la subjetividad. El hecho de que la subjetividad tenga una historia es un lugar común de la filosofía contemporánea. Los filósofos, sin embargo, conceden poca atención a los aspectos jurídicos y políticos de esta historia, o bien los rechazan al margen de sus consideraciones. Es así como en un artículo de unas sesenta páginas, que supuestamente establece un estado de la cuestión de la subjetividad a finales del siglo XX, artículo que pone énfasis en Kant, el sujeto de derecho y el ciudadano solo son mencionados en un breve paréntesis.⁸ Si la metafísica de la subjetividad pasó a la historia, como diversas escuelas de la filosofía contemporánea se ocupan de repetirlo, ¿hay que creer que el sujeto de derecho, que no habría sido más que una expresión regional de ella, también está consagrado a una próxima desaparición? O bien, ¿puede sugerirse, a la inversa, que la noción jurídica de persona (no su representación antigua, romana, sino aquello en lo que se convirtió cuando las revoluciones modernas pusieron fin a las lógicas estatutarias) fue uno de los elementos que contribuyeron a forjar el concepto moderno de sujeto? Dejaremos en suspenso esta cuestión tal vez indeterminable del orden de las causalidades. Simplemente, hay que lamentar que los metafísicos sean los únicos en interrogarse acerca del porvenir del sujeto, mientras que las grandes filosofías contemporáneas parecen haber olvidado la intuición central de la filosofía política de los tiempos modernos, a saber, la manera en que los individuos se comprenden a sí mismos, digamos, para avanzar rápido, el sujeto mantiene una relación íntima con su relación con el poder, y ella se modifica por consiguiente en función de las formas de esa relación. La «vida psíquica del

poder» no se reduce a la interiorización de la ley ni al consentimiento a la obediencia, incluso a la servidumbre voluntaria, aunque, sin ninguna duda, la construcción del sujeto pasa por un momento necesario de heteronomía. La autonomía del sujeto, sin embargo, no es la fantasía de un racionalismo que ignora la realidad de las condiciones sociales de las estructuras psíquicas, sino la teorización de un hecho histórico cuya dimensión institucional (la monopolización por el Estado de la garantía del derecho) se reforzaba con una dimensión psíquica (la individualización del sujeto de derecho). Las transformaciones actuales de las instituciones son en gran medida comentadas en la literatura de las ciencias políticas, jurídicas y de la sociología contemporáneas. La filosofía política, en cambio, tarda en tomar debida nota de esto, fragmentada como está en la actualidad entre aquellos que se esfuerzan por redefinir el basamento normativo de un orden justo del que se empeñan en decir que a los Estados les corresponde realizar (o, en rigor, a poderes supraestatales que, en lo esencial, conservarían su forma), y otros que piensan que pueden restituir el sentido al término democracia volviendo la espalda a las instituciones, incluso a la institucionalización en general.² Al hacer de las reivindicaciones de los derechos el vector de la democratización, al invitar a dudar en general de la buena voluntad de los partidarios del poder, la posición defendida en este libro puede parecer más cerca de los segundos que de los primeros. No obstante, se opone igualmente a esta denegación de la realidad de la política que abarca todas las proposiciones que se hicieron para dar a los términos política o democracia acepciones que los preserven de todo compromiso con la dominación. So pena de restaurar un sentido contra los usos lingüísticos comunes y corrientes, esa arbitrariedad semántica permite evitar lo real. No hay ninguna necesidad de invocar la autoridad de los antiguos o de cualquier otra argucia filosófica para convencerse de que la política no se reduce a la acción de los profesionales de la política. La historia, lo vimos en el caso de los dos últimos siglos, lo prueba suficientemente. Sin embargo, no debe desconocerse que el campo de la política está no solo estructurado, sino esencialmente constituido por relaciones de poder, relaciones disimétricas donde la dominación siempre está presente. Seguramente pueden pensarse otras relaciones entre los hombres y tal vez reconocer que «los valores últimos y más sublimes» de la vida humana «han desaparecido de la vida pública y se han retirado, o bien al reino ultraterreno de la vida mística, o bien a la fraternidad de las relaciones

inmediatas de los individuos entre sí». ¹⁰ Pero esas relaciones no son precisamente la política, y los aspectos de la subjetividad que ellas producen y mantienen no son la de la subjetividad política. La democracia misma, en la medida en que conserva una significación política, no puede sino permanecer acoplada al campo de actividad específico constituido por las relaciones del sujeto con poderes que tienden a someterlo. Todas las tentativas que se hicieron para arrancar a ese campo los conceptos de política y de democracia corren el riesgo de hacer olvidar que, a pesar de lo que se quiera, los destinos de las sociedades contemporáneas y de sus poblaciones siguen y seguirán siendo determinadas por esos poderes en los cuales es peligroso confiar, pero de quienes también depende (para parte de ellos, por lo menos) la existencia misma del sujeto político como sujeto de derechos: poderes con los cuales, por consiguiente, debe transigir cualquiera que desee participar en la política en otra calidad que la de objeto. Transigir, vale decir, en primer lugar no negar imaginariamente la pregnancia de su acción sobre la vida de cada uno, sobre la estructura de esas subjetividades que somos, sobre las modalidades de las acciones por las cuales, llegado el caso, nos oponemos a esos poderes. Transigir, vale decir también ocuparse de identificar y de reconocer esos poderes en su diversidad (los más visibles no son necesariamente los más determinantes), y distinguir entre ellos a aquellos con los cuales no hay más relación posible que la confrontación y aquellos que, por el contrario, debido a sus condiciones de existencia (la elección) o a sus objetivos ostentados (algunas instancias jurídicas supranacionales), pueden suministrar a los individuos, de buen o mal grado, la garantía sin la cual los derechos de esos individuos no tienen realidad. No es abandonando el campo de las relaciones de poder como el sujeto democrático puede tener la esperanza de prolongar la tarea realizada desde hace dos siglos, sino, por el contrario, interviniendo en ese campo con medios apropiados a sus nuevas estructuras para hacer valer en ellas la exigencia de igualdad de donde ese sujeto extrae su sustancia.

¹ Véase Sassen, 2006, pp. 292-293.

² Véase su oposición bien conocida (Hayek, 1995, t. I, pp. 42 ss.) entre el orden como *taxi*, que es una disposición deliberada, y como *cosmos*, estructura ordenada producida por la acción de numerosos hombres sin haber sido decidida por un designio humano.

³ Rancière, 1998, p. 160 [trad. cast. cit.: 2011, p. 110].

⁴ Y, hay que añadir, no todos los Estados están en pie de igualdad por lo que respecta a la influencia que pueden ejercer sobre esos poderes supranacionales.

⁵ Arendt, 1970, p. 80 [para la trad. cast., véase: 2006, p. 110].

⁶ Véase Soysal, 1994, y Brunkhorst, 1999, para el primer caso; Delmas-Marty, 2006, para el segundo.

⁷ Para hacerse una idea de estas desproporciones basta con consultar los cuadros de la esperanza de vida según los países y los continentes (aproximadamente ochenta años en los países occidentales, alrededor de cincuenta años, y a menudo inferior a cuarenta años, en la mayoría de los países de África) o recordar que más de mil millones de seres humanos no tienen acceso a ese recurso elemental que es el agua potable.

⁸ Se trata del artículo, por lo demás totalmente notable, de Jocelyn Benoist (1995), «La subjectivité», aparecido en uno de los tres volúmenes de las *Notions de philosophie*, un conjunto que reúne contribuciones redactadas por la flor y nata de la filosofía académica francesa. Benoist, que parte de la comprobación de que hay una historia de la subjetividad que es importante conocer en sus grandes líneas si se quiere «dar al concepto toda su profundidad problemática» (p. 504), no evoca el sujeto jurídico y político más que con estas pocas palabras: «[...] no olvidemos el sujeto de derecho, y esa figura moderna de la subjetividad política: el ciudadano» (p. 530).

