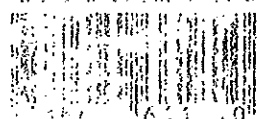


P

artiendo de la premisa de que el concepto de CIUDADANÍA, que desde la década de 1990 viene suscitando una atención extraordinaria en los ámbitos sociopolítico, académico y educativo, no puede entenderse sin una relación conjunta de los principios y prácticas de la misma a lo largo de la historia, DEREK HEATER realiza en el presente volumen un repaso del material histórico fundamental relacionado con este concepto desde Esparta hasta nuestros días, incluyendo citas extraídas de textos esenciales con el objetivo de subsanar esa carencia existente hasta la fecha en el conjunto de publicaciones sobre esta forma de identidad sociopolítica. El autor de esta BREVE HISTORIA invita a contemplar en este libro tan sencillo como riguroso no sólo cómo el concepto de ciudadanía difiere de otras formas de identidad sociopolítica y cómo los intentos por explicarlo «han provocado la aparición de muchos modelos diferentes tanto en lo que atañe a su esencia como a su desarrollo histórico», sino que examina en sus últimos capítulos cómo ha incidido en cuestiones cruciales del mundo contemporáneo, como las nacionalidades y el multiculturalismo, los derechos civiles, políticos y sociales, o el estatus de la mujer.

El libro de bolsillo

04 978-84-206-6-51-0



Ciencias sociales
Ciencia Política



CS 3439 Derek Heater Ciudadanía: una breve historia

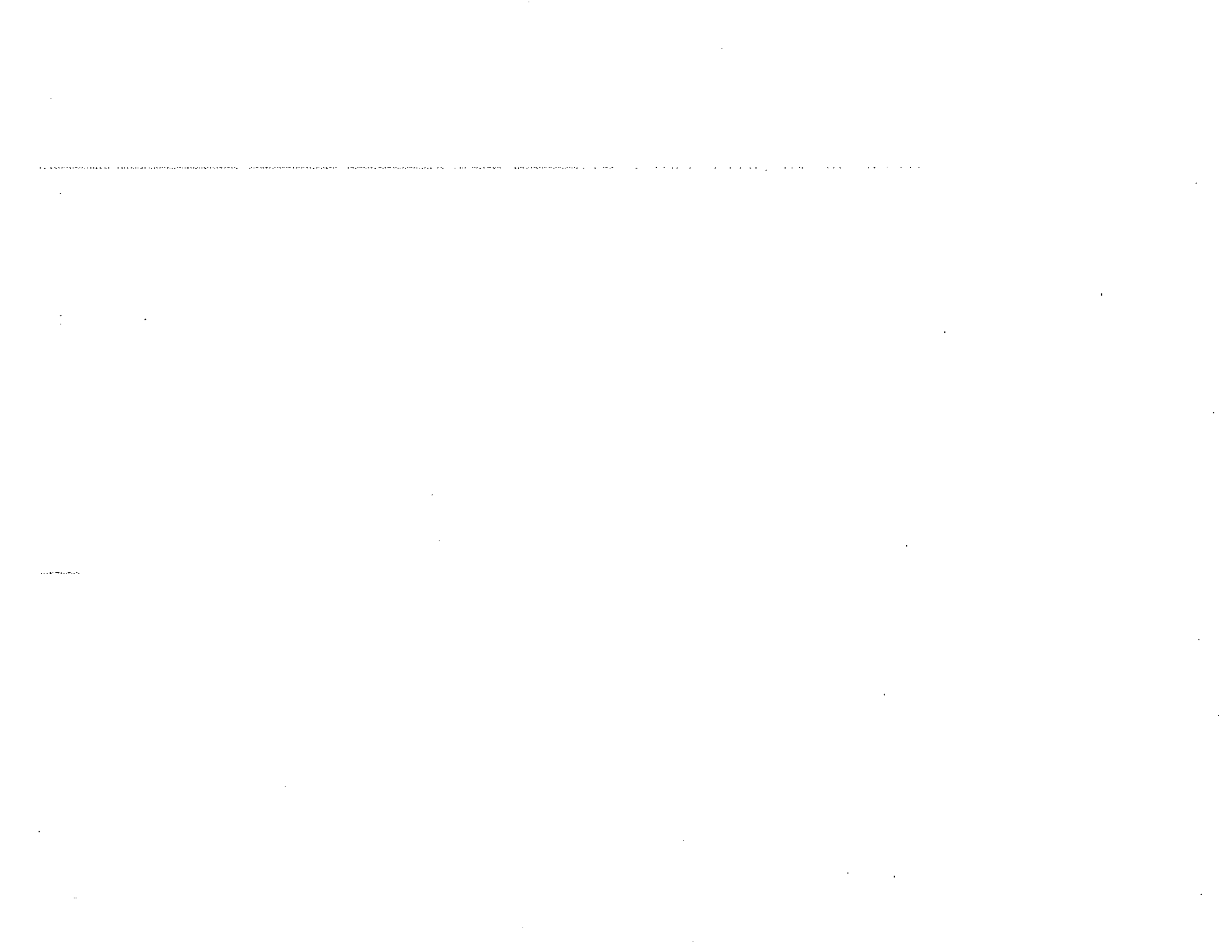
Derek Heater

Ciudadanía

Una breve historia



Ciencia Política
Alianza Editorial



Ciencias sociales

Derek Heater

Ciudadanía

Una breve historia



El libro de bolsillo
Ciencia política
Alianza Editorial

TÍTULO ORIGINAL: *A Brief History of Citizenship*

TRADUCTOR: Jorge Braga Riera

Diseño de cubierta: Alianza Editorial

Ilustración de cubierta: Ángel Uriarte

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© Derek Heater, 2007

© de la traducción: Jorge Braga Riera, 2007

© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2007

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15;

28027 Madrid; teléfono 91 393 88 88

www.alianzaeditorial.es

ISBN: 978-84-206-6181-0

Depósito legal: M. 32.854-2007

Fotocomposición e impresión: EFCA, S. A.

Parque Industrial «Las Monjas»

28850 Torrejón de Ardoz (Madrid)

Printed in Spain

SI QUIERE RECIBIR INFORMACIÓN PERIÓDICA SOBRE LAS NOVEDADES DE
ALIANZA EDITORIAL, ENVÍE UN CORREO ELECTRÓNICO A LA DIRECCIÓN:

alianzaeditorial@anaya.es

Nota del traductor

Para las citas de la Biblia se ha utilizado la edición española *Biblia de Jerusalén* (Madrid, Alianza Editorial, 1994).

La traducción del resto de las citas es obra del traductor, salvo cuando exista una versión española publicada de ellas, ya sea en formato impreso (véase el apartado de Bibliografía) u *online*, en cuyo caso se facilita el enlace correspondiente en nota a pie de página.

