

AUTONOMÍA POLÍTICA Y CIUDADANÍA

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Pedro Cerezo Galán*

En intervenciones anteriores me he venido ocupando de analizar el concepto de ‘autonomía’ en sus diversos radicales constitutivos, y después de haber desarrollado “la autonomía moral o de la persona” y “la autonomía subjetiva o del yo individual”, hoy le toca su turno a “la autonomía política o del ciudadano”¹. No he elegido la ocasión de hacerlo en las circunstancias políticas que atravesamos, pues me ha venido impuesta por el riguroso automatismo de las sustituciones, pero es inevitable que mi intervención adquiera connotaciones críticas, expresas o implícitas, en un momento en que se lleva a cabo en Cataluña una subversión metódica de la legitimidad constitucional, en nombre de un nacionalismo identitario para el que nada significa el pacto histórico de convivencia bajo leyes, refrendado en la Constitución de 1978. Precisar el perfil de los conceptos, ya que no es posible cambiar las pasiones, puede contribuir, al menos, a evitar equívocos y mantener el rigor de las actitudes, que ampara el derecho.

1. EL PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN: EL CONTRATO

Es bien sabido que en el comienzo de la modernidad se produce una crisis decisiva en la fundamentación teológica o religiosa del poder político, en parte por razones ideológicas, debidas tanto al naturalismo de la nueva cien-

* Sesión del día 3 de noviembre de 2015.

¹ Presentar el tema a piezas sueltas me obliga, en próxima ocasión, a tomar en cuenta las aporías que provoca la tensión entre estos radicales del concepto de ‘autonomía’ y su interna articulación.

cia, bien presente en las obras de Hobbes y Spinoza, como al humanismo y su nuevo discurso antropocéntrico del *homo-mensura*, que empuña en sus manos su propio destino. Pero, en otra buena parte, la crisis se debe a la escisión interna de la conciencia europea por la Reforma y las consiguientes guerras de religión, que mostraron trágicamente que ésta había dejado de ser un factor de identidad colectiva y un vínculo eficaz de unidad política. Fueron las guerras religiosas las que provocaron la necesidad de fundar el Estado en nuevos fundamentos seculares, y llevaron al reconocimiento de la libertad de conciencia como salida del *impasse* histórico. Surge, pues, la conciencia histórica de formas políticas en la Antigüedad², rescatando Maquiavelo la memoria de la república romana, a la que presenta como dechado de inspiración, y se formulan los primeros modelos de contrato social de base naturalista, que van a legitimar las nuevas relaciones de poder, ya sea el absolutismo monárquico (Hobbes), o bien el régimen liberal holandés de Jan de Witt (Spinoza). De un modo u otro, se impone, la necesidad de una nueva forma de legitimidad a la que ha llamado Max Weber racional, a diferencia de la tradicional y de la carismática, y que aparece fundada en el contrato social, la burocracia administrativa del Estado moderno y el establecimiento de magistraturas fijas con determinadas competencias y funciones. “Que todo derecho, ‘pactado’ u otorgado’, —resume Max Weber la cuestión— puede ser estatuido de modo racional —racional con arreglo a fines o racional con arreglo a valores (o ambas cosas) con la pretensión de ser respetado, por lo menos, por los miembros de la asociación (...) y que el soberano legal típico, ‘la persona puesta a la cabeza’, en tanto que ordena y manda, obedece por su parte al orden impersonal por el que orienta sus disposiciones”³.

De estos factores voy a referirme hoy, esquemáticamente, al contrato social como llave de acceso a la idea de ciudadanía. El problema del contrato, partiendo desde la filosofía de la subjetividad moderna, se puede formular en los siguientes términos: ¿Cómo el sujeto libre, esto es, autónomo, puede estar bajo la ley política sin perder su libertad?. Pero, si bien se repara, la autonomía, más que parte del problema, apunta ya hacia su solución. La autonomía no implica de suyo la subjetividad del arbitrio, sino justamente la propiedad de la voluntad racional de ser ley para sí misma. Y de ahí que constituya la condición de la objetividad, pues sólo el ser racional responsable es capaz de alcanzar, intersubjetivamente, acuerdos universalmente válidos. “Así, actuar autóno-

² “Apenas queda rastro —se lamenta Maquiavelo— de la antigua virtud (...) No se encuentran ni soberanos, ni repúblicas, ni capitanes ni ciudadanos que acudan a ejemplos de la Antigüedad (...) Por deseo de apartar a los hombres de este error, he juzgado necesario escribir sobre todos aquellos libros de la historia de Tito Livio que la injuria de los tiempos no ha impedido que lleguen hasta nosotros, lo que acerca de las cosas antiguas y modernas creo necesario para su mejor inteligencia, a fin de que quienes lean estos discursos míos puedan sacar la utilidad que en la lectura de la historia debe buscarse” (Prólogo a los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, en *Maquiavelo*, ed., de J.M. FORTE, Gredos, Madrid, 2011, pp. 250-251.

³ *Economía y sociedad*, FCE, México, 1944, pp. 173-174.

mamente —precisa John Rawls— es actuar desde unos principios en los que estaríamos de acuerdo como seres racionales (...) Además, estos principios son objetivos. Son los principios que desearíamos que todos (incluidos nosotros mismos) siguiéramos, aunque sólo fuera para adoptar en común el punto de vista adecuado”⁴. Pero esta respuesta, no resuelve todos los problemas. Pese a todo, se trata de la voluntad autónoma de un yo concreto y particular, que, en cuanto tal, puede caer en la tentación de erigir su convicción subjetiva en ley universal. De ahí que quepa seguir preguntando: ¿cómo la voluntad singular, y, por tanto, particular de cada uno puede trascenderse a sí misma y abrirse a los otros, adoptando el punto de vista de la imparcialidad y la objetividad? ¿Y cómo la voluntad autónoma puede someterse al imperio impersonal e imparcial de la ley pública, con su coacción consiguiente, sin dar lugar a una sustracción heterónoma de sí misma?... La cuestión planteada supone un tránsito decisivo del concepto de libertad natural (o en estado de naturaleza), a una libertad civil o política, vinculada a leyes. Y éste implica hacer algún tipo de *epoché* o suspensión de la primitiva libertad de espontaneidad, para recobrarla luego como libertad civil. ¿Pero, qué motivos podrían impulsar a ello?. Tal tránsito sólo parece posible, o bien por razón de necesidad (*sub ratione necessitatis*), es decir, a causa o por motivo de una necesidad física o vital imperiosa que obligue a ello, o bien por una “necesidad de la razón” (*sub necessitate rationis*), es decir, por una exigencia interna de la misma razón práctica (*Vernunftbedürfniss*) Todo depende, pues, de cómo se entienda el estado de naturaleza, pre-político, si como estado de guerra generalizada por el choque de las voluntades particulares, cuya miseria obliga a todos y cada uno a renunciar a él y acordar una asociación política bajo un poder soberano, o bien, en la hipótesis alternativa, como un estado de inseguridad por falta de ley y magistraturas, pero donde ya operan vínculos positivos de socialidad, que hay que potenciar y universalizar mediante el establecimiento de un acuerdo de convivencia, refrendado en la ley. En ambos casos, el contrato es siempre “una transmisión de derechos” entre los contratantes, se entiende de su derecho en estado natural, (*—tantum iuris quantum potentiae—* escribe Spinoza), de modo que en esta renuncia de cada uno y cesión recíproca, se posibilite una ley común y un poder único. La renuncia a la particularidad se hace, pues, en el primer supuesto, por un cálculo de interés, transformando así el miedo a la muerte, señor absoluto en el estado natural, en miedo reverencial a la ley del nuevo poder soberano. En el segundo, es una renuncia de sentido moral para hacer valer mejor el interés racional de promover la libertad y la paz de todos. La pri-

⁴ *Teoría de la justicia*, FCE, México, 1979, pp 570-1. De ahí su “posición original con el velo de la ignorancia”, como el modo de hacer la *epoché* o suspensión necesaria de intereses particulares. También J. HABERMAS insiste en que la autonomía no es un valor moral entre otros, sino la condición de juicios de valor universales. “Esto explica por qué este contenido normativo no merma la neutralidad del proceso. Un proceso que permite al punto de vista moral poner en marcha la formación de juicios imparciales es neutral frente a cualquier constelación de valores, pero no frente a la razón práctica misma” (*Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 179).

mera hipótesis da lugar a las teorías naturalistas del contrato, como un artefacto fundado en pulsiones naturales, —miedo y simpatía, y un cálculo utilitario del rendimiento de la unión) (Hobbes, Spinoza). En cambio, la segunda se basa en las teorías de inspiración iusnaturalista o de razón práctica, que derivan el pacto y, con él, el derecho, de una exigencia racional moral (Kant y, en cierto modo, Rousseau). Baste este simple esquema, para encuadrar históricamente la amplia constelación de teorías del contrato entre los siglos XVII y XVIII⁵.