⁹ Véase Colliot-Thélène, 2009 c.

¹⁰ Weber, 1979, p. 229.

Epílogo a la edición española

Democracia sin *demos*

Diez años después

Diez años transcurrieron desde la época en que fue concebido este libro.¹ Probablemente poco para una obra que interroga la noción de democracia a partir de clásicos como Rousseau o Kant, pero, sin embargo, mucho respecto de la abundancia de trabajos que fueron producidos desde entonces a propósito de la democracia y otros temas abordados en este libro: los derechos subjetivos, las relaciones entre derecho y política, la globalización, el cosmopolitismo, la ciudadanía, la solidaridad, la comunidad. Entretanto, algunos autores contemporáneos cuyas tesis discuto modificaron o matizaron sus posiciones, y otros, a quienes no mencionaba, aportaron contribuciones originales a uno u otro de estos temas, cosa que convendría tener en cuenta en una versión actualizada de este libro. Sin embargo, tal actualización habría sobrecargado en exceso una argumentación que, al releerla, me parece en un estado ya suficientemente complejo. Lo que conozco de los trabajos recientes consagrados a los diferentes temas que acabo de enumerar, por otra parte, no me llevó hasta ahora a corregir el fondo de mi tesis, sino solamente a aclararla para evitar los contrasentidos a los que pudo dar lugar.

Democracia sin «demos»: ¿en qué sentido?

Esta tesis es resumida brutalmente en el título de la obra, que puede prestarse a una interpretación equívoca, como muchos me lo hicieron notar. Porque si la expresión «democracia sin *demos*» (o «democracia sin pueblo») se encuentra con bastante frecuencia en la actualidad, tanto en la literatura teórica como en el lenguaje periodístico, generalmente es para deplorar las disfunciones de los regímenes democráticos contemporáneos y, en consecuencia, para llamar a restituir la voz al «pueblo», una voz sofocada por la burocratización de las

políticas públicas y el desarrollo de la «expertocracia», a escala nacional y supranacional (sobre todo la de la Unión Europea). Ahora bien, el sentido de mi título es rigurosamente inverso. Por cierto, no hago la apología de la racionalidad burocrática o del gobierno de los expertos, pero sí sostengo que, para comprender tanto lo que son las democracias modernas como lo que hoy las amenaza, hay que comenzar por hacer a un lado la etimología así como las referencias convencionales a los textos canónicos de la filosofía política de la Antigüedad: hay que renunciar a ligar el concepto moderno de democracia con la identificación de un *demos*. En efecto, hablar de «poder del pueblo» a propósito de las democracias modernas, nacidas de las revoluciones políticas de finales del siglo XVIII, corre el riesgo de confundir. A diferencia del pueblo de las democracias antiguas, que designaba capas sociales relativamente distintas (los *polloi*), el de la democracia moderna es notoriamente indeterminado: las variaciones sobre sus diferentes identificaciones posibles (los ciudadanos en general, o bien la masa, las capas «negativamente privilegiadas», según la fórmula de Max Weber, los «sin parte» de Rancière, etc.) suministran la materia de múltiples artículos y obras sin que esta indeterminación sea jamás suprimida. El pueblo de las democracias modernas, según el bello título de un libro de Pierre Rosanvallon,² es «inalcanzable». La única significación precisa que se puede dar a ese término es la de un principio de legitimación del poder designado por la expresión «soberanía del pueblo». En la época de las revoluciones y en los siglos que siguieron, esa expresión tomaba su sentido de su oposición a otros principios de legitimación del poder, por la voluntad divina, la tradición o, más concretamente, la soberanía del monarca. Nuestros contemporáneos perdieron el recuerdo de esas formas alternativas de justificación del poder. En las constituciones de los Estados modernos, la soberanía del pueblo no es ya más que una abstracción que designa la fuente normativa ficticia del «derecho», es decir, del poder de obligar de las leyes y las instituciones. En el marco del Estado nacional, que hoy es la forma dominante de la organización política, ciertamente se entiende que el «pueblo» está constituido por los ciudadanos de ese Estado, a los que diversas disposiciones institucionales permiten participar en la vida política. Pero tanto las condiciones de acceso a la ciudadanía, más o menos abiertas o cerradas, como las formas y la efectividad de la participación de los ciudadanos en la formación de la «voluntad política» son susceptibles de variaciones. La lógica inclusiva del

Estado tiene por corolario exclusiones (los extranjeros), ya que los procedimientos institucionales que regulan la participación de los ciudadanos en la vida política necesariamente fijan límites a esa participación. De ahí viene la posibilidad de volver a discutir indefinidamente los contornos y la identificación del *demos*.

Sin embargo, mi tesis no se limita a la comprobación de la indeterminación del «pueblo» de las democracias. Si a muchos le pareció iconoclasta es porque voy más lejos, invitando lisa y llanamente a abandonar la identificación convencional entre democracia y soberanía del pueblo. No porque haya querido definir de otra manera la esencia de la democracia. Mi propósito no era fijar normativamente el sentido en el cual hay que comprender el término (así como tampoco propongo definiciones imperativas de «la» política —o de «lo» político—). En la medida en que el término «democracia» se impuso, desde finales del siglo XIX aproximadamente, como el nombre del régimen apropiado en general, su significación inevitablemente es polivalente, y a mi juicio carece de interés tener la pretensión de reducir esa plurivalencia por una decisión dogmática. El punto de partida de este libro era una reflexión sobre los «derechos subjetivos», y fue esa reflexión la que me condujo, de manera indirecta, a interrogarme acerca de una de las dimensiones (no la única, pero una dimensión en mi opinión esencial) de las democracias modernas. Tratándose de los «derechos subjetivos», lo que me interesaba no era la forma jurídica que lleva hoy ese nombre, la cual no es más que una técnica cómoda de asignación de derechos a través de administraciones públicas. Mi pregunta recaía en las razones por las cuales la distinción entre derecho objetivo y derechos subjetivos apareció alrededor de mediados del siglo XIX, mientras que es ignorada en los sistemas jurídicos de épocas anteriores. Por supuesto, es posible encontrar, retrospectivamente, anticipaciones de esta distinción, pero la innovación terminológica tiene su importancia. Ella señala la emergencia de una representación históricamente sin precedentes, la que hace del individuo humano en cuanto tal, y no en concepto de su pertenencia a un colectivo determinado, un sujeto de derecho. Las críticas virulentas que se alzaron contra esta representación, desde la denuncia irónica de los «derechos del hombre» por Edmund Burke hasta la estigmatización del «sujeto de derecho» por Michel Villey, son el mejor testimonio de la novedad revolucionaria de esta representación.³ Inspirándome en los análisis de Max

Weber sobre los derechos subjetivos, que dan cuenta de las tesis de ciertos juristas alemanes de su época, sostuve que esa representación es el resultado de la monopolización de la promulgación y de la garantía de los derechos por el Estado moderno. No volveré aquí sobre el detalle de mi argumentación, que es objeto del primer capítulo de este libro.