Prólogo

El tema de la ciudadanía suscitó una atención extraordinaria en todo el mundo durante la década de los noventa del siglo pasado, fundamentalmente en tres ámbitos: el sociopolítico, el académico y el educativo. Aunque este interés ha generado un buen número de publicaciones, en mi opinión todavía no ha visto la luz una obra que recoja conjuntamente los principios y prácticas de la ciudadanía a lo largo de la historia. Y es que las circunstancias y controversias actuales no pueden ser comprendidas en su totalidad sin conocer la coyuntura histórica anterior; es más, una buena parte de la literatura publicada sobre este tema se justifica con referencias a teorías y prácticas previas. El objetivo de este libro es, precisamente, proporcionar ese material histórico fundamental mediante un relato pormenorizado que arranca en Esparta y llega hasta nuestros días (de c. 700 a.C. al año 2000 de nuestra era), y que incluye citas extraídas de textos esenciales.

Son pocos los escritores que pueden concluir un trabajo sin dejar constancia de su agradecimiento. En primer lugar, como siempre, doy las gracias a mi mujer por su

apoyo incondicional. En segundo lugar, a dos amigos que me animaron a escribir este libro: el profesor G. R. Berridge y Simon Kear; fue este último el encargado de su edición electrónica y de su posterior preparación en soporte informático. Finalmente, deseo expresar mi gratitud a Nicola Carr y a sus compañeros de trabajo por su pleno convencimiento de que este proyecto merecía realmente la pena.

DEREK HEATER
Rottingdean, 2003

Introducción

Identidades sociopolíticas

La ciudadanía es una forma de identidad sociopolítica, pero tan sólo una de las varias que han coexistido durante las distintas épocas a lo largo de sus casi tres milenios de existencia. En ocasiones ha convivido con esas otras formas en armonía, pero enfrentada en otras; unas veces ha sido la forma de identidad dominante, y otras se ha visto sometida por el resto; a veces se ha distinguido claramente de las demás, y otras tantas ha estado subsumida en una u otra.

Podemos distinguir cinco formas principales de ciudadanía que los seres humanos, como animales sociopolíticos, podemos llegar a experimentar, y que se encuentran en los sistemas feudal, monárquico, tiránico, nacional y ciudadano, respectivamente. Cada una de esas formas nace de una relación básica, e implica que el individuo ostenta un estatus, un sentimiento hacia la relación, y que sabe comportarse de manera apropiada en ese contexto. Además, aparte del deseo y de la capacidad para luchar

en defensa del sistema –característica esta que comparten todas estas identidades–, podemos apreciar diferencias importantes entre ellas.

Así, la relación feudal era de tipo jerárquico, y el estatus estaba definido por los vínculos entre vasallo y señor. El sentimiento que el individuo experimentaba dentro de este sistema nace de la naturaleza recíproca de esta relación: un sencillo diseño piramidal que sitúa al que sirve en la base y coloca al que protege por encima de aquél. Por tanto, la competencia exigida dependía de la clase social a la que pertenecía el individuo.

En un sistema monárquico, el único dirigente –el monarca– se distingue claramente del resto de los habitantes de la sociedad, que se convierten en sus súbditos y de los que se espera muestren lealtad a la Corona y a la figura real, que se erige en personificación del país. Las aptitudes que se esperan del súbdito son mínimas, pues lo que se exige a éste es, básicamente, obediencia pasiva.

La tiranía, entendida como cualquier forma de gobierno autoritario –entre las que se incluyen la dictadura y el totalitarismo moderno–, es una visión distorsionada del gobierno unipersonal. La posición del individuo se degrada aún más, con el único propósito de apoyar al régimen tiránico. El sentimiento político es un amor activo hacia la figura del tirano, y la única competencia requerida es la de involucrarse plenamente en su apoyo.

Por otro lado, cuando los individuos se identifican con la nación, están reconociendo su condición de miembros de un grupo cultural (independientemente de cómo se defina éste). El sentimiento que se asocia a esta forma de identidad es el de amor por el país y conciencia de sus tradiciones. Por tanto, el tipo de competencia exigida en este

caso es el conocimiento de lo que ha convertido –y convierte– a la patria en algo «grande».

Llegamos así, por fin, a la ciudadanía, que se define como la relación de un individuo no con otro individuo (como era el caso en los sistemas feudal, monárquico y tiránico) o con un grupo (como sucede con el concepto de nación), sino básicamente con la idea de estado. La identidad cívica se consagra en los derechos otorgados por el estado a los ciudadanos individuales y en las obligaciones que éstos, personas autónomas en situación de igualdad, deben cumplir. Los buenos ciudadanos muestran un sentimiento de lealtad al estado y un sentido de la responsabilidad a la hora de atender sus obligaciones; por tanto, es necesario que cuenten con la preparación necesaria para este tipo de participación cívica.

Los conceptos de autonomía, igualdad de clase y participación ciudadana en los asuntos del pueblo distinguen, en teoría, a la ciudadanía de otras formas de identidad sociopolítica, ya sea feudal, monárquica o tiránica. En principio, la estructura jerárquica del feudalismo y las expectativas de sumisión inherentes a estos otros tres estilos son incompatibles con la ciudadanía en su sentido más estricto. En el caso del feudalismo, ésta puede interpretarse como la emancipación de una coyuntura de obligación, tal y como recoge el capítulo tercero. A pesar de ello, la ciudadanía se ha visto de alguna manera (quizás de forma débil o distorsionada) asociada a los sistemas de gobierno monárquico y tiránico, aspecto este que se tratará en los capítulos tercero y sexto.

La identidad con la que, generalmente, se vincula de forma más estrecha a la ciudadanía es a la de nación. Es más, desde c. 1800 hasta c. 2000 ambas se fusionaron a efectos prácticos, al arraigar la idea de que estado y na-

ción debían ser términos equivalentes, tema este del cual se ocupará el capítulo quinto.

Otra forma de interpretar las distinciones apenas descritas es observando los diferentes modelos que surgen al yuxtaponer la relación de la identidad ciudadana con el individuo, con la tierra o con un concepto abstracto (véase la tabla 1).

Sistema	Tierra	Individuo	Concepto
Feudal	base de la relación	vínculos recíprocos	
Monárquico		lealtad	
Tiránico		centro del sistema	religión/ideología
Nación	territorio de la nación		idealización
Ciudadanía			estados/derechos obligaciones

TABLA 1. Distinciones entre identidades sociopolíticas.

Modelos de la historia de la ciudadanía

No debemos permitir que esta excesiva generalización nos dé una errónea impresión de sencillez, pues el concepto de ciudadanía no es tan simple, ni en la teoría ni en la práctica. De hecho, los intentos por explicar esta forma de identidad han provocado la aparición de muchos modelos diferentes, tanto en lo que atañe a su esencia como

a su desarrollo histórico. Las próximas líneas constituyen un breve análisis de algunas de estas interpretaciones, las cuales pretenden arrojar luz sobre el tema que nos ocupa.