En lo que sigue voy a retomar esquemáticamente la línea kantiana del pacto social por estar inspirada en principios *a priori* de la razón práctica, y haber determinado sustancialmente el pensamiento contemporáneo en los ensayos de una constitución procedimental del orden de lo justo. A un clásico no se le podrá tildar de ser el pensamiento políticamente correcto del momento, sino filosóficamente fecundo conforme a la dinámica histórica generada por sus planteamientos y soluciones. A su vez, Kant tiene un estilo mental integrador, tanto en el orden teórico como en el práctico, empeñado en la búsqueda de una vía media, fundada racionalmente, capaz de conciliar, en este caso, el orden y la libertad. “A decir verdad —escribe A. Philonenko— Kant se sabe lejos de Rousseau. Sin embargo mantiene sus posiciones, porque está convencido de que su doctrina puede conciliar la libertad y el orden, la teoría y la praxis y superar la antinomia del despotismo y la anarquía”⁶. Ahora bien, la búsqueda de una vía media, según razones, implica que su modelo del contrato se mantiene en un difícil equilibrio inestable entre extremos, por evitar tanto el absolutismo de Hobbes, como el individualismo de Locke y el radicalismo democrático de Rousseau. Pero este empeño no está exento de problemas⁷, que llevan a la crisis interna de su modelo, dando lugar con ello a los diversos intentos de su reformulación en la posteridad, como los que se han llevado a cabo, en la filosofía contemporánea. También, en este sentido, el modelo kantiano adquiere una cierta ejemplaridad, que lo hace digno de ser tomado en consideración.

Y una segunda aclaración metódica decisiva: cuando se habla de pacto originario, —término más apropiado que contrato que tiene connotaciones del derecho privado entre particulares que ajustan sus intereses, (aun perceptible en Hobbes)—, se entiende que no está dado por la tradición histórica y las leyes particulares de un reino, sino que puede fungir como el origen absoluto o fundación, —(término muy querido al hombre moderno, que pretende fundarlo

⁵ Se trata de un cuadro esquemático, que simplifica en exceso la complejidad del problema.

⁶ *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Vrin, Paris, 1968, p. 57.

⁷ Como subraya GEORGES VLACHOS, “Toutefois, du fait même qu’il s’est efforcé de situer sa doctrine à égale distance de l’individualisme de Locke, du totalitarisme de Hobbes et du radicalisme social de Rousseau, il s’est vu acculé à des difficultés quasi inextricables, notamment quand il a voulu concilier l’idée de renoncement et celle de droits naturels inaliénables” (*La pensée politique de Kant*, PUF, Paris, 1962, p. 343).

todo de nueva planta)—, de la comunidad política. Origen no vale aquí como génesis histórica concreta del orden civil, sino más bien en cuanto fundamentación del mismo, ya sea de carácter iusnaturalista (Puffendorf) o trascendentalista, como es el caso de Kant, o bien empírico/naturalista (Hobbes y Spinoza). Este es el estilo propio del racionalismo: la invención de modelos, tanto de razón teórica o de razón práctica, para entender la experiencia, incluso la histórica, y tratar de ordenarla. Pasado el primer impulso del género utopía en el Renacimiento, con su impura aleación de ideal moral e imaginativa, se trata ahora de hacer ciencia o filosofía jurídica, que posibilite una nueva legitimación de poder. Y ello supone, en primera instancia, alejarse de la experiencia inmediata, para poder entenderla mejor. Como se sabe, Kant invierte la mirada del realismo ingenuo. El ateniimiento a la experiencia concreta genera, según él, la mirada de topo, de la que dice que “ocasiona el mayor daño cuando afecta al ámbito moral (al deber de la virtud o del derecho) pues se trata ahí del canon de la razón (en lo práctico), donde el valor de la práctica depende por completo de su conformidad con la teoría subyacente, y donde todo está perdido cuando las condiciones empíricas —por ende, contingentes— de la ejecución de la ley se convierten en condiciones de la ley misma”⁸. Con frecuencia, sin embargo, se arguye que tal pacto originario nunca ha existido de hecho, aun cuando Locke se esfuerza en vano por buscarle algún antecedente en los pueblos primitivos⁹. Pero esto no es ninguna objeción, como no lo es atenerse a la experiencia sensible e inmediata contra la leyes de la física-matemática. Una instancia fundacional es una construcción teórica para entender o hacer comprensible, a partir de principios, lo que ocurre en el orden civil. No es de extrañar que tanto Hobbes como Spinoza presenten el pacto como un artificio o artefacto racional construido desde elementos primarios (pulsiones y sentimientos) que se dejan articular según leyes de la naturaleza. También Rousseau admite el carácter conjetural del pacto, al modo de una hipótesis científica de la que se pueden extraer conclusiones prácticas, y Kant remite, sobre todo, en un trance análogo, a los principios de la razón práctica:

Se trata —dice Kant— de una mera *idea de la razón*, que tiene sin embargo su indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si éstas *puvieran* haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo, y a que considera a cada súbdito, en la medida en que éste quiere ser ciudadano, como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal¹⁰.

⁸ “Dass mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis”, en *Kantswerke*, Akad., VIII, 177. Hay trad. esp. *Teoría y Práctica*, ed. de R. RODRÍGUEZ-ARAMAYO, Tecnos, Madrid, 1986, p. 6. En lo sucesivo será citado este opúsculo como TyP.

⁹ *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, 2^a, cap. viii^o, prs 101-103.

¹⁰ “Über den Gemeinspruch...” Akad., VIII,297; y TyP, p. 37.

El “como si”, —método ficcionalista muy empleado en el Barroco—, supone una *epoché* o puesta entre paréntesis de la experiencia histórica inmediata, para alumbrar una perspectiva diferente, ideal, a cuya luz se ilumine el sentido interno de la experiencia contingente. Podría argüirse que es más cómodo el recurso a la experiencia política concreta, pero ésta por sí sola no tiene un alcance fundacional legitimante. Una “idea” de la razón es precisamente un modelo ideal de convivencia, a cuya luz se puede alumbrar y rectificar la contingencia histórica. Esta idea, aun siendo de carácter moral, tiene que tener una eficacia práctica mediante el derecho. Más aún, es una “piedra de toque” (*Prüfstein*) para contrastar la verdad moral de una práctica concreta, y en este caso, para asegurar la legitimidad de toda ley pública¹¹. No tiene, pues, un carácter ‘constitutivo’ del Estado, sino regulativo en orden a orientar la experiencia política, corregirla y aproximarla asintóticamente a este ideal. Decía Cohen que las revoluciones son los periodos de ética experimental, pero muchos de estos trances críticos se hubieran ahorrado al hombre si las ideas éticas hubieran alumbrado previamente el camino. La experiencia parece enseñar que la razón histórica encuentra laboriosa y dramáticamente salidas de emergencia en conflictos, que hubieran podido evitarse a la luz de la razón moral. Es decir, que la *epigénesis* histórica de la razón, a trancas y barrancas, acaba encontrando el hilo en el laberinto, que ya antes hilaba en su rueca la razón práctica.

2. EL CAMINO DE ROUSSEAU A KANT

Como se sabe, Kant admiraba la obra de Rousseau por la altura moral de su idea de libertad y su ímpetu reformador, al que debía, según propia confesión, haberle traído al “buen camino” de perseguir, él también en sus escritos, el “honor de la humanidad”¹². Rousseau significaba la coherencia interna del pacto desde la lógica democrática, que enlaza la autonomía política del ciudadano con la soberanía popular. Como ha señalado Georges Vlachos, “su contribución histórica ha consistido en depurar la doctrina moderna del contrato de todo elemento heterogéneo a su esencia (...) y ha puesto también a la luz del día el carácter estrictamente racional de la hipótesis del contrato”¹³. De ahí que las consecuencias extremas de su lógica le lleven a un democratismo radical revolucionario. Su contrato social no es un hecho histórico, pero sí una exigencia ideal de actuación contra el absolutismo del antiguo régimen.

¹¹ Idem.

¹² Citado por ERNST CASSIRER, *Kant, vida y doctrina*, FCE, México, 1968, pp. 111-112.

¹³ *La pensée politique de Kant*, PUF, París, 1962, p. 320.

2.1 Ya he indicado que el problema del contrato consiste en cómo la voluntad particular alcanza el necesario nivel de imparcialidad y objetividad. Según el optimismo intelectualista ilustrado, la sola razón esclarecida es capaz de introducir la perspectiva de lo universal o del interés general del todo. Así se especifica en el artículo sobre “el derecho natural” de la *Enciclopedia*, donde la idea de “género humano” adquiere un carácter normativo con vistas a la voluntad general¹⁴. El capítulo II del *Contrato social* de Rousseau, en su primera versión, es una brillante polémica, a veces de muy fina ironía, contra este supuesto racionalista al que no duda en calificar de “verdadera quimera”. Aparte de que la razón sirve a menudo a la causa de la pasión o llega demasiado tarde para corregirla, ¿dónde estaría el tribunal que podría atender este acto interior del puro entendimiento, y separarse tanto de sí mismo, si la propia naturaleza nos empuja a la conservación del individuo?, ¿cómo aprender a conseguir puntos de vista universales en una sociedad que está desgarrada por la discordia?... De poco sirve el intento teórico de regularse por la idea universal del “género humano” o del bien de la humanidad en su conjunto, si no la asiste el sentimiento cordial de la piedad (*pitié*) que nos vincula a una misma suerte, —“disposición adecuada —dice— a seres tan débiles y sujetos a tantos males como somos nosotros; virtud tanto más universal y tanto más útil al hombre en cuanto precede al uso de toda reflexión, y tan natural que las mismas bestias nos dan a veces de ella signos sensibles”¹⁵. Pero este sentimiento moral, para ser socialmente efectivo, tiene que ser reforzado por un acto resolutivo de la voluntad libre, que lo eleve eficazmente al orden de un vínculo moral común. Si se quiere evitar el fantasma de una abstracción exangüe, es preciso añadir a la idea de “género humano”, que “no es más que una mera idea colectiva, —dice Rousseau— aquello que unifica a los hombres en una obra común y representa al “género humano” como una persona moral, que tiene junto al sentimiento de existencia común que le da su individualidad y lo constituye, un móvil universal que hace actuar a cada parte por un fin general y relativo al todo”¹⁶.