El punto importante reside en los efectos posrevolucionarios del principio de la igualdad de los derechos. La afirmación según la cual «Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos», según la célebre fórmula con la cual se abre la Declaración francesa de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789 simplemente significaba la abolición de las diferencias jurídicas estatutarias. Pero esa fórmula encubría una potencialidad performativa que los redactores de la Declaración no podían anticipar y que resultó ser un recurso simbólico fundamental para las luchas contra todas las formas de desigualdades, antiguas y nuevas, en las sociedades surgidas de las revoluciones políticas de finales del siglo XVIII. Como lo evoco en mi segundo capítulo, solo tardíamente, a finales del siglo XIX, se volvió usual llamar democracias a los regímenes políticos de esas sociedades, incluso a esas sociedades mismas. Las declaraciones de los derechos y las constituciones de la época revolucionaria afirmaban a la vez el principio de la soberanía del pueblo y el de la igualdad de los derechos. Si consideramos la historia del siglo XIX, queda de manifiesto que el segundo principio fue el motor de la «democratización de las democracias», imponiendo en primer lugar la generalización de los derechos civiles y políticos, luego la institución de derechos nuevos (los derechos sociales, en primer lugar),⁴ bajo la presión de las luchas sociales o para prevenir las rebeliones o las revoluciones.

¿Un individualismo liberal?

Esta interpretación de la democracia va en sentido contrario a sus interpretaciones comunitarias,⁵ cualesquiera que sean: al republicanismo republicano, que celebra la «comunidad de los ciudadanos», como a diferentes variantes de radicalismo democrático que intentan salvar algo del ideal comunista tras el fracaso de los regímenes que lo reivindicaban. Desde la introducción de este libro, no oculto mi desconfianza respecto de los usos políticos de la noción de comunidad. Esa desconfianza, así como la

importancia que concedo al «lenguaje de los derechos», poco favorecido hoy entre los teóricos del pensamiento crítico, ha dado pie a que algunos lectores me consideren como una individualista liberal. Algunas reseñas de este libro llegaron incluso a acusarme de querer limitar los combates por la democracia al espacio judicial. A fin de cuentas, yo invitaría a sustituir las luchas sociales y políticas por quejas ante la justicia, ante tribunales nacionales o supranacionales. Acepto que mi crítica de la identificación entre democracia y soberanía del pueblo me induce a interpretar de manera deflacionista la participación del «pueblo» en las decisiones políticas, no porque me oponga (por cualquier razón que fuese) a eso, sino sobre la base de una interpretación realista del funcionamiento de las democracias modernas en el curso de los dos últimos siglos. En realidad, la traducción de «soberanía del pueblo» pasa por mediaciones institucionales que organizan las relaciones entre gobernantes y gobernados, sin que desaparezca la distinción entre unos y otros. En las condiciones de las sociedades contemporáneas, a escala de los Estados nación y *a fortiori* a la de espacios de socialización transnacionales, la democracia directa es imposible. La participación de *todos* en la política exige una configuración que no puede concebirse sin procedimientos de representación. Esta comprobación no prejuzga acerca de las modificaciones de esa representación, que pueden ser diversas, más o menos directas o indirectas. La oposición que corrientemente se hace hoy entre democracia representativa y democracia participativa requiere ser precisada. Porque son dos cosas diferentes criticar las insuficiencias de los regímenes tradicionalmente calificados de representativos, por un lado, y, por el otro, rechazar en principio toda representación. La segunda posición equivale a rechazar la institución en general, una actitud que condena a la impotencia (como lo muestran, en Francia, el ejemplo de la «Noche en pie» en 2016 o, últimamente, el de los «chalecos amarillos»). Salvo que se reduzca a la impugnación, la actividad política debe aceptar la necesidad de la institucionalización. Ahora bien, toda institucionalización limita la participación del pueblo real en los procesos de decisión colectiva y la canaliza en formas que siempre se prestan a posibles —y muy probables— reconstituciones de la oposición entre dirigentes y dirigidos.⁶

Esta observación, dicho sea de paso, me permite descartar otra interpretación errónea de mi posición, que consiste en asimilarla a lo que se llama la «democracia de impugnación». Es cierto que mis tesis tienen cierta

proximidad con las del radicalismo democrático, incluso con ciertos teóricos anarquistas, en la medida en que sostengo que la protesta contra las decisiones de poderes regularmente constituidos sobre la base de los principios del Estado de derecho (libertades públicas, elecciones con sufragio universal, división de poderes, etc.), hasta en ciertas circunstancias la impugnación de la legitimidad de sus poderes o de sus decisiones, incluso por medios «ilegales» (huelgas o manifestaciones «salvajes», desobediencia civil), son parte integrante de la vida democrática. Sin embargo, no comparto la indiferencia, que en ocasiones llega hasta la hostilidad, de ciertos teóricos radicales para con las instituciones. En la medida en que se quiera dar un alcance político a la noción de democracia, hay que aceptar inscribir los combates por la igualdad y la emancipación en el campo de la política real, el que está estructurado por relaciones de poder y de dominación que hay que tener en cuenta, más que fantasear con su abolición.

La importancia que concedo al derecho radica en esa concepción realista de la política. Poner al sujeto de derecho en el corazón de nuestra interpretación de la democracia moderna no implica, sin embargo, abandonar el campo de las luchas políticas y sociales para limitarse únicamente a los combates judiciales. Más que a una limitación de los lugares de ejercicio de la democracia, por el contrario, invito a una ampliación: a una superación de las fronteras nacionales y a una multiplicación del ruedo de las luchas democráticas. Esas luchas deben ser llevadas a cabo en todos los espacios posibles, en el de la política, entendida en un sentido estricto (la competencia entre los partidos políticos), en el de los medios, antiguos y nuevos, en los lugares de trabajo, en la calle, etc., y con todos los medios propios de esos diferentes espacios. Esas luchas deben aprovechar las innovaciones tecnológicas y organizativas, redes de comunicación electrónicas y organizaciones no gubernamentales, por ejemplo, que permitan la transnacionalización de las luchas por la igualdad. Y también, por supuesto, deben implicar el terreno del derecho. Las reticencias de los teóricos de la democracia radical respecto del derecho mantienen una desconfianza que se remonta al siglo XIX, cuando los movimientos socialistas —y en primer lugar Marx— consideraban que el derecho era en lo esencial un instrumento de poder de la burguesía. Pero desde finales del siglo XIX, y a lo largo de todo el siglo siguiente, los combates por la igualdad se llevaron a cabo también —aunque no exclusivamente— en los terrenos legislativo y judicial. La

desnacionalización tendencial del derecho, que resulta de la multiplicación y del entrelazamiento de textos normativos de diferentes procedencias (nacionales, regionales, mundiales) y de instancias judiciales igualmente diversas, incrementó las posibilidades de la acción jurídica, posibilidades que los poderes opresores (de grandes empresas multinacionales, sobre todo), por supuesto, no dejan de explotar, pero que también pueden ser vueltas contra esos mismos poderes. En oposición a cierta *doxa* liberal que concibe el derecho idealmente como un medio de neutralizar los conflictos y de ese modo garantizar la preservación de un orden social fundamentalmente no cuestionable, por el contrario, invito a considerar la pluralidad de los usos empíricos del derecho.⁷ Desde ese punto de vista, el espacio jurídico y judicial aparece tan conflictivo como los otros espacios donde se enfrentan los diferentes actores, individuales o colectivos, de la vida social. Y no veo la razón por la cual las luchas democráticas deberían desdeñar ese terreno de acción.