Algunos estudiosos han distinguido ciertos modelos de ciudadanía concentrándose en una selección limitada de material. El más famoso e influyente de todos ellos es T. H. Marshall, autor de *Ciudadanía y clase social* [Alianza Editorial, 1998]. En esta obra, una serie de conferencias pronunciadas por el autor en 1949, Marshall identifica tres formas de ciudadanía, a saber, civil (igualdad ante la ley), política (el voto) y social (el estado de bienestar), formas estas que –desde su punto de vista– se desarrollaron históricamente en este orden. La detallada exposición de su análisis ha recibido algunas críticas, pues los datos que Marshall extrae proceden exclusivamente de su experiencia en el contexto inglés. A pesar de las reservas obvias a la hora de hacer generalizaciones a partir de unas conferencias sin demasiadas ambiciones, la idea básica de una formación tripartita de los derechos del ciudadano sigue siendo de mucha utilidad; de ahí que el capítulo sexto se ocupe de examinar esta particular interpretación.

Más recientemente, J. G. A. Pocock ha postulado la existencia de una doble línea en la historia de la ciudadanía desde la época clásica. Para los griegos, en particular Aristóteles, lo natural era ser ciudadano: el hombre era un *zoon politikon*, un animal político. Para los romanos, por el contrario, el hombre era una entidad jurídica, y, como ciudadano, contraía una relación legal con el estado:

La jurisprudencia transformó el concepto de «ciudadano» de *zoon politikon* a *legalis homo*, y de la *cives* o *polites* (las palabras latina y griega para designar «ciudadano», respectivamente) a la de *bourgeois* o *burger*. Como consecuencia, el «ciudadano»

pasó a identificarse en cierto modo con el «súbdito», pues al venir aquél definido como miembro de una comunidad jurídica, se resaltaba el hecho de que estaba, en más de un sentido, sujeto tanto a las leyes que definían su comunidad como a los dirigentes y magistrados que tenían el poder de aprobarlas (Pocock 1995: 38).

Peter Riesenberg, en su *Citizenship in the Western Tradition: Plato to Rousseau* [La ciudadanía en la tradición occidental: de Platón a Rousseau], sugiere dos modelos –muy diferentes de los estipulados por Pocock– para consideración del lector. Su tesis central se basa en la existencia de dos fases en la historia de la ciudadanía, con un período de transición de aproximadamente cien años que se inicia a finales del siglo XVIII. La «primera ciudadanía» se caracterizaba por constituir

un mundo íntimo [de sociedades a pequeña escala] dotado de fuerzas que lo mantenían unido [...] En estas comunidades vivían los individuos con mayor conciencia histórica y moral, los cuales compartían ideas asombrosamente parecidas acerca de la conducta ideal esperable en una buena persona y de cómo desarrollarla generación tras generación (Riesenberg 1992: XV).

El eje central que hizo girar al mundo occidental hacia la «segunda ciudadanía» fue la época de las revoluciones de finales de siglo XVIII. La antigua y elitista ciudadanía de la virtud fue paulatinamente desplazada por una ciudadanía más global, democrática y nacional, centrada en el requisito de la lealtad.

El segundo aspecto de la teoría de Riesenberg es la naturaleza fluctuante de la primera ciudadanía como compromiso con el ideal, que bien crecía, bien se desvanecía,

o era –tal y como este autor lo expresa– una sucesión de «momentos perfectos» seguidos de un declive:

La época de Solón, la temprana República Romana, los albores de la comuna medieval, incluso, quizás, los primeros años de la República de los Estados Unidos; es posible que en estas etapas la ciudadanía haya funcionado realmente como tal (Riesenberg 1992: XXIII).

Pero mientras Riesenberg defiende un modelo de ciudadanía en dos fases, otros muchos estudiosos del tema apuntan a una dualidad ligeramente diferente, es decir, hacen una distinción entre lo que generalmente se denomina la tradición «cívica republicana» y la «liberal». El modelo de pensamiento sobre la ciudadanía cívico republicano (también llamado «clásico» o «humanista cívico») defiende que la forma de estado ideal es la que se sostiene sobre dos pilares, que son: una ciudadanía formada por hombres políticamente virtuosos y un modelo justo de gobierno, con un estado constituido en «república» en el sentido de un gobierno constitucional, y no uno dirigido de forma arbitraria o tiránica. Ambos elementos (buena conducta cívica y un modelo de estado republicano) eran esenciales, de ahí el término «cívico republicano». Si la tiranía hacía imposible una comunidad de ciudadanos libres, una «república» no sería factible sin el apoyo activo y la participación de los ciudadanos. La ciudadanía, por tanto, suponía principalmente obligaciones y virtud cívica. Más adelante trataremos de nuevo estas ideas, especialmente cuando estudiemos las opiniones de Aristóteles, Maquiavelo y Rousseau al respecto.

La postura alternativa y liberal evolucionó en los siglos XVII y XVIII para resurgir, sin lugar a dudas, con mucha más fuerza en los siglos XIX y XX. Esta escuela de pen-

samiento sostiene que el estado existe para beneficio de sus ciudadanos, y tiene la obligación de garantizar la existencia y disfrute de ciertos derechos. Recurriendo a la tríada de Marshall, se aprecia cómo, al referirse a los derechos, los escritores y políticos de los siglos XVII y XVIII hablaban de derechos civiles y políticos, y no derechos sociales, si bien éstos hicieron una primera y tímida aparición con la Revolución francesa.

Nuestro objetivo al incluir estas interpretaciones no es el de juzgarlas, cuestionarlas o sustituirlas por otras, sino simplemente constatar cómo los diferentes estudiosos en este campo pueden adoptar —como realmente han hecho— diversas posturas al respecto. La elaboración de los próximos capítulos no se ha visto condicionada por ninguno de estos modelos u otros. Las siguientes líneas pretenden ser de fácil lectura, sencillez esta que los lectores pueden interpretar como un deseo de lograr un relato ameno o, simplemente, como la manera de dar cuerpo a las ideas ya señaladas.

1. Grecia

Esparta

Orígenes

Por motivos prácticos, nuestra historia arranca con un grupo de cuatro pequeños pueblos griegos al sur de la península del Peloponeso en torno al 700 a.C. aproximadamente, pues la vaguedad de los testimonios no nos permite ser más precisos en la datación. Estos pueblos, que por entonces constituían conjuntamente la llamada *polis* (ciudad-estado) de Esparta, eran asentamientos situados en la fértil llanura de Laconia, también llamada Lacedemonia; de ahí que a sus habitantes se les denomine, indistintamente, «espartanos» o «lacedemonios». Debido a que a la elite era educada para alcanzar la perfección en un rígido modo de lenguaje, su forma de expresarse ha dado a la lengua española las palabras «laconico» y «espartano», esta última alusiva a su austero estilo de vida.