La única solución posible es, pues, mostrarle al hombre el estado concreto de su miseria o enajenación social, desencadenada por el egoísmo y la degeneración de las costumbres, para que, tomando conciencia de su dignidad humillada, se decida en una resolución libre a trascenderlo y trascenderse en una nueva criatura, “a darse un nuevo ser del que pudiera sacar los recursos que no encuentra en él mismo”¹⁷. Este nuevo ser es la comunidad política. Tal acto consiste, paradójicamente, en que cada uno lleve a cabo una enajenación, ahora libre y positiva, de su voluntad particular ante el otro, para que en reci-

¹⁴ *Encyclopedie ou Dictionnaire raisonné de sciences, des arts et des métiers*, Paris, 1753, tomo III, art droit naturel, p. D, p. 97.

¹⁵ *Discours sur l'origine de l'inégalité*, en *Oeuvres Complètes*, ed La Pléiade, Gallimard, Paris, 1964, III, p. 154.

¹⁶ *Du contract social*, en *Oeuvres Complètes*, op. cit., III, pp. 283-284.

¹⁷ *Ibid.*, III, p. 289.

proxidad de actitud, y, conjuntamente con él, constituir una voluntad común, la *volonté generale*.

Si pues se aparta del contrato social lo que no es de su esencia, se encontrará que se reduce a los siguientes términos: *chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout*¹⁸.

Cada uno es, pues, devuelto a sí mismo desde su enajenación o sacrificio hacia el otro, a través de lo común universal; cada uno se manda y obedece a sí mismo al someterse a la ley común, como expresión de la voluntad colectiva. En esto consiste la autonomía, en ser uno mismo autor de la ley a la que se obedece¹⁹, y desde este uso del término pasará más tarde a formar parte del vocabulario de la ética kantiana. El tránsito, pues, del estado natural al estado social o civil entraña una verdadera trasfiguración, tanto del yo singular que se convierte en ciudadano, como del mero estado natural de dominación, incluso de la previa comunidad fáctica de vida, sea cual fuere, que deviene verdadera comunidad política, el poder de una misma voluntad moral (democracia). Rousseau se complace en señalar esta transfiguración, subrayando “el cambio notable de sustituir en su conducta la justicia al instinto, y dando a sus acciones proporciones morales que antes no tenían”²⁰, es decir, un nuevo sentimiento de pertenencia a lo común, un sentido de justicia en equidad, de identidad pública como portador de derechos y de solidaridad con los otros más allá de los vínculos de la consanguinidad y la simpatía natural:

Se debe concebir, por tanto, que aquello que generaliza la voluntad es menos el número de las voces que el interés común, que los une: pues en esta institución cada uno se somete voluntariamente a las condiciones que impone a los otros, acuerdo admirable del interés y la justicia que da a las deliberaciones comunes un carácter de equidad, que se desvanece en las discusiones de los asuntos particulares, falto de un interés común que una e identifique la regla del juez con la de la parte (...) El pacto social establece entre los ciudadanos tal igualdad, que se comprometen todos bajo las mismas condiciones, y deben gozar todos los mismos derechos²¹.

Consecuente con la lógica de su planeamiento, Rousseau hace residir la soberanía en la voluntad general, identificando de este modo al hombre y al individuo en el ciudadano, esto es, —en cuanto “miembro del Estado”— y se resiste, en su rigor democrático, a la idea representativa, como contraria al espíritu del contrato.

¹⁸ *Ibid.*, III, p. 361.

¹⁹ Este sentido de autonomía, como capacidad para darse la ley, forma parte de la conciencia moderna de la libertad. El uso del término “autónomo” en Grecia era sinónimo de libre, en el sentido, según especifica Aristóteles, del que no vive bajo una tiranía (*Política*, V, cap. 11, 1315 a 5-6).

²⁰ *Ibid.*, III, p. 292.

²¹ *Ibid.*, III, p. 374.

Se ha solido ver en esta exaltación de la voluntad general, en cuanto órgano de lo justo y lo recto, una mística de lo colectivo, donde se halla la fuente de un pensamiento y destino común, —propio del *ethos* republicano—, y hasta de una religión civil, que amenaza con absorber al hombre en el ciudadano. Por así decirlo, se contempla el contrato como una sola pieza de voluntad hipostática, fuera de la dinámica del procedimiento reflexivo de los contratantes de que se origina, y se carga con el peso decisivo de una autoridad suprema, ilimitada e irresistible, que en su soberanía popular, deviene señor de la vida y la muerte de sus súbditos. La condena al ostracismo o expulsión de la *civitas* era el castigo a la disensión interna o heterodoxia.

El modelo rousseauiano es un mixto equívoco de individualismo y colectivismo, según se lo mire, y de difícil, por no decir, imposible gestión, en su monolitismo de la voluntad general, al no aceptar la representatividad ni la transferencia de la soberanía popular a la figura de un soberano. Pero, tan pronto como se pasa de la idea a la realidad, comienza la restricción de la libertad subjetiva, mediante el principio de las mayorías, la opinión pública con su presión social y, sobre todo, la hipóstasis de la voluntad general en el Estado soberano. “Así, de las voluntades y personalidades individuales —dice Hans Kelsen— se abstrae una voluntad colectiva y una personalidad moral casi mística. Esta ficticia abstracción se dirige no tanto a la voluntad de los sometidos al poder como a la voluntad de aquellos hombres que de hecho lo ejercen y que de esta manera aparecen como meros órganos de un sujeto hipostático del poder”²². Se comprende que Kant se aparte de Rousseau, destacando en el hombre, al modo iusnaturalista, la dimensión de una libertad subjetiva inalienable, cuyos derechos naturales son anteriores al pacto. Evitando las extremas consecuencias revolucionarias del planteamiento de Rousseau, la sobriedad crítica kantiana va a llevar cabo una reformulación del contrato social en términos, menos existenciales y más técnico-jurídicos; también menos colectivistas y más socioliberales. Aun cuando inspirándose en Rousseau, Kant modifica notablemente su planteamiento, al partir de la tradición iusnaturalista (Puffendorf y Grocio), a la vez que le imprime el rigor conceptual del derecho. Hegel, a su vez, lo hará criticando el carácter abstracto de esta voluntad general rousseauiana, concebida a partir del agregado decisionista de las voluntades particulares, no mediadas por la racionalidad en sí del derecho²³.

²² *Esencia y valor de la democracia*, Guadarrama, Barcelona, 1977, p. 25. En el capítulo segundo de esta obra, analiza Kelsen la tensión constitutiva, en el contrato social, entre libertad y orden social, la tensión entre la subjetiva “voluntad de todos, y la formal objetiva “voluntad general”, —tensión que nunca cesa y solo puede reequilibrarse con un rebrote de la libertad subjetiva frente a la inevitable esclerosis de la objetividad del poder.

²³ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, pr. 258, en *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkap, Frankfurt, VII, pp. 400-1; *Principios de filosofía del derecho*, trad. fr. J.L. VERMEL, Edhasa, Barcelona, 1999, pr. 258, pp. 372-373.

2.2. Para Kant, en cambio, la posibilidad del contrato, como una “idea” o modelo ideal de convivencia, deriva inmediatamente de los principios de la razón práctica. Implica, pues, la autonomía del hombre, capaz de darse a sí mismo la ley por llevarla grabada en su razón²⁴. Pero este principio vige incondicionalmente en el fuero interno de la moralidad. Para abrirlo a las relaciones externas de los hombres entre sí, en sus acciones y transacciones, y darle eficacia práctica, es preciso contraerlo al orden del derecho. Esto supone diferenciar ambos órdenes, el de la virtud y el derecho, donde operan formas de legislación específicas, —la interna autocoactiva de la obligación moral y la externa jurídica, sujeta a una coacción pública—, respectivamente. “El deber de la virtud —precisa Kant— difiere del deber jurídico esencialmente en lo siguiente: en que para este último es posible moralmente una coacción externa, mientras que aquél sólo se basa en la autocoacción libre” (Ídem)²⁵. Por no hacer esta delimitación, se mixtifican los dos ámbitos, en formas extremas de moralización de lo público o de judicialización de lo moral. Pero, además, se necesita, a su vez, otra delimitación decisiva, separando la felicidad, que concierne al ámbito subjetivo del individuo, del ámbito del derecho relativo a la libertad externa. Como advierte Philonenko, “Kant piensa, en efecto, haber descubierto el ‘malentendido’ que constituye la raíz común del despotismo y la anarquía”²⁶, a saber, confundir la libertad del derecho con el bienestar, lo que funda tanto el despotismo paternalista ilustrado como, inversamente, la revolución reivindicativa. Por lo demás, estas distinciones básicas de Kant tienen, a mi juicio, más amplio alcance, al garantizar la no confusión de los tres radicales, —la persona, el individuo y el ciudadano—, que concurren y se articulan en la autonomía racional. Pero, ¿cómo puede ser coaccionado externamente un ser libre, sino autolimitando su libertad para hacerla compatible con la del otro, y dejarse así ajustar por este límite?. ¿Y cómo interiorizar esta coacción recíproca, si no se mantiene la independencia de la esfera pública, donde la coacción está ligada necesariamente a la ley?... El principio de la razón práctica se abre así, concretándose y coartándose, al principio innato y general del derecho, como un deber racional:

La *libertad* (la independencia con respecto al arbitrio constrictivo el otro), en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad. La *igualdad* innata, es decir, la independencia, que consiste en no ser obligado por otros sino a aquello a lo que también recíprocamente podemos obligarles²⁷.