Individualismo jurídico y utilitarismo económico

Hoy se comprueba un resurgimiento de la crítica de los derechos subjetivos. Está diferentemente motivada y es más o menos severa según los autores. Algunos consideran que la función esencial de los derechos subjetivos es permitir, para el individuo, la constitución de una esfera privada, protegida de las injerencias de los poderes políticos, y que están justificados por esa razón. Una excesiva valorización de esos derechos les parece, sin embargo, comprometer la posibilidad de las solidaridades colectivas. Otros, inspirándose en particular en el comentario que hacía Marx de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano en *Sobre la cuestión judía*, estigmatizan la despolitización producida por la «forma» de los derechos subjetivos. Y otros, por último, no ven en esos derechos otra cosa que la expresión de un individualismo hedonista que ignora o niega el papel de las instituciones en la formación de las subjetividades.⁸ Pese a la diferencia de los ángulos de ataque, estas críticas coinciden en la identificación que estas operan entre el individualismo jurídico y el utilitarismo económico. La tesis central del utilitarismo económico, que a menudo pretende el estatus de teoría general de lo social, es que el mejor orden social es el que resulta espontáneamente

de la persecución por parte de cada uno de sus intereses individuales. Muy pronto se le reprochó a esta tesis (sobre todo Durkheim)⁹ el hecho de dar una representación atomista de la sociedad y de no atribuir al individuo socializado más que motivaciones exclusivamente egoístas. Son precisamente estos términos (atomismo, egoísmo) los que se encuentran bajo la pluma de aquellos que, en la actualidad, ponen en tela de juicio los derechos subjetivos. Estos términos traicionan la confusión subyacente a su crítica. El término «individualismo» abarca muchas cosas heterogéneas y, por lo tanto, es indispensable aclarar la acepción en la cual se lo entiende cada vez que se lo usa. Los derechos subjetivos de finales del siglo XIX son los brotes de los derechos naturales de finales del siglo precedente, son «individualistas» en el sentido en que ya lo eran, es decir que descansan en la idea de que todo ser humano está habilitado, como tal, y por consiguiente en nombre de la igualdad, a reivindicar derechos. Ahora bien, esto es algo muy distinto que afirmar que el lazo social no podría ni debería constituirse, de manera esencial o exclusiva, sino por composición de los intereses privados. La reivindicación de igualdad, que está en el corazón de la interpretación moderna de los derechos como derechos subjetivos (y del portador de derechos como sujeto, y no, para invertir una fórmula de Michel Villey,¹⁰ como adjudicatario), no constituye el lazo social, sino que lo modeliza. Esta reivindicación se expresa siempre en el marco de una sociedad ya constituida, con fronteras geográficas, particularidades culturales (lingüísticas, religiosas, entre otras), una estratificación social igualmente determinada, instituciones de diferentes naturalezas y de diferentes escalas, etc. Y ella transforma todo eso, o puede hacerlo, cuando individuos o grupos de individuos se movilizan para formular exigencias en nombre de la igualdad de los derechos, ya se trate de la exigencia del respeto y de la extensión de derechos ya reconocidos a algunos o de la creación de derechos nuevos. La historia de los derechos civiles, políticos y sociales a lo largo de los siglos XIX y XX, sobre los cuales insisto particularmente en este libro, pero también la historia más reciente de las luchas antidiscriminatorias de «minorías» de todo tipo, ilustran suficientemente las virtudes emancipadoras del individualismo jurídico de los derechos subjetivos.

La desconfianza generalizada de la izquierda crítica actual respecto del individualismo liberal tiene razones evidentes. Es una reacción al gran movimiento de privatizaciones y desregulaciones puesto en marcha a partir

de los años ochenta del siglo pasado, cuyos efectos corrosivos sobre los mecanismos de solidaridad colectiva laboriosamente establecidos a lo largo de todo el siglo XX hoy son manifiestos. La izquierda parece haber olvidado sus prevenciones de otrora respecto del Estado de bienestar, cuyas protecciones iban a la par con una determinación normalizadora de las conductas de vida. Hoy la prioridad se dirige a la defensa del Estado de bienestar contra el neoliberalismo. El uso que los políticos neoliberales hacen de los derechos subjetivos, distribuidos a diestra y siniestra en respuesta a todo tipo de demandas «sociales»,¹¹ supuestamente agota su sentido. Los panegiristas del neoliberalismo acapararon la figura del individuo autónomo y responsable de sí mismo, a la que convierten en una máquina de guerra ideológica contra el «asistencialismo». Podrían ganar esta guerra si el pensamiento crítico renunciara a defender otra concepción de la autonomía individual, aquella que se ha formulado en los conceptos de «sujeto de derecho» y de «derechos subjetivos» en sus acepciones originarias. Es sintomático que teóricos de izquierda lleguen hoy a dudar de la significación política de los «derechos del hombre».¹² Es cierto que esta noción sirvió un tiempo (en los años 1980-1990) para llenar el vacío dejado por el derrumbe definitivo de las utopías revolucionarias y que su uso a menudo trajo aparejado entonces un abandono de las cuestiones que hoy se califican de «sociales» (por oposición a las cuestiones «sociales»), aquellas relativas a la distribución de las riquezas y los poderes.¹³ Sin embargo, este uso coyuntural de los derechos humanos no debe hacer olvidar que el corazón de las declaraciones de los derechos del hombre residía en la afirmación de una igualdad de los derechos de todos, la que puede ser actualizada y relanzada, hoy como ayer, contra todas las disimetrías de poder que posibilitan la dominación de unos sobre otros. Las desigualdades económicas más escandalosas, aquellas que existen entre los poseedores de capitales y aquellos que solo tienen su trabajo para vivir, constituyen una parte considerable de estas disimetrías. La plutocracia corrompe la democracia, precisamente cuando los procedimientos formales de selección de los dirigentes políticos y las libertades públicas aparentemente no son cuestionadas. Los gobiernos de los países que se siguen considerando sin reservas como democráticos, entre los cuales figuran la mayoría de los países europeos y los Estados Unidos, hoy están más preocupados por frenar la actividad política de sus administrados mediante el refuerzo de legislaciones y medidas de seguridad que por favorecer la intensificación de

la participación de los ciudadanos en la vida política.

★ ★ ★

Finalmente, no tendría nada que objetar contra la valorización de la solidaridad, de la comunidad o de lo común, si con tanta frecuencia no fuera a la par con una denuncia indiferenciada del «individualismo». Esta denuncia, en efecto, corre el riesgo de cegarnos ante las amenazas que hacen pesar sobre las libertades los poderes paternalistas, en sus variantes tanto tecnocráticas como autoritarias. Estos poderes tampoco dejan de invocar la solidaridad (intergeneracional, por ejemplo), las obligaciones ligadas al «vivir juntos» o los intereses de la comunidad (nacional) para justificar prácticas que menoscaban los principios más fundamentales de las democracias modernas. Tanto la dureza creciente del tratamiento político-administrativo de los migrantes como la severidad de la restricción y el control de los desocupados dan testimonio del desprecio de los turiferarios neoliberales de la «autonomía individual» por la igualdad de los derechos de los individuos. Y estas no son más que las manifestaciones más evidentes de una erosión de la conciencia jurídica de los dirigentes de las viejas sociedades democráticas (que también afecta, por contaminación, la cultura jurídica de toda la población). Se comprueba un desplazamiento significativo en la retórica política de los gobiernos contemporáneos que tiende a privilegiar el lenguaje de los deberes sobre el de los derechos, o a identificar los derechos (en particular los derechos sociales) con simples protecciones concedidas por un poder que se reserva la posibilidad de determinar su contenido y de modificarlos a su conveniencia, es decir, generalmente reducirlos. Immanuel Kant, sin discusión el mayor teórico de los derechos subjetivos, advertía contra los gobiernos que pretenden hacer feliz a los pueblos.¹⁴ A su juicio, esa pretensión era la marca del despotismo, que él definía como una constitución (hoy diríamos una forma de gobernanza) que deroga las libertades de sus administrados, negándoles por eso mismo su cualidad de sujetos de derechos. Sin duda todavía no llegamos a eso, pero quienes hoy enjuician el proceso del «lenguaje de los derechos» deberían meditar esa advertencia. El crecimiento de las desigualdades socioeconómicas y la destrucción de las disposiciones que habían permitido contener esas desigualdades durante la segunda mitad