Podría considerarse a Esparta como la peculiar creadora de la idea de ciudadanía, que hoy asociamos, básica-

mente, con la noción y práctica de provechosos derechos liberales y de un amplio debate político. Después de todo, y desde una perspectiva moderna, la imagen aceptada de Esparta es, por lo general, poco atractiva. Un estudioso británico la ha definido como

un estado militarizado y totalitario que sometía a una población esclava, los hilotas, por medio del terror y la violencia, al mismo tiempo que educaba a sus jóvenes con un sistema que no sólo incorporaba lo peor de la enseñanza tradicional inglesa, sino que, deliberadamente, daba la espalda a la vida artística e intelectual de la que gozaba el resto de Grecia (Plutarco 1988: IX).

El hecho de que iniciemos en Esparta este viaje histórico por la ciudadanía no es un capricho excéntrico o una paradoja; al contrario, esta decisión viene avalada por tres distintas consideraciones: la primera es nuestro escaso conocimiento sobre cualquier forma de sociedad política participativa y anterior desde la cual podamos iniciar una narración continuada sobre el origen y práctica de la ciudadanía; la segunda, que no todos los pensadores o comentaristas políticos, desde la Grecia antigua hasta la actualidad, han adoptado, ni mucho menos, posturas hostiles hacia el sistema espartano; y, en tercer lugar, que la historia como evolución es, simplemente, eso, un proceso de cambio y de adaptación desde el punto de partida. ¿Qué sucedió, por tanto, en Esparta para que un sector de sus habitantes alcanzara un estatus que reconocemos como genuino y llamamos, justificadamente, ciudadanía?

A partir de los cuatro pueblos originarios, los espartanos expandieron gradualmente su territorio, anexionando por el este las tierras vecinas. En dirección contraria, al oeste, se alza el monte Taigeto. A finales del siglo VIII a.C., los espartanos decidieron cruzar este monte, y, tras una

lucha encarnizada, vencieron a los habitantes de esa región (los mesenios), se apropiaron de sus tierras y los sometieron a unas condiciones de vida cercanas a la esclavitud. Nacen, así, los hilotas, ejemplos de un modo de opresión que se extendería más adelante a todos los territorios espartanos y que se consolidó como el modelo socioeconómico por excelencia durante la vida de la *polis*. Pero los mesenios no iban a aceptar la pérdida de su libertad tan fácilmente, por lo que se hizo necesaria la creación de una elite militar de espartanos cuya función era la de mantener el control. Fue precisamente esta elite, a la que se conocía con el nombre de «los espartiatas», la que ostentaba claramente el estatus ciudadano. El crecimiento de la clase ciudadana en estas circunstancias plantea dos importantes cuestiones: ¿cómo nació este estatus?, y ¿qué criterios se adoptaron para que un ciudadano fuera reconocido como tal?

Por aquel entonces, en la tradición griega estaba fuertemente arraigada la creencia de que un gran legislador llamado Licurgo había elaborado, a principios del siglo VIII a.C., un conjunto de reformas constitucionales, sociales y económicas. A Licurgo se le atribuye, entre otras disposiciones, la formalización de la clase de ciudadanos privilegiados y conscientes de sus deberes que, probablemente, ya existía, aunque no de una forma claramente definida. Hasta nosotros ha llegado un relato completo y lúcido de las medidas adoptadas por Licurgo, el cual fue escrito, en forma de breve ensayo biográfico, aproximadamente ochocientos años más tarde por un gran biógrafo y escritor dedicado a cuestiones morales: Plutarco. Lamentablemente, los historiadores modernos no tienen la certeza de que realmente existiera un hombre llamado Licurgo (incluso se sospecha de que los grie-

gos pensaban que era un dios), e ignoran si las reformas atribuidas a él fueron realmente labor de una sola persona en un momento concreto (véase Talbert en Plutarco 1988: 1-3). Sería conveniente, quizás, que el lector entrecuillara su nombre.

Las facetas de la ciudadanía espartana

Las reformas mencionadas hicieron nacer un estilo ciudadano dotado de varias facetas entrelazadas que resultaban –todas ellas– esenciales para el modo de ciudadanía espartiatas, y que son las siguientes: principio de igualdad, posesión de una fracción de terreno público, dependencia económica del trabajo de los hilotas, un estricto régimen de educación y entrenamiento, celebración de banquetes comunes, realización del servicio militar, el atributo de virtud cívica y, finalmente, participación en el gobierno del estado. Una lista extraordinariamente extensa que detallaremos por separado y de forma ordenada.

Los espartiatas (alrededor de nueve mil durante la época de Licurgo) se llamaban entre sí *Homoioi*, que quiere decir «iguales». Dado que el concepto de igualdad siempre ha sido un terreno resbaladizo, no está del todo claro cuáles eran sus connotaciones en la antigua Esparta. El prolífico escritor griego Jenofonte explicaba alrededor del año 400 a.C. que Licurgo «había concedido participaciones idénticas en el estado a todos los ciudadanos de ley, con independencia de sus carencias económicas o físicas» (Plutarco 1998: 177). Parece poco probable que todos los «iguales» compartieran la misma proporción de riqueza, aunque varios comentarios apuntan a que efec-

tivamente era así. Lo que las reformas de Licurgo posiblemente promulgaran fue la distribución de lotes de terreno público (*kleroi*) entre los espartiatas, para que todos dispusieran de al menos unos ingresos mínimos procedentes de la explotación agrícola. La propiedad de los *kleros* constituyó, por tanto, la segunda característica del estatus espartiatas.

Sin embargo, los ciudadanos no cultivaban personalmente sus tierras, pues esta tarea correspondía a los hilotas, que, por temor a ser condenados a muerte si no lo hacían, debían forzosamente entregar las cosechas de las tierras que trabajaban. De hecho, se asumía generalmente que la ciudadanía y el trabajo manual –o, incluso, la realización de un oficio– eran incompatibles. Tal y como observó Aristóteles, los espartiatas se dejaban el cabello largo como muestra de un estilo que impedía una vida dedicada al trabajo. En pocas palabras, la ciudadanía espartiatas dependía económicamente del trabajo de los esclavos, y todo el concepto de ciudadanía de Licurgo se sustentaba, precisamente, en este sistema.

¿Qué hacían, entonces, los espartiatas?: defender y gobernar el estado. A modo de preparación para estas funciones –en particular el servicio militar–, los espartiatas novatos eran sometidos a un régimen de entrenamiento increíblemente severo y estricto (*agogē*), mientras que los hijos de espartiatas que, por su condición física más débil, no pudieran soportar este régimen eran abandonados a su suerte hasta que fallecían. A los siete años de edad a cada chico se le asignaba un grupo de acompañantes, con los que vivía y de los que recibía formación hasta que cumplía los veinte. El programa de estudios (entendido este término como un proceso de formación que apenas se detenía en aspectos académicos tal y como percibimos éstos en la

actualidad) estaba diseñado para desarrollar hasta el límite proezas de resistencia física y mental, objetivos que se conseguían mediante una férrea disciplina. Al alcanzar la veintena estos jóvenes eran cuasi ciudadanos que tenían obligaciones militares, pero carecían de derechos cívicos y de responsabilidades. Algunos de ellos, y bajo la supervisión de un educador jefe adulto, pasaban a encargarse de otros niños con el propósito de guiarles e inculcar en ellos las actitudes y conducta exigidas. El método pedagógico establecido era el uso libre del látigo, y los azotes podían incluso causar la muerte *pour encourager les autres*.