²⁴ “Autonomía es la constitución de la voluntad, por la cual es ella para sí misma una ley independientemente de cómo estén constituidos los objetos del querer” (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en *Kants Werke*, Akad., IV,440440. Hay trad. esp., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ed. de M. GARCÍA MORENTE, Ateneo, Buenos Aires, 1951, p. 520).

²⁵ *Einleitung zur Tugendlehre*, en *Metaphysik der Sitten* (en lo sucesivo MS), Akademie Textausgabe, Berlin, VI, 383-384. Hay traducción española de ADELA CORTINA y JESÚS CONILL, con un Estudio preliminar de A. CORTINA, *Metafísica de las costumbres*, (en lo sucesivo será mencionada por la sigla MC), Tecnos, Madrid, 1989, pp. 233-4. Sobre la especificidad del mandamiento jurídico, puede verse *Einleitung in die Rechtslehre*, párrafos B,C y D, MS,VI,229-231 y MC, pp. 38-41.

²⁶ *Théorie et praxis*, op. cit., p. 57.

²⁷ *Metaphysik der Sitten*, op. cit., VI, 237-238; MC, pp. 48-9.

Pero, a su vez, esto implica un contrato originario en que se instituya la convivencia (o el orden civil) según derecho, por obra de una conjunta autodeterminación, en plano de libertad e igualdad, obligándose unos a otros, recíprocamente, para vivir bajo leyes comunes. A diferencia de otros contratos, relativos a fines concretos, aquí contratan los hombres acerca de sí mismos, —precisa Kant— y consideran “su unión como un fin en sí”, algo válido para todos incondicionalmente. De ahí que guardar el derecho sea un deber ético primordial:

Ahora bien, este fin que en semejante relación externa es en sí mismo un deber, e incluso la suprema condición formal (*conditio sine qua non*) de todos los demás deberes externos, viene a ser el *derecho* de los hombres *bajo leyes coactivas públicas*²⁸.

El texto está dirigido contra Hobbes, y su contrato de inspiración naturalista en un cálculo de intereses. Hobbes no ve los principios de razón práctica que inspiran el pacto originario, y, por tanto, lo reduce a un artificio de razón instrumental para escapar al terror de la muerte y, en su lugar, erigir el nuevo temor a la ley coactiva soberana. “Este *poder y derecho de mandar* —dice Hobbes en *De cive*— consiste en el hecho de que todos y cada uno de los ciudadanos han transferido toda su fuerza y su poder a aquel hombre o asamblea. Y el haberlo hecho equivale a haber renunciado al derecho a oponerse (...) Todo *ciudadano*, así como toda persona civil subordinada, se llama súbdito del que tiene el poder supremo”²⁹. Frente a este modelo absolutista, que comporta la transferencia de la libertad para que surja de tal renuncia el soberano absoluto, ironizaba Locke, en sus *Dos Ensayos sobre el gobierno civil*, que esta renuncia equivaldría a la locura de aquellos que para evitar el daño de los zorros, pusieran a un león a guardar el ganado³⁰. La libertad es inalienable, aun cuando se limite en su estado natural, pero esta cesión no es absoluta, pues no puede generar tan monstruoso poder supremo, argumenta Locke, “que se encuentre en estado de naturaleza, respecto a todos los que están bajo su dominio y todo el resto de la humanidad”³¹.

Entre el modelo republicano de Rousseau y el liberal de Locke, Kant aquilata los términos del pacto en una inflexión socio/liberal. Podría decirse que trata de evitar el doble riesgo del absolutismo, tanto del soberano hobbesiano como de la soberana voluntad general colectiva, y, del anarquismo, ya

²⁸ “Über den gemein Spruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis”, en *Kantswerkr*, VIII, 289. Hay ed. española de R. RODRÍGUEZ-ARAMAYO, *Teoría y Práctica*, Tecnos, Madrid, 1986, p. 26. (En lo sucesivo será citada por la sigla TyP).

²⁹ *Sobre el ciudadano, Poder*, cap. v^o, pr. 11, ed. de J. Rodríguez Feo, Trotta, Madrid, 1999, p. 54.

³⁰ *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, 2^o, pr. 93, edición esp. de JOAQUÍN ABELLÁN, Espasa-Calpe, Madrid, 1991, p. 270.

³¹ *Ibid.*, 2^o, pr. 91, ed. cit., 268. En la formulación del pacto originario (Véase ensayo 2^o, párrafos 97-99, op. cit., pp. 274-275), Locke insiste reiteradamente en el término de “consenso”, (término que ha tenido con el tiempo un uso relevante en la teoría del pacto), lo que implica que la renuncia en la ley de la mayoría y en un poder político no implica

sea individualista o de la masa. No hay, pues, renuncia y transferencia, sino limitación de la libertad y ajuste recíproco, y, por tanto, acuerdo en una voluntad unida que garantice la ley común con su coacción. “El derecho es la limitación de la libertad de cada uno a la condición de su concordancia con la libertad de todos”³²; y en otro momento precisa: “todo derecho depende de leyes, pero una ley es el acto de una voluntad pública, y tal voluntad no puede ser sino la voluntad del pueblo entero”³³. El secreto de la imparcialidad del pacto es que “nadie puede cometer injusticia contra mismo” (Ídem). De modo que lo que no quiere para sí no puede quererlo para otro, ni lo que quiere para sí ha de ser querido por él sin limitación ni generalización, ni quererlo para el otro en contra de su voluntad:

Pues si alguien decreta algo respecto de otro, siempre es posible que con ello cometa injusticia contra él, pero nunca en aquello que decide sobre sí mismo (en efecto *volenti non fit iniuria*). De ahí que sólo la voluntad concordante y unida de todos, en la medida en que deciden lo mismo cada uno sobre todos y todos sobre cada uno; por consiguiente, sólo la voluntad popular universalmente unida puede ser legisladora³⁴.

En este contrato originario, no hay, por lo demás, enajenación de la libertad ni transferencia sin retorno. Propiamente hablando, y al menos en la idea, no hay más sujeción que a las leyes, aun cuando en la práctica, sea súbdito igualmente de la voluntad unida y el poder soberano. La formulación más explícita se encuentra en la *Metafísica de las costumbres*, donde, —comenta Kant— acerca de los tres poderes del Estado, en un claro índice liberal:

Comprenden la relación de un soberano universal (que, desde el punto de vista de las leyes de la libertad, no puede ser ningún otro que el pueblo unido mismo) con el conjunto de individuos del pueblo como *súbdito*, es decir, la relación del *que manda* (*imperans*) con el que *obedece* (*subditus*). El acto por el que el pueblo mismo se constituye como Estado —aunque, propiamente hablando, solo la idea de éste, que es la única por la que puede pensarse su legalidad— es el *contrato originario*, según el cual, todos (*omnes et singuli*) en el pueblo renuncian a su libertad exterior, para recobrarla enseguida como miembros de una comunidad, es decir, como miembros del pueblo considerado como Estado (*universi*), y no puede decirse que el estado, el hombre en el Estado, haya sacrificado a un fin una parte de su libertad exterior innata, sino que

la pérdida de control. Obviamente, a partir de tales supuestos, tiene que admitir, como última *ratio*, el derecho a la rebelión cuando el soberano incumple el pacto: “Y por una ley anterior y más elevada que cualquier ley humana positiva, los hombres pueden apelar al cielo, cuando no encuentran a quien apelar aquí en la tierra (...) Dios y la naturaleza no permiten que los hombres se abandonen a sí mismos hasta el punto de oponerse a su propia preservación. Y si no pueden privarse de su vida, tampoco podrán entregar a otro el poder de quitársela” (pr. 168, p. 328).

³² “Über den Gemeinspruch...” Akad.VIII, pp. 289-290; TyP, p. 26.

³³ *Ibid.*, VIII, 294; TyP, p. 33.

³⁴ *Metaphysik der Sitten, das Staatsrecht*, pr. 46, Akademie, VI, p. 313; MC, p. 143.

ha abandonado por completo la libertad salvaje y sin ley, para encontrar de nuevo su libertad en general, íntegra, en la dependencia legal, es decir, en un Estado jurídico; porque esta dependencia brota de su propia voluntad legisladora³⁵.

La inflexión liberal que da Kant al contrato se percibe claramente en el modo en que perfila sus conceptos. Así, por ejemplo, los principios que entraña el pacto han recibido en Kant una acuñación que se ha hecho clásica:

1. La *libertad* de cada miembro de la sociedad, en cuanto *hombre*.
2. La *igualdad* de éste con cualquier otro, en cuanto *súbdito*.
3. La *independencia* (*(Selbständigkeit)*) de cada miembro de una comunidad, en cuanto *ciudadano* (*(Bürger)*)³⁶.