del siglo XX no son más que un aspecto, quizá el más visible, de las transformaciones que afectan a las viejas democracias occidentales. Igualmente peligroso es el olvido de la significación originaria del individualismo jurídico, que «autorizaba»¹⁵ a todo ser humano a reivindicar derechos en nombre de la igualdad. Por sí solo, este principio no basta para fundar un orden social, y tampoco es un principio de inclusión en una comunidad determinada. Pero, en cambio, tiene la enorme ventaja de permitir impugnar todas las formas de exclusión, aquellas que resultan de la economía capitalista desregularizada, de las consecuencias de esa economía en los equilibrios ecológicos mundiales, tanto como de los repliegues comunitarios, nacionalistas u otros. La oposición convencional entre el cosmopolitismo liberal y los nacionalismos protectores disimula el desafío principal al que hoy está confrontada la democracia, que precisamente reside en los fenómenos masivos de exclusión (o, según el término escogido por Saskia Sassen,¹⁶ de «expulsiones») que, cualesquiera que fuesen sus causas inmediatas (económicas o políticas), privan a seres humanos de la cualidad de «derechohabientes».¹⁷ En un libro reciente, Gunther Teubner observa incidentalmente que la diferencia inclusión/exclusión podría convertirse en el metacódigo del siglo XXI, un código «que mediatice el resto de los otros códigos, pero que al mismo tiempo socave la diferenciación funcional misma y domine todos los otros problemas sociales con la fuerza explosiva de la exclusión de grupos enteros de la población».¹⁸ No hay necesidad de ser un adepto de la teoría de los sistemas para compartir esta inquietud. Y esa es la razón por la cual invito a los defensores de la democracia, y muy particularmente a aquellos que militan por su radicalización, a no desertar del terreno del derecho.

¹ El libro apareció en 2011, simultáneamente en francés y en alemán, aunque gran parte de su elaboración fue realizada durante una estancia de seis meses en el Hamburger Institut für Sozialforschung, en 2008. Esa brecha temporal, entre la publicación y su confección, se explica por la poca disponibilidad que se le otorga a los investigadores y el tiempo que se necesitó para la traducción al alemán.

² Rosanvallon, 1998.

³ Sobre estas críticas puede leerse hoy la obra muy completa de Lacroix y Pranchère, 2016.

⁴ Habría que añadir hoy los derechos ambientales, que también dependen de una lógica

de la igualdad.

[5](#) No me centro aquí en lo que habitualmente se llama el comunitarismo, es decir, la promoción de identidades infra- o transnacionales que supuestamente mantienen su consistencia de determinaciones prepolíticas (como la lengua, la religión, las tradiciones culturales, cualesquiera que fuesen), sino a la tesis según la cual la referencia a una comunidad, ya existente o por construir, es esencial a la democracia.

[6](#) Esa constatación era ya la de Rousseau, que consagraba uno de los capítulos del tercer libro de *El contrato social* (III, 10) a la tendencia de los gobiernos a degenerar, la que a su juicio dependía de un «vicio inherente e inevitable que, desde el nacimiento del cuerpo político, tiende sin descanso a destruirlo» (1975, p. 113).

[7](#) En una bella obra titulada *À quoi sert le droit?* (2016), François Ost distingue entre las funciones, las finalidades y los usos del derecho. Mi perspectiva es la de los usos, frente a la cual, como lo observa Ost, el derecho aparece como «reversible».

[8](#) Resumo aquí, de manera extremadamente esquemática, las posiciones defendidas sobre todo por Axel Honneth (2014), para la primera; Christoph Menke (2015), para la segunda; y Alain Supiot (2011; 2012), para la tercera.

[9](#) Durkheim, 2001.

[10](#) Villey, 1983, p. 153.

[11](#) Este uso inflacionista de los derechos subjetivos por las autoridades políticas es denunciado en particular por Alain Supiot (véase *supra*, nota 8).

[12](#) Hay excepciones. Justine Lacroix y Jean-Yves Pranchère (2016) defienden una concepción política de los derechos humanos, del mismo modo que Ayten Gündogdu (2015).

[13](#) Véase sobre este punto los análisis (por lo demás matizados) de Samuel Moyn (2015, y, más recientemente, 2018).

[14](#) Sobre todo en un pasaje de la segunda parte del opúsculo sobre *Teoría y práctica*.

[15](#) Hay que entender el término en la acepción originaria (debilitada en el uso francés contemporáneo) que correspondía al *empowerment* inglés: conferir (y no conceder) un poder.

[16](#) Sassen, 2015.

[17](#) En el inicio de su libro sobre *La razón humanitaria* (2010), que reúne estudios etnológicos consagrados a diferentes formas de precariedad, Didier Fassin observa que los precarios, obligados a solicitar la ayuda de servicios públicos u organizaciones privadas, «bien saben que de ellos se espera la humildad del agradecido más que la reivindicación de un derechohabiente» (p. 11).

[18](#) Teubner, 2012, p. 207.

Bibliografía

Allard, Julie, y Garapon, Antoine (2005), *Les Juges dans la mondialisation*, París, Seuil.

Anderson, Benedict (1993), *Comunidades imaginadas*, trad. de E. Suárez, México, FCE.

Anter, Andreas (1996), *Max Webers Theorie des modernen Staats. Herkunft, Struktur und Bedeutung*, Berlín, Duncker & Humblot.

— (2000), «Max Weber und Georg Jellinek. Wissenschaftliche Beziehung, Affinitäten und Divergenzen», en S. Paulson y M. Schulte (eds.), *Georg Jellinek. Beiträge zu Leben und Werk*, Tübinga, Mohr Siebeck, pp. 67 ss.

— (2001), «Von der politischen Gemeinschaft zum Anstaltsstaat. Das Monopol der legitimen Gewaltsamkeit», en E. Hanke y W. J. Mommsen (eds.), *Max Webers Herrschaftssoziologie*, Tübinga, Mohr Siebeck, pp. 121-138.

Arendt, Hannah (1970), *Macht und Gewalt*, Múnich, Piper [*Sobre la violencia*, trad. de G. Solana, Madrid, Alianza, 2006].

— (2004), *Los orígenes del totalitarismo*, trad. de G. Solana, Madrid, Taurus.

— (2006), *Sobre la revolución*, trad. de P. Bravo, Madrid, Alianza.

Balibar, Étienne (1997), *La Crainte des masses*, París, Galilée.

— (2017), *La igualibertad. Ensayos políticos*, trad. de V. Goldstein, Barcelona, Herder.

Bauman, Zygmunt (2017), *La sociedad sitiada*, trad. de M. Rosenberg y E. Zaidenweg, Madrid, FCE.

Benhabib, Seyla (2005), *Los derechos de los otros*, trad. de G. Zadunaisky, Barcelona, Gedisa.

Benoist, Jocelyn (1995), «La subjectivité», en D. Kambouchner (ed.), *Notions de philosophie*, t. II, París, Gallimard, pp. 501-561.

Bernardi, Bruno (2006), *La Fabrique des concepts*, París, Honoré Champion.

Biblia (2003), trad. de P. Serfín de Ausejo, rev. y act. de M. Villanueva, Barcelona, Herder.

Binoche, Bertrand (2009), *Críticas de los derechos del hombre*, trad. de M.

Abad, Buenos Aires, Ediciones del Signo.