Relacionada con este proceso de iniciación, existe una historia que ha perdurado a lo largo de los siglos y que parece propia de una novela de Dickens. A los niños se les enseñaba a robar como método para desarrollar la iniciativa y la astucia y adquirir práctica en escapar, pues el robo no era delito, aunque sí lo era que te apresaran. Plutarco nos transmite esta anécdota: «[Un niño] había robado ya un cachorro de zorra y lo llevaba cubierto con su *tribōnion*, arañado en el vientre por el animal con las uñas y los dientes, murió a pie firme con tal de que nadie se diera cuenta» (Plutarco 1985: 313). Sea apócrifa o auténtica, Plutarco consideraba esta historia como un ejemplo creíble del sistema espartano de preparación para convertirse en ciudadano.

Otra truculenta característica de estos años de formación era un programa de adiestramiento de comando denominada *krypteia*. El relato de Plutarco a este respecto es, de nuevo, francamente revelador:

Los jefes de los jóvenes, aquellos que a primera vista eran inteligentes, los sacaban durante cierto tiempo al campo en cada ocasión de una forma distinta, con puñales y la comida indis-

pensable, pero sin nada más. Ellos, durante todo el día, escondidos por encubiertos lugares, se escondían y descansaban; y, por la noche, bajando a los caminos, mataban a cuantos hilotas sorprendían. A menudo metiéndose incluso en sus campos, daban muerte a los más recios y fuertes de aquéllos (Plutarco 1985: 329-330).

Esta última frase pone de manifiesto el objetivo secundario de estas expediciones: sacrificar a miembros de la población hilota que pudieran convertirse en peligrosos rebeldes capaces de amenazar el control espartíata.

Cuando el joven estaba ya preparado para formar parte del grupo de ciudadanos, se le asignaba un comedor (*véase a continuación*) y debía pagar las «cuotas de avituallamiento», que podía satisfacer gracias a sus *kleros*. Tanto la asignación de comedor como el pago de las cuotas eran cruciales para convertirse en ciudadano y no perder tal condición. Una vez más, Plutarco nos ilustra con una rica descripción de este proceso de selección:

Cada uno de los comensales tomaba una bolita de pan en la mano y, al pasar el sirviente con una urna en la cabeza, la echaba dentro, en silencio, como voto: el que daba su aprobación, tal cual, y el que lo recusaba, después de aplastarla bien con la mano, pues la aplastada equivale a la horadada. Con sólo que encuentren una de esta clase, no admiten al aspirante, pues quieren que todos se encuentren a gusto entre ellos (Plutarco 1985: 301).

Y así era, sin segundas oportunidades, y sin poder optar a un comedor alternativo. Tampoco el candidato que lo lograra tenía la permanencia asegurada; por ejemplo, si no era capaz de pagar sus cuotas, sería ex-

pulsado y, consecuentemente, perdería la condición de ciudadano.

Es necesario, pues, explicar brevemente en qué consistía este sistema de banquetes comunes que los espartanos denominaban *phiditia*. Las comidas no se hacían en el domicilio, sino que era obligatorio acudir a los comedores, cada uno de los cuales constaba de alrededor de trescientos miembros (se desconoce el número exacto). Cada mes pagaban su cuota en forma de diversas cantidades de harina de cebada, queso, higos, vino y una reducida suma de dinero. La función de estos banquetes comunitarios era la de mantener vivo ese espíritu de camaradería que arraigaba en la clase espartíata durante el período de formación. Así nos lo relata Plutarco en el siguiente comentario alusivo a Licurgo:

Pretendía, en suma, acostumar a los ciudadanos a que no desearan ni supieran vivir en privado, sino que, creciendo siempre juntos, como las abejas en comunidad, y apiñados unos con otros en torno a su jefe, casi con olvido de sí mismos por su entusiasmo y pundonor, se entregaran en cuerpo y alma a la patria (Plutarco 1985: 325).

Huelga decir que Esparta no era el único estado en utilizar entrenamiento y servicio militares como el método más eficaz para edificar y mantener un *esprit de corps*.

Una de las proezas más heroicas de la historia militar de todos los tiempos fue la demostración de sacrificio que Leónidas y sus mejores trescientos soldados espartíatas realizaron en Termópilas contra el numeroso ejército persa de Jerjes. La excelencia táctica de los ejércitos griegos se apoyaba fundamentalmente en contingentes de infantería fuertemente armados, que recibían el nom-

bre de «hoplitas». En la Esparta de los tiempos de Licurgo, un hoplita era un ciudadano, y todo ciudadano (en edad activa) era un hoplita. Por tanto, a los espartíatas se les exigía entrenamiento constante para que estuvieran en las condiciones físicas más óptimas y mantuvieran siempre a punto sus cualidades guerreras; de ahí su dependencia del trabajo desempeñado por los hilotas y por los habitantes no esclavos de Laconia, pues, en calidad de guerreros especializados, no disponían del tiempo necesario para compaginar su ocupación con las labores agrícolas, aun cuando disfrutaran de generosos períodos de inactividad. Los buenos soldados, como sin duda eran los espartíatas, debían poseer un valor a toda prueba, además de mostrar lealtad incondicional y vivir totalmente entregados a su trabajo. Todas estas características están contenidas en la palabra griega *aretē*, la cual puede ser traducida (aunque no de forma exacta) como «virtud cívica», «excelencia» o «bondad» (en la siguiente sección de este capítulo se explicará de forma más detallada el significado de este concepto).

Tirteo de Esparta, una especie de poeta laureado que escribió en el siglo VII a.C., nos da una idea, a partir de los fragmentos de su obra que nos han llegado, del ideal de hombre espartano, es decir, el que está dotado de *aretē*. En términos militares, las palabras de Tirteo ofrecen un retrato de un soldado que arriesga la vida por su ciudad. Éste era el nuevo sentido de ciudadanía, en claro contraste con los héroes de Homero, que luchaban valientemente para buscar su propia gloria. Tirteo declara que

es un bien común a la ciudad y a todo el pueblo que aquel varón que sale en la primera fila permanezca firme, y se olvide enteramente de la torpe fuga, ofreciendo su vida y su alma fuerte [...]

Éste, cayendo de los primeros, pierde la vida, mas llenando de gloria la ciudad, al pueblo [...] y con grave sentimiento lo acompaña al sepulcro la ciudad entera (Tirteo 1832: 206-207).