En lo que respecta a la libertad, Kant presupone obviamente la trascendental o moral del hombre, en cuanto legislador universal, pero cita expresamente, como pertinente de especificar, la otra libertad subjetiva del individuo en la autodeterminación del sentido y valor de su vida, por una sencilla y rotunda razón, que “la felicidad no puede estar bajo el régimen del derecho”, trazando así una neta frontera liberal, que sirve de valladar contra todo despotismo imaginable: “Nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de otros hombres), sino que es lícito para cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás para pretender un fin semejante” (Idem). En cuanto a la igualdad, funda su carácter de súbdito de las leyes, condición común de los que pactan. “Pero todo cuanto en un Estado se halle bajo la ley es súbdito, y, por tanto, está sometido a leyes de coacción (...) y en cuanto súbditos son iguales entre sí, porque ninguno puede coaccionar a otro sino por medio de la ley pública”³⁷. Igualdad, pues, ante la ley, que “es igual para todos sin excepción”, es decir, con exención de privilegios, rangos o prerrogativas. Pero también, igualdad por la ley, en equidad, pues “a cada miembro de la comunidad le ha de ser lícito alcanzar dentro de ella una posición de cualquier nivel que corresponda a un súbdito, hasta el que puedan llevarle su talento, su aplicación y su suerte”³⁸. —disposición que prelude, dicho sea de paso, el actual tratamiento de la justicia como equidad en John Rawls³⁹. Y, por

³⁵ *Metaphysik der Sitten. Das Staatsrecht*, pr. 47, Akad., VI, pp. 315-316; en MC, pp. 145-146.

³⁶ “Über den gemein Spruch...”, VIII, 290; trad. esp., p. 27.

³⁷ *Ibid.*, VIII, 291 y 292; trad. esp., p. 29.

³⁸ *Ibid.*, VIII, 292; trad. esp., p. 30.

³⁹ “La justicia como equidad recupera y reformula la doctrina del contrato social y se suma a la última respuesta, en la siguiente forma: los términos equitativos de la cooperación social tienen que entenderse como si fueran acordados por quienes están comprometidos con ella, esto es, ciudadanos libres e iguales, nacidos en la sociedad en que viven. Pero su acuerdo, como todos los acuerdos válidos, tiene que proceder conforme a unas condiciones adecuadas” (*El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996, p. 53). La obra de RAWLS se dedica a establecer estas condiciones equitativas de la justicia.

último, independencia, en cuanto ciudadano, pues cada uno es dueño de sí mismo y no está al servicio de nadie, esto es, no depende de voluntad ajena y comparte con cualquier otro la dignidad de legislador⁴⁰.

Con la ordenación triádica de los tres principios, cree Kant haber desarrollado el esquema dialéctico de la relación entre la condición y lo condicionado, y la posterior unidad sintética de ambos. Según la exégesis de A. Philonenko, si, en efecto, la libertad funciona como el principio esencialmente activo, pues funda los derechos del hombre (derecho natural), que lo legitiman para ser autor de la ley, el de la igualdad funge como el principio de pasividad o sometimiento a las leyes dadas (derecho positivo), y el de ciudadanía como el principio sintético al enunciar la identidad entre el autor de la ley y el que está sometido a ella. El ciudadano, co-legislador, en cuanto origen de la autoridad soberana, integra así al hombre y al súbdito, cerrando coherentemente el anillo del contrato. La soberanía es, pues, la voluntad pública concorde, como término medio entre la razón práctica y el derecho. Ahora bien, este cierre lógico de la tesis kantiana entra en quiebra en atención a las circunstancias históricas, que acaban por mistificarlo. De un lado, Kant mantiene la distinción, ya presente en Hobbes, entre el ciudadano activo, señor de sí mismo (*sui iuris*), —el propietario, el único que tiene el derecho a voto—, y el ciudadano pasivo (el niño, la mujer, el asalariado), que está protegido por las leyes, pero no reúne condiciones suficientes para votar, pues no es plenamente independiente, esto es, no sirve al Estado sino a otra persona. Esta escisión interna echa a pique la igualdad ante las leyes y afecta, en alguna medida, con distinción de personas, a los propios derechos del hombre. Según constata Joaquín Abellán: “el concepto de ciudadano en Kant —limitado el derecho a voto a los *paterfamilias* independientes— modera sensiblemente las consecuencias revolucionarias de los principios de libertad e igualdad que atribuye a la sociedad libre o al Estado. El ciudadano kantiano muestra, en definitiva, una doble faz: por un lado, es un concepto que, al definirlo Kant como partícipe en la legislación, está apuntando hacia el futuro, pero por otro lado, no va más allá de las fronteras del derecho positivo prusiano expresado en el *Allgemeine Landrecht für die preussischen Staaten*, de 1794”⁴¹.

De otro lado, el pueblo, que ostenta de suyo la soberanía, la transfiere para su ejercicio en un soberano por elección, que representa al pueblo, pero que adquiere una soberanía pragmático jurídica⁴², en cuanto garante del derecho y su coacción legal, tal que su autoridad es irresistible en su obediencia. El buscado equilibrio entre la libertad y el orden lleva a Kant a que el diseño formal *a*

⁴⁰ *Ibíd.*, VIII, 294; trad. esp. 33.

⁴¹ “En torno al concepto de ciudadano en Kant, recogido en *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*”, edición de R. R. ARAMAYO, J. MIGUERZA, C. ROLDÁN, Tecnos, Madrid, 1996, p. 252.

⁴² GEORGES VLACHOS.

priori del contrato se convierta *de facto* en un régimen mixto atemperado, pero agudado en sus pretensiones. Se echa de ver que en ambos puntos, Kant corrige esencialmente el pacto social rousseauiano y lo mixtifica en atención a hechos empíricos concretos, que condicionan su apriorismo. En este alejamiento de Rousseau⁴³ no es extraño que incida, al modo de Hobbes, en la tesis de que el poder supremo ha de ser “*irresistible* y la prohibición de atentar contra él es “*incondicionada*”, incluso aun cuando haya violado el pacto originario y se haya vuelto arbitrario y despótico⁴⁴. No era un prejuicio antirrevolucionario o un actitud de prudencia cautelosa por no ofender a la Monarquía de su tiempo, sino la convicción de que la desobediencia civil, y más aún “la oposición a título de contraviolencia” al poder legítimo, supone disolver el vínculo civil y volver al estado de naturaleza, de peores efectos que el mismo despotismo. ¿Quién podría entonces erigirse en juez en tal situación por encima del derecho? ¿y cómo oponerse violentamente sin dar paso a la anarquía revolucionaria?... No hay, por encima del poder supremo, otro poder que lo limite ni otro órgano de juicio; o, en otros términos, no caben revoluciones en un estado de derecho, sino continua regeneración de la vida política y de las instituciones. “Por tanto, un cambio en una constitución política (defectuosa), que bien puede ser necesario a veces, sólo puede ser introducido por el soberano mismo mediante *reforma*, pero no por el pueblo, por consiguiente, no por *revolución*”⁴⁵. El poder soberano es ciertamente representante del pueblo, pero no ya solo del pueblo, sino de la majestad sagrada de la Ley, esto es, —especifica Kant— “de algún legislador supremo e intachable, y éste es el significado de la proposición, ‘toda autoridad viene de Dios’, que no enuncia un *fundamento histórico* de la constitución civil, sino una idea como principio práctico de la razón: el deber de obedecer al poder legislativo actualmente existente, sea cual fuere su origen”⁴⁶. El jefe del Estado, puesto que no está sujeto a leyes, solo está ligado al pacto por una obligación puramente moral. No solo representa al pueblo soberano, sino que también es el poder supremo, y, en cuanto tal inviolable. De nuevo la ambivalencia de Kant: de un lado, parece apuntar a una Monarquía constitucional⁴⁷, en que la suprema magistratura está formalmente vacía, pues es mera representación del orden constitucional, pero se reduce de hecho a una Monarquía ilustrada, expuesta, si no proclive, al despotismo. Esta falta de cierre sistémico abre una crisis en todo su planteamiento. Como resume A. Philonenko la cuestión:

⁴³ “Rousseau refusait de détacher la Souveraineté du peuple et prétendait ne donner un sens *idéel* à l'idée de contract social, qu'en *supposant* (notionellmen) l'actualité de la volonté générale, ‘essence de la Souveraineté’ et du peuple compris comme soumis seulement à sa loi propre”(A. PHILONENKO, *Thórie et praxis...*, op. cit., p. 51).

⁴⁴ “Über den Gemeinspruch...”, Akad., VIII, 299 ; TyP., p. 40.

⁴⁵ *Metaphysik der Sitten*, Allgemeine Anmerkung, Akad., VI, 321-2; MC, pp. 153-154.

⁴⁶ *Ibid.*, VI, p. 319; MC, p. 158. Las contradicciones en que se enreda Kant saltan a la vista en el párrafo 52 de la Doctrina del derecho, Akad., VI,339-342;MC,177-9). Puede verse un análisis del tema en G. VLACHOS, *La pensée politique de Kant*, op. cit., pp. 356-357.

⁴⁷ En tal caso, se trataría del concepto formal jurídico de pueblo, como precisa HANS Kelsen, no como muchedumbre, sino “como sistema de actos individuales regidos por la ordenación jurídica del Estado” (*Sentido y valor de la democracia*, op. cit., p. 31).

Si se fracasa en la definición de la ciudadanía, fundamento de la unidad de la teoría y de la praxis, principio de todo derecho racional, la síntesis toda entera se derrumba. En efecto, si el concepto de ciudadano no puede ser definido, tampoco puede serlo el de soberanía, y si el concepto de soberanía no está fundado, la libertad y la igualdad políticas son conceptos vacíos. Lo que es puesto en cuestión es, por tanto, el tránsito del hombre al ciudadano. Kant busca, sin conseguirlo, operar la síntesis de la ciudadanía de tal suerte que sea posible el tránsito del *hombre* al *ciudadano*, sin por ello implicar su identidad, --todo ciudadano debe ser hombre, sin que todo hombre sea ciudadano⁴⁸.