Blais, Marie-Claude (2007), *La Solidarité. Histoire d'une idée*, París, Gallimard.

Blanchot, Maurice (1999), *La comunidad inconfesable*, trad. de I. Herrera, Madrid, Arena Libros.

Bobbio, Norberto (1998), *Essais de théorie du droit*, París/Bruselas, Bruylant/LGDJ.

Bodin, Jean (1993), *La République*, compendio del texto de 1583, París, LGF [Los seis libros de la república, trad. de P. Bravo, Madrid, Tecnos, 1997].

Breuer, Stefan (1999), *Georg Jellinek und Max Weber. Von der sozialen zur soziologischen Staatslehre*, Baden-Baden, Nomos.

— (2000), «Nichtlegitime Herrschaft», en H. Bruhns y W. Nippel (eds.), *Max Weber und die Stadt*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 63-76.

Brunkhorst, Hauke (1999), «Menschenrecht und Solidarität – ein Dilemma?», en H. Brunkhorst, W. R. Köhler y M. Lutz-Bachman (eds.), *Recht auf Menschenrechte*, Berlín, Suhrkamp.

— (2000), «Ist die Solidarität der Bürgergesellschaft globalisierbar?», en H. Brunkhorst y M. Kettner (eds.), *Globalisierung und Demokratie: Wirtschaft, Recht, Medien*, Frankfurt, Suhrkamp.

— (2002), *Solidarität*, Berlín, Suhrkamp.

Brunner, Otto; Conze, Werner, y Koselleck, Reinhard (1972), *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 1, Stuttgart, Klett-Cotta.

— (1982), *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 3, Stuttgart, Klett-Cotta.

Burke, Edmund (1978), *Reflexiones sobre la revolución francesa*, trad. de E. Tierno, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

Castel, Robert (2004), *Las metamorfosis de la cuestión social*, trad. de J. Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós.

— (2010), *El ascenso de las incertidumbres*, trad. de V. Goldstein, México, FCE.

Colliot-Thélène, Catherine (2001), *Études wébériennes*, París, PUF.

— (2005), «La fin de la violence légitime», en M. Coutu y G. Rocher (eds.), *La Légitimité de l'État et du droit*, Laval, Presses de l'Université de Laval, pp. 23-46.

— (2009 a), «Après la souveraineté: que reste-t-il des droits subjectifs?», en *Jus Politicum*, n.º 1: *Le Droit politique*, París, Dalloz, pp. 117-136.

— (2009 b), «Pour une politique des droits subjectifs: la lutte pour les droits comme lutte politique», en *L'Année sociologique*, vol. 59, pp. 231-258.

— (2009 c), «Philosophie politique: Pouvoir et démocratie», en J.-F. Pradeau (ed.), *Histoire de la philosophie*, París, Seuil, pp. 643-662.

Crouch, Colin (2008), *Postdemokratie*, Berlín, Suhrkamp.

Dabin, Jean (1964), «Droit subjectif et subjectivisme juridique», en *Archives de philosophie du droit*, n.º 9: *Le Droit subjectif en question*.

Delmas-Marty, Mireille (2006), *Le Pluralisme ordonné*, París, Seuil.

Derrida, Jacques (1990), *Limited Inc.*, París, Galilée [*Limited Inc.*, trad. de J. Pavez, Santiago de Chile, Pólvora, 2018].

— (1992), «Fuerza de ley: el “fundamento místico de la autoridad”», trad. de A. Barberá y A. Peñalver, en *Doxa* 11, pp. 129-191.

— (1998), *Políticas de la amistad*, trad. de P. Peñalver y F. Vidarte, Madrid, Trotta.

Descombes, Vincent (2004), *Le Complément de sujet*, París, Gallimard.

Dubet, François (2013), *El trabajo de las sociedades*, trad. de H. Pons, Buenos Aires, Amorrortu.

Duguit, Léon (2003), *L'État, le droit objectif et la loi positive*, París, Dalloz.

Durkheim, Émile (2001), *La división del trabajo social*, trad. de C. G. Posada, Madrid, Akal.

— (2003), *Lecciones de sociología*, trad. de F. Lorenc Valcarce, Buenos Aires, Miño y Dávila.

Fassin, Didier (2010), *La raison humanitaire*, París, Seuil [*La razón humanitaria*, trad. de M. C. Padró, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2016].

Fischer-Lescano, Andreas, y Teubner, Gunther (2006), *RegimeKollisionen. Zur Fragmentierung des globalen Rechts*, Berlín, Suhrkamp.

Foucault, Michel (2005), *La hermenéutica del sujeto*, trad. de H. Pons, Madrid, Akal.

Gall, Lothar (1984), *Bismarck*, París, Fayard.

Giddens, Anthony (1987), *The Nation-State and Violence*, Los Ángeles, University of California Press.

Goyard-Fabre, Simone (1975), *Kant et le problème du droit*, París, Vrin.

Gündogden, Ayten (2015), *Rightlessness in an Age of Rights. Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants*, Nueva York, Oxford University Press.

Habermas, Jürgen (1998), *L'Intégration républicaine*, París, Fayard [trad. cast. parcial: *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, trad. de J. C. Velasco Arroyo y G. Vilar Roca, Barcelona, Paidós, 1999].

Hahn, Alois (2000), *Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp.

Halperin, Sandra (2009), «Power to People: Nationally Embedded Development and Mass Armies in the Making of Democracy», en *Millenium: Journal of International Studies*, vol. 37, n.º 3, pp. 605-630.

Hayek, Friedrich A. (1995), *Droit, législation et liberté*, París, PUF [*Derecho, legislación y libertad*, Madrid, Unión Editorial, 2006].

Hegel, Georg W. F. (1999 a), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. de R. Valls Plana, Madrid, Alianza.

— (1999 b), *Principios de la filosofía del derecho*, trad. de J. L. Vermal, Barcelona, Edhasa.

Herberg, Martin (2008), «Globalisierung des Rechts, Öffnung des Staates: Der Staat als Koordinator pluraler Teilrechtsordnungen», en A. Hurrelmann *et al.* (eds.), *Zerfasert der Nationalstaat?*, Frankfurt del Meno, Campus Verlag.

Hobbes, Thomas (1980), *Leviatán*, trad. de A. Escotado, Madrid, Editora Nacional.

Holston, James (1999), *Cities and Citizenship*, Durham, Duke University Press.

— (2001), «Urban Citizenship and Globalization», en A. J. Scott, *Global City Regions*, Oxford, Oxford University Press, pp. 325-348.

— (2008), *Insurgent Citizenship*, Princeton, Princeton University Press.

— (1999), y Appadurai, Arjun, «Cities and Citizenship», en J. Holston, *Cities and Citizenship*, Durham, Duke University Press, pp. 1-18.

Honneth, Axel (2014), *El derecho de la libertad*, trad. de G. Calderón, Madrid, Clave Intelectual/Katz.

Jaume, Lucien (2000), *La Liberté et la Loi*, París, Fayard [*La libertad y la ley*, trad. de L.V. Ruiz Moreno, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2008].

Jellinek, Georg (1976), *Allgemeine Staatslehre*, Frankfurt del Meno, Athenäum Verlag.

Jouanjan, Olivier (2005 a), «“Le monde subjectif dans lequel se joue la vie du droit...” Une interprétation de Georg Jellinek», en M. Coutu y G. Rocher (eds.), *La Légitimité de l'État et du droit*, Laval, Presses de l'Université de Laval, pp. 115-136.

— (2005 b), *Une histoire de la pensée juridique en Allemagne (1800-1918)*, París, PUF.