También se esperaba de un buen ciudadano que desempeñara concienzudamente sus obligaciones civiles, entre las que se incluía un virtuoso cumplimiento de la ley y participar en la Asamblea. Las autoridades en esta materia, como Jenofonte o Plutarco, hacen hincapié en el castigo que conllevaba una conducta que no estuviera a la altura de lo esperado, y que no era otro que la pérdida de la ciudadanía. Así, Jenofonte nos dice: «Licurgo dejó claro que cualquiera que intentara eludir el esfuerzo requerido para hacer cumplir sus leyes dejaría de ser considerado uno de los iguales» (Plutarco 1988: 177). Aún peor vista estaba la cobardía; la debilidad moral en el campo de batalla no sólo se castigaba con la derogación de la condición de ciudadano espartiatas, sino que esta ignominiosa conducta hacía objeto a su mentor de una amplia lista de expresiones sociales de desprecio. De hecho, a los cobardes se les tachaba de «miedosos».

Finalmente, el último de los requisitos para conseguir la ciudadanía espartana era la participación en el proceso de gobierno, un aspecto político de la ciudadanía que ha sido central para el concepto moderno de esta condición. La constitución de Licurgo redujo el poder de los reyes (Esparta tenía dos que reinaban simultáneamente) mediante la creación de una Asamblea y un pequeño Senado o Consejo de Ancianos (*Gerousia*): Este último estaba formado por los reyes y por veintiocho ancianos, de al menos sesenta años de edad, elegidos por la Asamblea, la cual, a su vez, estaba constituida por espartiatas que tenían como mínimo treinta años de edad. La participa-

ción estaba, por tanto, abierta a todos los ciudadanos, aunque los estudiosos discrepan a la hora de delimitar los poderes relativos de la Asamblea y del Consejo de Ancianos.

Este sistema probablemente funcionaba del siguiente modo: el Consejo de Ancianos constituía el cuerpo político y judicial supremo, y gozaba de la autoridad necesaria para elaborar propuestas políticas y leyes. Éstas eran presentadas en las reuniones ordinarias de la Asamblea, sobre la que recaía la toma de decisiones, a menos que –en palabras extraídas de un texto antiguo– la Asamblea «hablase torcidamente» (véase Cartledge 1979: 135), en cuyo caso los ancianos y los reyes podían invalidar la propuesta de la Asamblea. Las reformas de Licurgo pueden interpretarse como un cambio de forma de mandato, que pasaba ahora a ser una diarquía con gobiernos constituidos de forma equilibrada por los ciudadanos. La mayoría de los espartiatas actuaba a través de una Asamblea con poder de decisión y de enmienda, mientras que un reducido grupo, más experimentado, redactaba borradores de ley e impedía que prosperara cualquier contrapropuesta poco recomendable procedente de la «cámara baja». De hecho, Plutarco opinaba que la autoridad de los ancianos se colocaba «a modo de contrapeso» (Plutarco 1985: 286).

Los problemas de la ciudadanía espartana

Tradicionalmente se ha aceptado que el objetivo primordial de Licurgo era la estabilidad. La palabra griega para este concepto es *eunomia*, u orden apropiado, social y políticamente, para la comunidad y el estado. Pero ninguna sociedad, o estado, puede permanecer estática. Con el

tiempo, se agudizaron las diferencias entre los espartiatas ricos y los más pobres, de modo que los «iguales» cada vez distaban más de gozar de una situación de equidad. Los más pobres eran incapaces de abonar su cuota de comedor, por lo que eran privados de su condición. Por este motivo, y por otros tales como la negativa a reclutar para la casta espartiatas a miembros de clases inferiores o a familias extranjeras de clase alta, el número de espartiatas se fue reduciendo gradualmente. Los historiadores nos proporcionan cifras reveladoras: Heródoto apunta ocho mil en el 480 a.C.; Tucídides, 3.500 en el año 418; Jenofonte, 1.500 en el 371.

De otro lado, era necesario mantener en plena forma a los efectivos hoplitas, por lo que los preceptos de Licurgo sobre la excelencia de la casta espartiatas comenzaron a relajarse ineludiblemente. En consecuencia, y dado que ser espartiatas era condición sine qua non para ser miembro, contamos, incluso, con testimonios de actos de cobardía que fueron exonerados para evitar el consiguiente desprecio que conllevaba esta conducta. Ya no podían sostenerse las ecuaciones ciudadano-hoplita, y ciudadanía-virtud de la fortaleza, tal y como eran alabadas en los poemas elegíacos de Tirteo, los cuales eran muy conocidos en toda Grecia.

Además, la desaparición del estilo de ciudadanía espartano no era el único problema. Existían, también, fallos internos en el sistema. El rango de ciudadano confería muchos privilegios, que se apoyaban y sostenían en la explotación de la clase marginada hilota. Desde un punto de vista humanitario la *agogē* era atroz, y el peso otorgado al entrenamiento y servicio militares como rasgo distintivo fundamental de la ciudadanía no hacía sino distorsionar la esencia de la condición cívica, esto es, la ciu-

dadanía de Licurgo era una interpretación desigual del concepto. Aristóteles estaba convencido de ello:

Toda la construcción de sus leyes está orientada hacia una parte de la virtud, la guerrera [...]. Los lacedemonios [...] no sabían gozar de la paz ni habían practicado otro ejercicio superior a la disciplina del guerrero (Aristóteles 2005b: 105).

El modo de ciudadanía espartiatas era artificial y forzado desde la misma base. Por ejemplo, Plutarco nos cuenta que Licurgo, por temor a que se relajaran o manipularan las nuevas normas,

tampoco permitía viajar a cualquiera ni ir de un sitio para otro, recogiendo costumbres extrañas y modelos de formas sin instrucción e instituciones distintas (Plutarco 1985: 328-329).

En otro orden de cosas, la constitución de Licurgo dejaba claros cuáles eran los principios perpetuos de la ciudadanía, aunque en la práctica se lograra, por lo general, tan sólo una aproximación a ellos. La existencia de una clase ciudadana debía arrancar desde condiciones de igualdad básica, y a los ciudadanos se les exigía un aguzado sentido de obligación cívica, amén del deber de participar en los asuntos políticos del estado y estar preparados para defender a su país. En parte porque estas cualidades han sido dignas de admiración durante siglos, y en parte por el alto precio que el pueblo de Esparta, de una u otra forma, hubo de pagar por su desarrollo, el modelo de ciudadanía espartiatas ha despertado siempre una fascinación extraordinaria.