Esta última proposición, nada más oída, suena a contradictoria con el espíritu que anima el contrato por poner un límite arbitrario a la libertad y a la igualdad. Sólo invirtiéndola puede lograrse la unión, no confusiva, de los tres radicales, a saber, el hombre libre, autónomo, el súbdito igual a cualquier otro en su sometimiento a la ley, y el ciudadano plenamente activo en la institución de la ley y de la soberanía popular. De ahí la necesidad de abrir el planteamiento kantiano a nuevas formulaciones de la idea de contrato en el pensamiento contemporáneo. Pero baste con lo dicho para acceder a la idea de ciudadanía.

3. LA IDEA DE CIUDADANÍA

La ciudadanía es el carácter de la comunidad civil o política (*civitas*), (ya se entienda como pueblo o como Estado), compuesta de seres libres e iguales, que permanecen en su autodeterminación de vivir bajo leyes comunes, que se han dado a sí mismos. El título de ciudadano cobra ahora, tras el pacto originario, una nueva y decisiva significación. Antes se entendía por ciudadano el miembro de una determinada comunidad política, vinculada con el prestigio de una ciudad de origen, (ciudadano ateniense, de Esparta, *civis romanus*), que, por el hecho de pertenecer a su etnia, lengua y tradiciones de valor, tenía la dignidad de un *status* peculiar y gozaba de determinados derechos y franquicias, de que estaba privado el mero residente, salvo que fuera luego 'naturalizado'⁴⁹. Aristóteles ya insistió en la eticidad específica de esta convivencia en la *polis* por estar basada en hábitos, tradiciones y leyes comunes⁵⁰. Pero la *civitas* antigua estaba fundada, en última instancia, en vínculos de origen natural, que van a ir cediendo, en la modernidad, ante el vínculo moral de una convi-

⁴⁸ *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, op. cit., p. 63.

⁴⁹ Véase la voz "citoyen" en la *Encyclopedie ou Dictionnaire raisonné des arts et des métiers*, Paris, 1753, C, pp. 246-247.

⁵⁰ *Ética a Nicómaco*, 1180b pp. 3-5. y Cicerón: "multa emin sunt civibus inter se communia, forum, fana, porticus, viae, leges, iura, iudicia, suffragia, consuetudines praeterea et familiaritates multisque cum multis res rationesque contractae" (*De Officiis*, xvii, p. 53). Pero, al modo estoico, Cicerón admite, además, un sentido cosmopolita de civitas, extensivo potencialmente a todo el género humano (Idem, xvi, p. 50).

vencia civil bajo leyes autónomas⁵¹, abierta e ilimitada. Kant distingue así entre el burgués (*Stadtbürger*) con un *status* económico variable pero suficiente como para no trabajar por cuenta ajena, y el ciudadano o miembro del Estado —(*Staatbürger*)—, al que define por el derecho a participar en el poder político mediante el voto⁵². Ahora se trata de un título potencialmente universal, pues la nueva ciudad de los hombres libres e iguales abraza a todos cuantos se comprometen, más allá y con independencia de sus vínculos étnicos y tradiciones culturales, a vivir en un Estado constitucional. Esto no excluye, en modo alguno, tales vínculos orgánicos, pero los relativiza en su valor político. La *civitas* o *societas civilis* es esencialmente distinta y contrapuesta a la comunidad doméstica o a la comunidad étno/cultural. No tiene su carácter de naturalidad ni su dimensión de pertenencia inmediata por vínculos ya dados naturalmente de sangre o de lengua. También es diferente de la mera sociedad civil, fundada en relaciones de interés y utilidad. La *civitas* es una sociedad político-moral, en la que se ingresa y se está por motivos racionales de mantener la libertad y la igualdad entre sus miembros, que son colegisladores de su convivencia. De ahí que la tendencia de las comunidades inmediatas de vida sea la de cerrarse sobre sí mismas, porque constituyen un destino. Si algo ha probado dramáticamente la historia contemporánea es que las comunidades dotadas de una identidad sustantiva fuerte, ya sea étnica, religiosa o ideológica, cuando quieren hacerla valer como último vínculo social efectivo, como pretende el nacionalismo, se vuelven forzosamente excluyentes y agresivas. Rechazan al que no se encuentra en comunión con esa identidad como un cuerpo extraño, que echa a perder la pureza de casta o de credo. Por el contrario, la *societas civilis*, es de suyo, según sus principios, una sociedad abierta, con una legislación potencialmente inclusiva, cosmopolita, pues no hace distinción de etnias ni de tradiciones culturales. Más aún, “la experiencia del moderno desarrollo constitucional —dice Hans Kelsen— demuestra que los derechos políticos no son inherentes a la nacionalidad”⁵³. La rebasan, y, a la vez, tienen la capacidad de dar un nuevo cuño jurídico a las instancias preexistentes.

La ciudadanía genera, pues, un *status* político, pues el ciudadano adquiere la personalidad moral de ser miembro de la *civitas*, y, por tanto, una nueva identidad jurídico/constitucional, que permanece constante a pesar de que cambie sus identidades físicas, lingüísticas o culturales o sus patrones de comportamiento. Se puede cambiar de sexo, de lengua, de condición social, de religión, de ideología, y se sigue siendo un ciudadano, al que se adscriben determinados derechos y deberes de ciudadanía.. Esto es lo decisivo. Quizás se comprenda mejor desde la perspectiva del que adquiere la ciudadanía por

⁵¹ “Ley autónoma” no significa aquí la ley propia de la *civitas*, sino la que se han dado a sí mismos los que conviven en ella, y, por tanto, ‘sus’ ciudadanos.

⁵² “Über den Gemeinspruch...”, Akad, VIII,295; TyP, p. 34.

⁵³ *Esencia y valor de la democracia*, op. cit., p. 34.

vez primera. Para el emigrante turco, *Gastarbeiter* en la Alemania de hoy, pese a mantener su tradición etnocultural de origen, porque es parte sustancial de su identidad más profunda, el día en que, después de varios años de convivencia en tierra extraña, recibe la nacionalidad alemana, y, con ella, el derecho a votar, deja de ser un extraño advenedizo y recibe una nueva identidad jurídico-formal, inmensamente relevante para él, pues le permite actuar como ciudadano, con todos sus derechos y deberes. Al igual que para el español de hoy, cuando votó por vez primera la Constitución de 1978, sabía de sobra, y con íntimo júbilo, que la nueva condición formal de ciudadano había cambiado sustantivamente su vida. En esos casos se aprecia bien lo que significa la nueva identidad cívica.

Por lo demás, activamente considerada, es la ciudadanía una función civil, que comporta responsabilidades políticas, como votar, contribuir al erario público o defender la *civitas* y su Constitución. Ahora bien, el carácter definitorio del ciudadano es, según Kant, la co-legislación, es decir, la participación, conjuntamente con todos los otros, en la elaboración de las leyes de la ciudad:

El poder legislativo solo puede corresponder a la voluntad unida del pueblo, ya que de él debe proceder todo derecho (...) Los miembros de una sociedad semejante (*societas civilis*) —es decir, de un Estado— unidos con vistas a su legislación, se llaman ciudadanos (*cives*): y sus atributos jurídicos, inseparables de su esencia (como tal) son los siguientes: la *libertad* legal de no obedecer a ninguna otra ley más que aquélla a la que ha dado su consentimiento: la igualdad civil, es decir, no reconocer ningún superior en el pueblo, solo a aquel que tiene la capacidad moral de obligar jurídicamente (...) y la *independencia* civil, es decir, no agradecer la propia existencia y conservación al arbitrio de otro en el pueblo, sino a sus propios derechos y facultades como miembro de la comunidad⁵⁴.

Pero la co-legislación implica necesariamente que se han de determinar los modos de participación en la vida política, así como garantizar las diversas formas de comunicación entre los ciudadanos. Sin estos requisitos es imposible proceder a establecer y mantener una legislación común. Con razón ha podido distinguir John Rawls entre una autonomía racional, entendida en el sentido estructural (que no moral) de un agente racional responsable y con sentido de la justicia, y una autonomía plena, que sólo puede alcanzarse en el ejercicio efectivo de las libertades políticas y las funciones comunicativas. “Subrayo aquí —dice— que la plena autonomía la consiguen los ciudadanos: es un valor político, no ético. Quiero decir con ello que se realiza en la vida pública con la afirmación de los principios políticos de la justicia, y con el disfrute de las protecciones de los derechos y libertades básicos; también la rea-

⁵⁴ *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre*, pr. p. 46, Akad., VI, p. 314, trad, esp., p. 143.

liza la participación en los asuntos públicos de la sociedad y en su autodeterminación colectiva a lo largo del tiempo⁵⁵.