— (2009), «Les aventures du sujet dans la narration wilsonienne de l'histoire

de la pensée juridique», en *Droit et société*, n.º 71, pp. 27-45.

Kant, Immanuel (1973), *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag.

— (1986), *Œuvres philosophiques*, t. III, París, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade» [versión cast. de la obra citada: *La religión dentro de los límites de la propia razón*, trad. de F. Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 1981].

Kant, Immanuel (1991 a), *Antropología. En sentido pragmático*, trad. de J. Gaos, Madrid, Alianza.

— (1991 b), *Crítica del juicio*, trad. de M. García Morente, México, Porrúa.

— (1994), *Métaphysique des mœurs*, t. II; *Doctrine du droit*, París, Flammarion, «GF» [*La metafísica de las costumbres*, trad. de A. Cortina Orts y J. Conill Sancho, Madrid, Tecnos, 2008].

— (2003), *El conflicto de las facultades*, trad. de R. R. Aramayo, Madrid, Alianza.

— (2011), *Crítica de la razón práctica*, trad. de D. M. Granja Castro, México, FCE.

— (2013 a), *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, en I. Kant, *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, trad. de R. R. Aramayo et al., Madrid, Alianza, pp. 85-98.

— (2013 b), *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, en I. Kant, *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, trad. de R. R. Aramayo et al., Madrid, Alianza, pp. 99-125.

— (2013 c), *Probable inicio de la historia humana*, en I. Kant, *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, trad. de R. R. Aramayo et al., Madrid, Alianza, pp. 167-192.

— (2013 d), *Teoría y práctica*, en I. Kant, *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, trad. de R. R. Aramayo et al., Madrid, Alianza, pp. 193-260.

— (2018), *Hacia la paz perpetua*, trad. de R. R. Aramayo, Madrid, CTK E-Books/Ediciones Alamanda.

Kantorowicz, Ernst H. (1984), *Mourir pour la patrie*, París, PUF.

Karsenti, Bruno (1997), *L'Homme total*, París, PUF.

Kelsen, Hans (1928), *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, Aalen, Scientia Verlag.

— (1934), *Esencia y valor de la democracia*, trad. de R. Luengo Tapia y L. Legaz y Lacambra, Barcelona, Labor.

— (1962), *Théorie pure du droit*, París, Dalloz [*Teoría pura del derecho*, trad. de R. J. Vernengo, México, UNAM, 1982].

Kerchove, Michel van de, y Ost, François (2018), *¿De la pirámide a la red? Por una teoría dialéctica del derecho*, trad. de O. E. Torres, México, Libitum.

Kersting, Wolfgang (2004), *Kant über Recht*, Paderborn, Mentis Verlag.

Kervégan, Jean-François (2007), *L'Effectif et le Rationnel*, París, Vrin.

Lacroix, Justine, y Pranchère, Jean-Yves (2016), *Le procès des droits de l'homme*, París, Seuil.

Lefort, Claude (1981), *L'Invention démocratique*, París, Fayard [*La invención democrática*, trad. de I. Agoff, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990].

— (2007), *Le Temps présent. Écrits 1945-2005*, París, Belin.

Lenin, Vladímir I. (2012), *El Estado y la revolución*, Madrid, Alianza.

Lochak, Danièle (1985), *Étrangers: de quel droit?*, París, PUF.

— (2007), *Face aux migrants: État de droit ou état de siège?*, París, Textuel.

Luhmann, Niklas (1981), «Subjektive Rechte. Zum Umbau des Rechtsbewusstseins für die moderne Gesellschaft», en N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, vol. 2, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, pp. 45-104.

— (1989 a), «Staat und Staatsräson im Übergang von traditionaler Herrschaft zu moderner Politik», en N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, vol. 3, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, pp. 65-148.

— (1989 b), «Individuum, individualität, individualismus», en N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, vol. 3, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, pp. 149-258.

— (1993), *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp.

Madison, James; Hamilton, Alexander, y Jay, John (2015), *El federalista*, trad. de D. Blanch y R. Máiz Suárez, Madrid, Akal, libro electrónico.

Maier, Hans (1971), «Zur neueren Geschichte des Demokratiebegriffs», en K. von Beyme (ed.), *Theory and Politics/Theorie und Politik, Festschrift zum 70. Geburtstag für Carl Joachim Friedrich*, Haag, Martinus Nijhoff, pp. 127-161.

Manin, Bernard (2006), *Los principios del gobierno representativo*, trad. de F. Vallespín, Madrid, Alianza.

Mann, Thomas (2008), *Los Buddenbrook*, trad. de I. García Adánez, Barcelona, Edhasa.

Marshall, Thomas H. (1981), *The Right to Welfare and other Essays*, Londres, Heinemann Educational Books.

— (1997), «Ciudadanía y clase social», trad. de M. T. Casado y F. J. Noya Miranda, en *Reis* 79, pp. 297-344.

Marx, Karl (1983), *Marx-Engels-Werke*, vol. 1, Berlín, Dietz Verlag [versión cast. de la obra citada: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, trad. y notas de J. M. Ripalda, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010].

— (2015 a), *La guerra civil en Francia*, en K. Marx, *Antología*, trad. de P. Scaron et al., Buenos Aires, Siglo XXI, libro electrónico.

— (2015 b), *Sobre la cuestión judía*, en K. Marx, *Antología*, trad. de P. Scaron et al., Buenos Aires, Siglo XXI, libro electrónico.

Menke, Christoph (2015), *Kritik der Rechte*, Berlín, Suhrkamp.

Michelman, Franz I. (1996), «Parsing “A Right to Have Rights”», en *Constellations*, vol. III, n.º 2, pp. 200-208.

Moyn, Samuel (2015), *La última utopía. Los derechos humanos en la historia*, trad. de J. González Jácome, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.

— (2018), *Not Enough. Human Rights in an Unequal World*, Cambridge (MA), Harvard University Press.

Negri, Antonio (1997), *Le Pouvoir constituant*, París, PUF [El poder constituyente, trad. de C. de Marco, Madrid, Libertarias, 1994].

Ost, François (2016), *À quoi sert le droit?*, Bruselas, Bruylant.

Palmer, Robert Roswell (1953), «Notes of the Use of the Word “Democracy”. 1789-1799», en *Political Science Quarterly*, vol. LVIII, pp. 203-226.

— (1959), *The Age of the Democratic Revolution*, Princeton, Princeton University Press.

Pettit, Philip (1999), *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, trad. de T. Domènech, Barcelona, Paidós.

Polanyi, Karl (2003), *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, trad. de E. Suárez, México, FCE.

Quaritsch, Hartmut (1986), *Souveränität: Entstehung und Entwicklung des Begriffs in Frankreich und Deutschland vom 13. Jh. bis 1806*, Berlín, Duncker & Humblot.

Rancière, Jacques (1996), *El desacuerdo*, trad. de H. Pons, Buenos Aires, Nueva Visión.

— (1998), *Aux bords du politique*, París, Gallimard [En los bordes de lo político,

trad. de A. Madrid, Buenos Aires, La Cebra, 2011. Esta ed. cast. no incluye «Diez tesis sobre la política», texto que puede consultarse en *Política, policía, democracia*, trad. de M. E. Tijoux, Santiago de Chile, LOM, 2006].

Reinhard, Wolfgang (1999), *Geschichte der Staatsgewalt*, Múnich, Beck.

Rosanvallon, Pierre (1992), *Le Sacre du citoyen*, París, Gallimard [*La consagración del ciudadano*, trad. de A. García Bergua, México, Instituto Mora, 1999].

— (1998), *Le Peuple introuvable*, París, Gallimard [*El pueblo inalcanzable*, sin trad., México, Instituto Mora, 2004].