Dado que Esparta primaba el esfuerzo militar sobre la formación intelectual, no nació entre los lacedemonios ningún teórico político que nos pudiera haber dejado crónicas esclarecedoras. La teoría y análisis políticos na-

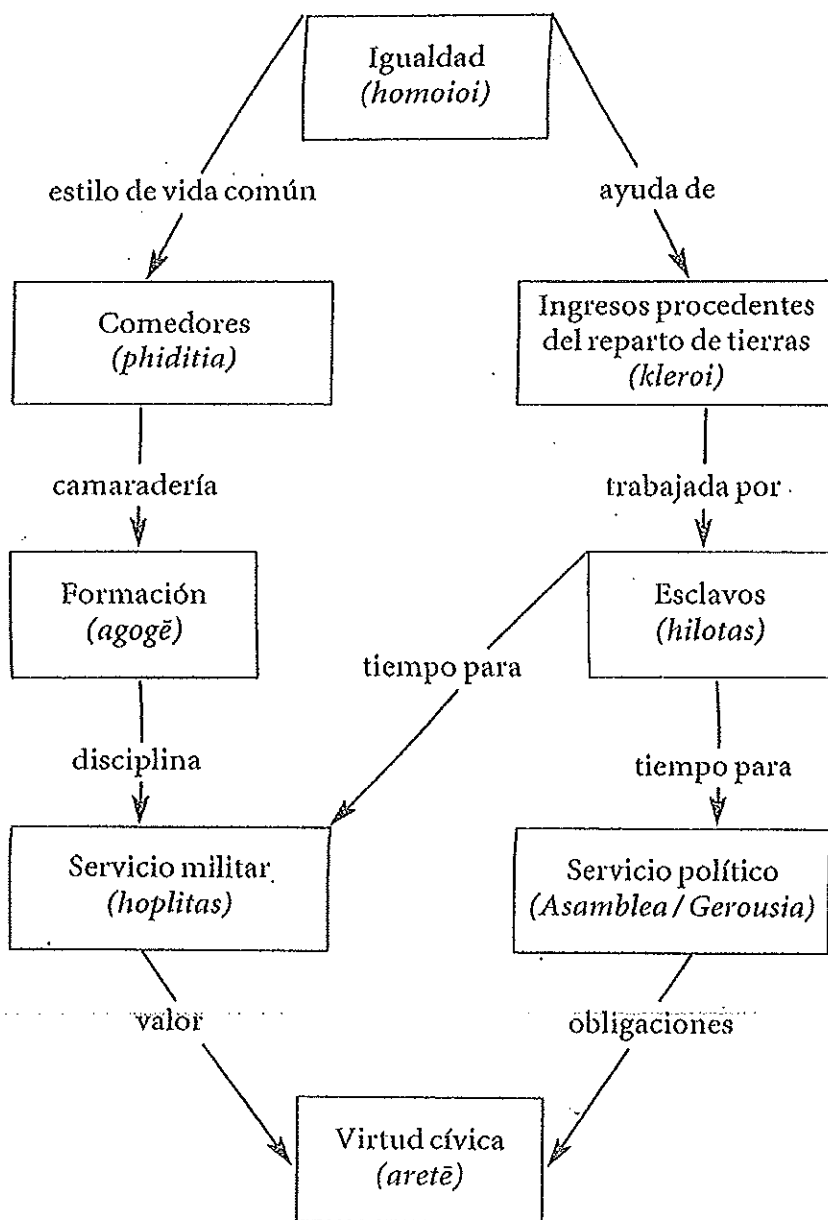


FIGURA 1.1. El sistema espartano.

cieron en Atenas, y sus dos mayores exponentes, Platón y su discípulo Aristóteles, desarrollaron en el siglo IV a.C. concienzudos estudios sobre la constitución y estilo de vida espartanos, si bien sus comentarios están condicionados por sus propias convicciones acerca de las cualidades y funciones ideales que debían acompañar la condición de ciudadano.

Platón y Aristóteles

Platón

Platón nació en el año 428 a.C. y falleció en el 347 a.C., a una edad avanzada (81 años). A pesar de que tanto su familia paterna como materna poseían muchas tierras, Platón, influido por los problemas que estaba padeciendo Atenas durante esa época, o quizás por su cercanía a Sócrates, aproximadamente cuarenta años mayor que él, decidió apartarse de la vida pública y dedicarse a la reflexión filosófica y a la enseñanza. Fundó la Academia para sus propósitos educativos, y para el público general escribió sus *Diálogos*, tres de los cuales están dedicados a la política: *La república*, *Las leyes* y el no tan importante *El político*.

Para Platón, así como para muchos otros aristócratas atenienses, el sistema espartano era digno de elogio, y no por su brutalidad (consideraba la *krypteia* ofensiva), sino por su estabilidad y sentido del orden. También admiraba Platón el estilo de vida de los espartiatas, tan disciplinado y austero, así como la gustosa dedicación que les llevaba, incluso, a sacrificar sus vidas por la defensa de la ciudad. Platón estaba de acuerdo con la división del trabajo en virtud de la cual los ciudadanos con altos cargos no de-

sempañaban labor manual alguna. Así de claro se siente el eco de la Esparta de Licurgo en *La república*, pues este estado ideal se basa

en el respeto de los gobernantes y la aversión de la clase defensora de la ciudad hacia la agricultura, oficios manuales y negocios y en la organización de comidas colectivas y la práctica de la gimnástica y los ejercicios militares (Platón 2003: 467).

Se diferencia, en cambio, en que la ciudadanía del estado de Platón está dividida en tres clases: los gobernantes, que son los que dirigen; los soldados, que defienden (y a los que se refiere el extracto anteriormente citado), y los productores. Este último grupo, naturalmente el más extenso, incluye a profesionales, hombres de negocios y trabajadores, y, aunque son también ciudadanos (al contrario de lo que ocurría en el sistema espartano), constituyen una segunda clase de ciudadanía, la pasiva, de la que, en principio, no se espera que participe en los asuntos públicos.

El estado diseñado en *La república* es reflejo de la perfección ideal inalcanzable que perseguía Platón. Más realista es el modelo propuesto en *Las leyes*, donde precisa que el tamaño de la *polis* (ciudad-estado) debe ser de 5.040 ciudadanos (a los que hay que añadir sus familias y esclavos). Como ocurría en Esparta, todos los ciudadanos están exentos de realizar trabajos que generen dinero. Existe una clase, los siervos, que cultiva la tierra, mientras que negocios y oficios están en manos de extranjeros residentes que carecen de la categoría de ciudadanos. Dicha condición es hereditaria, tanto por descendencia materna como paterna. Sin embargo, y a diferencia de la división de Licurgo, los hipotéticos ciudadanos de Platón no son

iguales, sino que se distribuyen en cuatro clases o rangos dependiendo de su riqueza. Además, este diseño conlleva implicaciones políticas muy significativas dentro del sistema electoral.

Platón prevé un Consejo de Representantes, un cuarto de cuyos miembros resulta elegido por cada una de las clases de ciudadanos. En consecuencia, si asumimos que el número de ciudadanos perteneciente a cada clase es inversamente proporcional a su nivel económico, los ricos contarían, pues, con una representación superior a la de los pobres. Otras disposiciones igualmente poco democráticas son la confiscación de fortunas exclusivamente a aquellos de entre los más ricos que carecen de derecho a voto o la existencia de cargos públicos a los que sólo podían optar las clases superiores. Por tanto, los ciudadanos más pobres no sólo tienen menos incentivos, sino que también ven mermadas sus oportunidades de participar en la vida política.