El mismo Kant, pese a la etiqueta que se le cuelga habitualmente de una ética monológica, no estaba lejos del principio del discurso. El *sensus communis* no es posible sin el experimento mental de reflexionar el propio juicio, mediándolo por el ajeno⁵⁶. Pero aquí no basta la mera reflexión solitaria en el diálogo interior, pues mi capacidad de ponerme en lugar del otro puede tener un límite subjetivo inaprehensible, que eche a perder el experimento. Es mejor a todas luces, más sano y productivo, dejarle al otro su lugar propio en la comunicación, atenerse a su juicio real, de modo que ambos podamos mediarnos, uno por el otro, en una reflexión en común⁵⁷. En cierto modo esta apertura venía exigida por el propio planteamiento kantiano, como muestran algunos textos. Espigo un pasaje significativo de la *Crítica de la razón pura*:

La piedra de toque para saber si el tener algo por verdadero es convicción (*Überzeugung*) o mera persuasión (*Überredung*) es, por tanto, externo: la posibilidad de comunicarlo y comprobar si es válido para toda razón humana (KrV,A.-820).

Esto obliga al tránsito del monologismo al dialogismo como desarrollo necesario de la misma intencionalidad moral. No se puede ser plena y verazmente autónomo sin contar con el juicio de los otros, con el que poder mediar, y convertir así la reflexión trascendental en una reflexión dialógica pública:

¿Pensaríamos mucho y pensaríamos bien, si no pensásemos, en cierto modo en común con los otros, que nos comunican sus pensamientos y a los que comunicamos nosotros los nuestros?. Por consiguiente bien se puede decir que esta potencia exterior que quita a los hombres la libertad de comunicar públicamente sus pensamientos les quita también la libertad de pensar⁵⁸.

El principio democrático de ciudadanía exige, pues, superar el solipismo individualista, abriéndose o trascendiéndose a las prácticas sociales efectivas, a las que se pertenece (Hegel) y al discurso social público, en que pueden ser expuestas y asistidas con los mejores argumentos. No hay democracia

⁵⁵ *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996, p. 109. Véanse también del mismo autor *Sobre las libertades*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 49; y *La justicia como equidad*, Tecnos, Madrid, 1999, pp. 221-223. En un sentido análogo, según creo, al de "plena autonomía" de Rawls, pero de índole social/institucional, se refiere J. HABERMAS a una "lectura dinámica del proceso democrático. "El concepto *jurídico* de autolegislación —escribe— debe adquirir una dimensión política hasta transformarse en el concepto de una sociedad democrática que actúa sobre sí misma. Sólo entonces se podrá lograr, a partir de las actuales constituciones el proyecto reformista de realización de una sociedad 'justa' o 'bien ordenada'" (*La constelación posnacional*, op. cit., p. 83).

⁵⁶ *Kritik der Urteilskraft*, pr. 40, Akde., V, p. 293-294. Hay trad. esp. de M. GARCÍA MORENTE, *Crítica del Juicio*, Ateneo, Buenos Aires, 1951, p. 304.

⁵⁷ Así lo he mostrado en mi libro *La Reivindicación del diálogo*, Comares, Madrid, 1997, pp. 62-86.

⁵⁸ "Was heisst im Denken orientiren?", en *Kants Werke*, Akad., VIII, p. 144.

genuina, esto es, verdadera voluntad común, que no se asiente en una vigorosa opinión pública, en la publicidad de los procedimientos del derecho⁵⁹ y en la razón pública, con la que las instituciones justifican sus propios actos. Y aun cuando sea preciso delegar esta voluntad pública en una asamblea representativa, y el ejercicio del poder del pueblo en un soberano, esto no empece a la responsabilidad política del ciudadano en el ejercicio de sus libertades cívicas, como las de asociación y expresión. Hay un caso en el pensamiento político de Kant que resulta muy instructivo al respecto. Ya he hecho referencia a la prohibición incondicionada de rebelarse frente al jefe supremo soberano, ni siquiera en caso de violación de las leyes, tesis que escandaliza al buen sentido democrático. Pero Kant de inmediato le pone por correctivo la libertad de pensamiento. Consciente de las críticas que provoca su tesis, se atreve a ironizar en los siguientes términos:

Mas si a la vista de estas afirmaciones mías no se me hará, a buen seguro, el reproche de que con tal inviolabilidad lisonjeo en exceso al monarca, cabe esperar que se me ahorre también el reproche de favorecer demasiado al pueblo, cuando digo que éste tiene igualmente sus derechos inalienables frente al jefe del Estado, aun cuando no puedan ser derechos de coacción (...): (derechos) a los que ni puede renunciar aunque quiera y sobre los cuales él mismo está facultado para juzgar (...); resulta que se ha de otorgar al ciudadano —y además con permiso del propio soberano— la facultad de dar a conocer públicamente su opinión acerca de los que en sus disposiciones de ese soberano le parece haber de injusto para la comunidad (...) *Por consiguiente, la libertad de pluma* es el único paladín de los derechos del pueblo (siempre que ser mantenga dentro de los límites del respeto y el amor a la constitución en que se vive⁶⁰).

Nunca se ha exaltado más el poder espiritual de la crítica y el uso público de la razón, como el único capaz de poner algún límite al abuso del poder soberano. Hay, pues, un límite racional al poder, que no le viene de fuera, sino de su interna razón de posibilidad. Dicho negativamente, “*Lo que un pueblo no puede decidir sobre sí mismo, tampoco puede decidirlo el legislador sobre el pueblo*”⁶¹. Y, análogamente, cabe afirmar que lo que un pueblo no puede sufrir y soportar sin pérdida de su dignidad, tampoco puede tolerarlo el poder supremo sin corromperse en su propia majestad. Como señalé al comienzo, el diseño kantiano no se propone una génesis histórica de la voluntad pública, al modo de su implantación revolucionaria o bien por obra y gracia de una monar-

⁵⁹ Kant ha acuñado el criterio trascendental de la publicidad del derecho en los términos siguientes: “Las acciones referidas al derecho de otros hombres cuyas máximas no admiten publicidad son injustas” (“Zum ewigen Frieden”, en *Kants Werke*, Akad., VIII, p. 381; trad. esp. de BALTASAR ESPINOSA, *La paz perpetua*, Aguilar, Madrid, 1967, p.114).

⁶⁰ *Ibíd.*, VIII, p. 304; trad. esp. Solución paralela a la que mantiene en “Was ist Aufklärung?”, —obedecer, pero hacer uso público de la razón (VI,...). Véanse las valiosas precisiones de JOHN RAWLS al respecto (“La justificación de la desobediencia civil”, en *La justicia como equidad*, Tecnos, Madrid, 1999, pp. 158-170).

⁶¹ “Über den Gemeinspruch...”, VIII 304.; TyP, p. 47.

quía paternalista, sino un criterio de legitimación de las prácticas políticas, especialmente, de la legislación, que introduzca una dinámica de reforma ilustrada, esto es, de crítica y difusión de las ideas democráticas. Criterio obviamente válido para el gobernante, pero no menos para el hombre, sobre todo para quien pretenda una legislación democrática. En este sentido, puede afirmar Philonenko que el diseño kantiano del pacto equivale a “la cuarta formulación del imperativo categórico reservado al uso exclusivo del soberano”⁶², en la medida en que obliga “a todo legislador a redactar sus leyes como si éstas *pudieran* haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo”⁶³. Obviamente la sentencia se dirige a todo el que quiera entender, sea gobernante *de facto* o nuevo poder constituyente. Pero cabe también pensar en una fórmula *ad hoc*, no ya para el gobernante, sino para quien se siente concernido en cuanto hombre, sujeto activo de autogobierno. Ya la fórmula Kant en su carta a Jung-Stilling de 1789: el pacto será dado, le dice, “*como* si ellos hubieran contratado voluntariamente uno por todos y todos por uno”⁶⁴. Dicho en otros términos, la idea del pacto originario obliga a todo ciudadano, en cuanto hombre, a no dar su asentimiento a otras leyes que aquellas que pudieran ser consideradas como si procedieran de una voluntad concorde y unida. Obviamente, esta exigencia pasa necesariamente por asumir la conciencia de la misma en un proceso progresivo de ilustración, que nunca cesa en la historia, y, más específicamente, por formar ese poder espiritual de la opinión pública, que es, según Kant, la única garantía efectiva contra el despotismo. En consecuencia el *como si* no es, en modo alguno, una ficción consoladora, sino que entraña para el gobernante y para el hombre, en suma, para el ciudadano, una exigencia moral, que debe tender a realizarse históricamente como acto de constitución efectiva.

4. LA FORMALIDAD DE LA CIUDADANÍA

Una última objeción contra la ciudadanía tiene que ver con su formalismo, que ya denunciaron los románticos. Confieso que yo suelo tomar el formalismo muy en serio, pues al cabo la forma es siempre un principio determinante o conformante, aun cuando sea, como en Kant, meramente trascendental. Ya estamos de vuelta de la asfixiante crítica marxista a las libertades formales, como si fuera posible algún tipo de libertad política efectiva, esto es, real y material, sin contar con ellas. ¡Así le fue en la práctica al marxismo sin criterios ético-jurídicos de determinación!. El mismo Hegel llegó a comprenderlo mejor, al introducir la ética kantiana como una parte de su filosofía del derecho, la que

⁶² *Théorie et Praxis*, op. cit., p. 52.

⁶³ “Über den Gemeinspruch...”, Akad., VIII,297; TyP, p. 37.