— (2000), *La Démocratie inachevée*, París, Gallimard [*La democracia inconclusa. Historia de la soberanía del pueblo en Francia*, trad. de N. Suescún, Bogotá, Taurus, 2006].

— (2007), *La contrademocracia. La política en la era de la desconfianza*, trad. de G. Zadunaisky, Buenos Aires, Manantial.

Rousseau, Jean-Jacques (1964), *Œuvres complètes*, vol. 3, París, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade».

— (1975), *El contrato social*, trad. de F. de los Ríos, Barcelona, Austral.

— (1988), *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia y su proyecto de reforma*, trad. de A. Hermosa Andújar, Madrid, Tecnos.

— (2008), *Cartas escritas desde la montaña*, trad. de A. Hermosa Andújar, Buenos Aires, Prometeo.

Runciman, David (1997), *Pluralism and the Personality of the State*, Cambridge, Cambridge University Press.

Sassen, Saskia (1998), «Zur Einbettung des Globalisierungsprozesses: Der Nationalstaat vor neuen Aufgaben», en *Berliner Journal für Soziologie*, 3, pp. 345–357.

Sassen, Saskia (2006), *Territory. Authority. Rights*, Princeton, Princeton University Press [*Territorio, autoridad y derechos*, trad. de M. V. Rodil, Buenos Aires, Katz, 2013].

— (2015), *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*, trad. de S. Mastrangelo, Madrid, Katz.

Schmitt, Carl (1993), *Théorie de la constitution*, París, PUF [*Teoría de la constitución*, trad. de F. Ayala, Madrid, Alianza, 1996].

— (2009), *El concepto de lo político*, trad. de R. Agapito, Madrid, Alianza.

Schnapper, Dominique (1994), *La Communauté des citoyens*, París, Gallimard [*La comunidad de los ciudadanos*, trad. de M. Guerrero y J. Vigil, Madrid,

Alianza, 2001].

Schönberger, Christoph (2005), *Unionsbürger*, Tübingen, Mohr Siebeck.

Shklar, Judith (1991), *American Citizenship*, Cambridge/Londres, Harvard University Press.

Simondon, Gilbert (2007), *L'Individualité psychique et collective*, Paris, Aubier.

Sintomer, Yves (2007), *Le Pouvoir au peuple*, Paris, La Découverte.

Smith, Roger M. (2003), *Stories of Peoplehood. The Politics and Morals of Political Membership*, Cambridge, Cambridge University Press.

Soysal, Yasemin Nuhoglu (1994), *Limits of Citizenship*, Chicago, The University of Chicago Press.

Spitz, Jean-Fabien (2005), *Le Moment républicain en France*, Paris, Gallimard.

Steffek, Jens (2008), «Legitimität jenseits des Nationalstaates: vom exekutiven zum partizipativen Multilateralismus?», en A. Hurrelman *et al.* (eds.), *Zerfasert der Nationalstaat?*, Frankfurt/Nueva York, Campus Verlag.

Sternberger, Dolf (1990), *Verfassungspatriotismus*, Frankfurt del Meno, Insel Verlag.

Stourzh, Gerald (1963), «L'État moderne: l'égalité des droits, l'égalisation des statuts individuels et la percée de l'État libéral moderne», en J. Coleman (ed.), *L'Individu dans la théorie politique et dans la pratique*, Paris, PUF.

Supiot, Alan (2011), *El espíritu de Filadelfia*, trad. de J. Terré, Barcelona, Península.

— (2012), *Homo juridicus*, trad. de S. Mattoni, Buenos Aires, Siglo XXI.

Teubner, Gunther (1996 a), «Globale Bukowina: Zur Emergenz eines transnationalen Pluralismus», en *Rechtshistorisches Journal*, n.º 15, pp. 255 ss.

— (1996 b), «Des Königs viel Leiber: Die Selbstdekonstruktion des Rechts», en *Soziale Systeme*, n.º 3, pp. 229 ss.

— (2012), *Verfassungsfragmente*, Berlín, Suhrkamp,.

Tuck, Richard (1979), *Natural Rights Theories. Their Origin and their Development*, Cambridge, Cambridge University Press.

Tully, James (1980), *A Discourse on Property. John Locke and his Adversaries*, Nueva York, Cambridge University Press.

Villey, Michel (1983), *Le Droit et les droits de l'homme*, Paris, PUF.

— (2003), *La Formation de la pensée juridique moderne*, Paris, PUF.

Weber, Max (1971), *Économie et société*, Paris, Plon [*Economía y sociedad*, trad. de J. Medina Echavarría *et al.*, Madrid, FCE, 2002].

— (1976), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr Siebeck [*Economía y*

sociedad, trad. de J. Medina Echavarría *et al.*, Madrid, FCE, 2002].

— (1979), *El político y el científico*, trad. de F. Rubio Llorente, Madrid, Alianza.

— (1986), *Sociologie du droit*, París, PUF [*Sociología del derecho*, trad. de J. L. Monereo Pérez, Granada, Comares, 2001].

— (2004), *Œuvres politiques*, París, Albin Michel [*Escritos políticos*, trad. de J. Abellán, Madrid, Alianza, 1991].

— (2012), *Sociología de la religión*, trad. de E. Gavilán, Madrid, Akal.

Weil, Patrick (2002), *Qu'est-ce qu'un Français?*, París, Grasset.

Weiler, Joseph H. H. (1997), «To Be a European Citizen: Eros and Civilization», en *Journal of European Public Policy* 4, pp. 495-519.

Žižek, Slavoj (2001), *El espinoso sujeto*, trad. de J. Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós.

Zürn, Michael (2004), «Global Governance and Legitimacy Problems», en *Governement and Opposition*, 39, 2, pp. 260-287.

Información adicional

Pensar la democracia hoy implica desentrañar el sólido vínculo establecido en el siglo XIX entre los conceptos de democracia y soberanía de los pueblos. El continuo proceso de democratización del Estado ha sido posible gracias a la individualización del sujeto de derecho. Esta se ha convertido en la figura del sujeto político moderno, y al término de la historia de los regímenes políticos occidentales de los dos últimos siglos, el ciudadano demócrata que se moviliza para defender sus derechos o conquistar otros es su fiel interpretación.

Catherine Colliot-Thélène sostiene en este libro que, para comprender tanto lo que son las democracias modernas como lo que hoy las amenaza, hay que comenzar por dejar de lado la etimología y las referencias convencionales a los textos canónicos de la filosofía política de la Antigüedad: se debe renunciar a ligar el concepto moderno de democracia con la identificación de un *demos*. De esta manera, los derechos subjetivos son tomados como punto de partida en esta obra para la reflexión de una de las dimensiones más esenciales de las democracias modernas: la «soberanía del pueblo».

CATHERINE COLLIOT-THÉLÈNE (1950), graduada de la École normale supérieure de Fontenay-aux-Roses, es profesora de la Universidad de Rennes I, miembro principal del Institut universitaire de France y coeditora de la revista *European Journal of Political Theory*. De 1999 a 2004 fue directora del Centro Marc Bloch de Berlín, y en 2008, fue investigadora invitada en el Instituto de Investigación Social de Hamburgo.

OTROS AUTORES

Étienne Balibar

[La igualibertad. Ensayos políticos](#)

Yves Charles Zarka

Metamorfosis del monstruo político. Y otros ensayos sobre la democracia

Wendy Brown

Estados amurallados, soberanía en declive. Prólogo de Étienne Balibar

Alessandro Ferrara

El horizonte democrático. El hiperpluralismo y la renovación del liberalismo político

Miranda Fricker

Injusticia epistémica