⁶⁴ Citado por GEORGES VLACHOS, *La pensée politique de Kant*, PUF, Paris, 1962, p. 328.

tiene que ver con los derechos de la subjetividad libre. Ciertamente la ciudadanía es una forma democrática de convivencia, y como tal ha operado y sigue operando sobre instancias sustantivas previas ya sean comunidades etno-culturales o Estados históricos. Obviamente, el sujeto de la autodeterminación la precede, tanto en el orden individual como en el colectivo, pero no es plenamente subjetividad autónoma sin el “sí mismo” (*Selbst, Self, soi-même*) o personalidad moral que le confiere al individuo su elección originaria como persona civil, y al grupo o comunidad étnica su elevación a y conformación por un orden civil democrático. Al igual que el mero individuo se transmuta en ciudadano co-legislador, sin renunciar a su personalidad de base, sino incluso potenciándola racionalmente, los órdenes políticos preexistentes, sean éstos un *etnos* o un Estado histórico, quedan igualmente transmutados en un *demos*, en el sentido democrático de una comunidad que se rige por la ley que se ha dado a sí misma, cuyas bases se recogen en una Carta constitucional. El término *demos*⁶⁵ no designa a un Estado independiente, (pues los hay, hoy en día, que aún no gozan de una constitución democrática), sino una comunidad política que ha llevado a cabo su autodeterminación, lo que implica, según vengo diciendo, soberanía popular, autolegislación, consenso e instituciones democráticas, que culminan en el Parlamento. Surge así un nuevo principio formal de legitimación, que alcanza también, permeándolos, a los niveles o instancias previas de convivencia. Puesto que la co-legislación supone la autonomía racional, los derechos habrán de cortarse según el perfil de esta categoría. Pongo por caso, los derechos culturales, dejan de formularse como los derechos colectivos e históricos de un pueblo a ser quien es, para ser reacuñados, en la nueva clave de la autonomía, como los derechos del individuo autónomo a ser respetado en su propia autocomprensión cultural de la vida en determinadas tradiciones de valor, a las que toma por su propia identidad íntima⁶⁶. A esta nueva luz, los tremendos genocidios que conocemos en la historia no son condenables por no haber respetado los presuntos derechos histórico/culturales de esos pueblos, sino por haber violado los derechos humanos elementales a la vida y a la libertad de conciencia de millones de individuos, reducidos previamente el clisé de una etnia o de una casta social.

La co-legislación origina también un nuevo principio del discurso o de la razón pública. Como se sabe, la *civitas* fue históricamente la patria del diálogo, donde germinó el humanismo de Occidente. Y es que no hay forma de

⁶⁵ Sobre la distinción entre *etnos* y *demos*, puede verse J. HABERMAS, *La inclusión del otro*, op. cit., pp. 108-112.

⁶⁶ Ya SPINOZA recuerda, en su *Tratado teológico-político*, frente a un organicismo del grupo etnocultural, que “la Naturaleza no crea las naciones, sino los individuos, los cuales no se distribuyen en naciones sino por la diversidad de lenguas, de leyes y de costumbres practicadas, y sólo de estas dos es decir, de las leyes y las costumbres, puede derivarse que cada nación tenga un talante especial, una situación particular y, en fin, unos prejuicios propios” (*Tractatus theologicopoliticum* en *Benedicti de Spinoza Opera*, ed. van Vloten et LaND, Nijhoff, Haege, 1914, I-II. cap. xvii, 4º, pp. 284-285; trad. esp. de ATILANO DOMÍNGUEZ, Alianza Editorial, Madrid, 2003, p. 378).

establecer el criterio de lo que haya de valer como justicia sino instituyendo los procedimientos equitativos y las prácticas discursivas en que puede lograrse un acuerdo válido para todos. Subrayo este punto que se ha vuelto decisivo en las modernas teorías de la justicia como equidad.

Frente al modelo de la democracia de mercado, tipo Schumpeter, con elecciones preparadas con técnicas de *marketing*, cada cuatro años, con ofertas de programas y propaganda de masas, para elegir los representantes al modo como se elige un producto o mercancía, han surgido modelos de democracia deliberativa, con un ancho campo para movimientos sociales, círculos cívicos de opinión, aparte del obligado pluralismo en los *massmedia*. “Según la concepción republicana, —precisa Habermas— el proceso de formación de la opinión y de la voluntad política en el espacio público y en el parlamento no obedece a las estructuras de los procesos de mercado, sino a las estructuras propias de una comunicación pública orientada al entendimiento. El paradigma de la política, concebida en el sentido de una práctica de autodeterminación ciudadana, no es el mercado, sino el diálogo”⁶⁷. A su vez, el *lógos* dialógico conlleva un nuevo *ethos*. Gracias a estas prácticas discursivas se puede llevar a cabo el reconocimiento recíproco de los ciudadanos en su comportamiento político efectivo como tales, generando una amplia red de costumbres y actitudes cívicas, de tradiciones axiológicas y modos cooperativos, de virtudes públicas, específicos de lo que llamó Hegel la eticidad (*Sittlichkeit*), retomando y transformando el *ethos* de la polis antigua:

Lo ético objetivo, que aparece en el lugar del bien abstracto, es por medio de la subjetividad como forma *infinita*, la sustancia *concreta* (...) De este modo lo ético tiene un *contenido* fijo que es por sí necesario y una existencia que se eleva por encima de la opinión subjetiva y del capricho: *las instituciones y leyes existentes en y por sí*⁶⁸.

Un ejemplo característico es la solidaridad civil, de más amplio radio y alcance moral que la simpatía basada en la lengua o en la sangre, pues no tiene que ver con lazos afectivos naturales, sino con la convicción ética de compartir, en cuanto hombres libres e iguales, un mismo destino como cuerpo político. “La conciencia nacional —precisa J. Habermas al respecto— provee a las meras superficies estatales, constituidas a partir del derecho moderno, de un sustrato cultural a partir del cual se forma la solidaridad ciudadana. De esta forma se transforman los vínculos que se habían formado entre los miembros de una comunidad concreta, es decir, vínculos establecidos sobre la base de un

⁶⁷ *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 237. Sobre el principio de discurso como intermedio entre la razón práctica y el principio del derecho, véase la mención del mismo autor, *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 1998, p. 187.

⁶⁸ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., pr. 144, VII, p. 293; trad. esp. cit., p. 265.

conocimiento personal, en una nueva y más abstracta forma de solidaridad⁶⁹. Más abstracta, ciertamente, y, por lo mismo, éticamente más valiosa porque implica el amor al lejano.

Conjuntamente con el *ethos* republicano, se origina un nuevo *páthos* o sentimiento de pertenencia a la *civitas*, esto es, un patriotismo civil, no de sangre y suelo, ni sólo de tradiciones culturales o fueros históricos, sino de leyes, tradiciones axiológicas y virtudes cívicas, al que hoy solemos llamar constitucional. A diferencia del modo de pensar, (también, claro está, de sentir y de actuar) de la política paternalista o despótica con su patriotismo atávico y reverencial, —precisa Kant—

el imperio *patriótico* es el único que cabe pensar para hombres capaces de tener derechos (...) porque el modo de pensar patriótico es aquel en que cada uno de los que se hallan dentro del Estado (sin excluir al jefe) considera a la comunidad como el seno materno, o al país como el suelo paterno, del cual y sobre el cual ha surgido y al que ha de legar también como una preciada herencia: es aquel modo de pensar en que cada uno se considera autorizado para preservar sus derechos mediante leyes de la voluntad común⁷⁰.

Quizás haya sido Hegel quien mejor acertó con la fórmula, al vincular los intereses subjetivos legítimos con los valores objetivos comunes, tal como hace la ley: “Este es el secreto —dice— del patriotismo de los ciudadanos, saber que el Estado es su propia sustancia porque conserva sus esferas particulares, su legitimidad, autoridad y bienestar”⁷¹.

Patria no es, pues, fundamentalmente, la tierra en que se nace ni la que se hereda; más bien aquella que se cultiva y trabaja, la que se defiende y honra con la obra de toda la vida. Tampoco es patria la mera lengua materna, sino en la medida en que en ella se piensa y medita, conjuntamente con otros hombres, promoviendo un patrimonio común de humanidad.

Por esta alta función de humanidad que cumple el Estado, que es vivir bajo leyes de libertad y justicia, resulta tan grave la sedición o rebelión, sea violenta o pacífica, contra el Estado en general, y más precisamente, contra un Estado social y democrático de derecho, como se autodefine nuestra Constitución de 1978. Sería paradójicamente trágico que nuestra primera Constitución plenamente democrática, refrendada libremente por todos los ciudadanos, incluidos los catalanes, y desarrollada ampliamente en los respectivos Estatu-

⁶⁹ *La constelación posnacional*, Paidós. Barcelona, 2000, p. 88.

⁷⁰ (“Über den Gemeinspruch...”, Akad, VIII,291; TyP, p. 28.

⁷¹ *Principios de filosofía del derecho*, pr. 289).

tos autonómicos, muriera a manos de un nacionalismo identitario, de esos de sangre y suelo, —o por decirlo en su variante moderna, de sangre, suelo y dinero (con tal de que, a ser posible, todo quede en la propia casa)—. Por darle de nuevo la palabra a Kant, la rebelión institucional “es el delito supremo y más punible en una comunidad, porque destruye sus fundamentos”⁷². No cabe decir más. En la tragedia clásica, la alta traición a la Ley antigua hubiera provocado la furia de las Erinias vengadoras por la lesión a la vida. Hoy, la violación de la ley común y nueva del Estado, la Ley, no de la sangre sino del acuerdo de convivir pacíficamente en libertad y justicia, sólo reclama el frío rigor objetivo del derecho. Pero su exigencia no es menos radical e incondicionada.

⁷² TyP., p. 40.