El objetivo primordial de Platón era la instauración de una sociedad estable y armónica, en la que la amistad y la confianza primaran en las relaciones entre ciudadanos, y cuya vinculación social se lograra, al menos parcialmente, a través de una institución similar a los banquetes comunes espartiatas. Son ciudadanos ejemplares aquellos que tratan con deferencia el sistema sociopolítico, respetan las leyes y ejercitan el autocontrol, cualidades estas que se inculcan en las escuelas públicas. No olvidemos que Platón destaca tanto por ser un filósofo de la educación como de la política; de hecho, *La república* en particular contiene abundante información sobre lo que Platón consideraba la pedagogía ideal. En *Las leyes*, por su parte, tan sólo nos deja un breve apunte al respecto, y propone

la educación para la virtud desde la infancia, que hace al niño deseoso y apasionado de convertirse en un perfecto ciudadano, con saber suficiente para gobernar y ser gobernado en justicia (Platón 2002: 121).

Las actividades grupales como el baile, la actuación o el atletismo generan ciudadanos considerados y cooperativos. De este modo, las fiestas públicas se diseñaban para prolongar de por vida este proceso socioeducativo; no obstante, y en contraposición con Esparta, las virtudes que Platón deseaba cultivar no eran las indispensables para triunfar en la guerra, sino las que perseguían la armonía civil.

La ciudadanía en Aristóteles

Platón no sólo teorizó sobre la educación; también fue profesor, y su discípulo más aventajado fue Aristóteles, quien, tras ingresar a la edad de diecisiete años en la Academia, permanecería en ella durante diecinueve años hasta la muerte de Platón. Sin embargo, se desvinculó de su maestro en muchas de sus opiniones políticas, lo cual podría achacarse a los dispares orígenes sociales de ambos: Platón procedía de una familia aristocrática de terratenientes; Aristóteles, de la clase media profesional, pues era hijo de un médico.

Una comparación de los puntos de vista que ambos filósofos mantenían sobre Esparta resulta muy clarificadora. Ya hemos visto cómo Aristóteles compartía con Platón su desagrado por el militarismo espartano, por lo que, como es natural, se oponía a la práctica de la *krypteia*. También compartía con su profesor la admiración por los

recursos que Esparta destinaba a la escuela pública frente a las habituales disposiciones privadas en círculos familiares. Por otro lado, en su obra *Política* (que examinaremos más adelante) introduce una extensa lista de críticas a la constitución, costumbres y prácticas espartanas. Difiere, así, de Platón en lo relativo a los aspectos comunitarios de la vida espartana, pues considera Aristóteles que la distribución de la tierra y el sistema de comidas comunes llevaban, en la práctica, a una polarización entre ciudadanos ricos y pobres, lejos de la igualdad que postulaba el régimen de Licurgo (véase Aristóteles 2005b: 99-106).

Pero las aportaciones de Platón y Aristóteles a la cuestión de la ciudadanía no sólo se diferencian en su manera de ver la experiencia espartana, sino que también difieren en aspectos más generales. Para empezar, sus propósitos al tratar este tema eran distintos; tanto es así que adoptaron metodologías diversas: mientras que Platón buscaba diseñar un programa de estado ideal, la auténtica intención de Aristóteles era la de analizar las constituciones reales y demostrar los principios que subyacían a ellas. De hecho, la obra de Aristóteles sobre la ciudadanía ha sido mucho más influyente que la de Platón, por lo que debemos ahora pasar a conocer las aportaciones de aquél.

Nacido en el año 384 a.C., Aristóteles vivió la mitad de su vida en Atenas, donde fundó su propia escuela, el Liceo, pero no era ciudadano ateniense, ya que había nacido en la frontera de Macedonia. Pasó su infancia y la primera parte de su vida adulta en la capital de esta región, donde ejerció de tutor del futuro Alejandro Magno. Al final de su vida, debido a los sentimientos antimacedonios que existían en Atenas, decidió huir de esta ciudad, para morir prácticamente en el exilio en el año 322. Aristóteles era un gran erudito, aunque sólo dos obras de su ingente producción,

probablemente discursos en su origen, nos interesan aquí. A pesar de lo reducido del número, ambas contienen el análisis más completo de la naturaleza de la ciudadanía de toda la tradición clásica. Las aportaciones más marginales sobre el tema están constituidas por algunas referencias dispersas en su *Ética nicomaquea* (así llamada por el nombre de su padre, Nicómaco, para distinguirla de otras de sus obras dedicadas a cuestiones éticas). Sin embargo, los frutos más relevantes derivados del análisis aristotélico sobre la ciudadanía se encuentran recogidos en *Política*, obra magistral en asuntos de índole, obviamente, política.

Al resumir este material, seguiremos, a través de los textos, el siguiente esquema: en primer lugar, veremos la gran dificultad que entrañó para Aristóteles la búsqueda de una definición de ciudadanía. De aquí pasaremos a su convicción de que sólo en una comunidad compacta puede funcionar eficazmente la ciudadanía. A continuación examinaremos su noción de la virtud cívica, que se relaciona con el uso de la educación con el fin de generar buenos ciudadanos, para concluir con algunos comentarios generales sobre la relevancia de la interpretación aristotélica del tema que aquí nos ocupa.

Son famosas las palabras de Aristóteles en las que proclama que

tenemos que investigar a quién debe llamársele ciudadano y quién es el ciudadano. Pues también el ciudadano es a menudo tema de discusión. No reconocen todos que una misma persona sea ciudadano (Aristóteles 2005b: 116-117).

Pasa a explicar a continuación todas las categorías periféricas que complicarían la búsqueda de una definición válida que fuera aceptada universalmente. Estas cate-

gorías incluyen: ciudadanos extranjeros residentes que tienen derecho a acceder a los tribunales del estado; ciudadanos sin derecho a voto; los jóvenes, o ciudadanos «sin desarrollar», y los ancianos, o «inhabilitados» (nótese que, más de dos mil años después, ni tan siquiera nos acercamos a Aristóteles en su manejo del estatus de las categorías periféricas –sobre todo la de los extranjeros residentes– a la hora de encontrar una definición moderna de la ciudadanía, un problema que, por actual, trataremos en su momento. Y es que la política no es, precisamente, lo que podríamos llamar una ciencia en progresión).

No obstante, Aristóteles nos presenta tres pautas diferentes. La primera atañe a la naturalidad de la vida cívica; otra, a su concepción de un mínimo común denominador de ciudadanía que es válido para todos los estados. La tercera de ellas nos lleva a sus reflexiones sobre la virtud cívica.

La cita más conocida de Aristóteles es la que generalmente se traduce como «el hombre es un animal político». Si extendemos más la frase y precisamos su significado tal y como lo entendía este filósofo, el resultado sería:

El hombre es por definición un animal político; por eso, aun cuando no necesiten la mutua ayuda los hombres, no menos buscan [por naturaleza] la convivencia (Aristóteles 2005b: 128).

En otro lugar, otorga a este mensaje un valor añadido por medio de una aseveración gráfica:

El [individuo] que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino como una bestia o un dios (Aristóteles 2005b: 48).

Las palabras «naturaleza» y «ciudad» son cruciales. Por «naturaleza» (en griego *physis*), Aristóteles entiende que, a medida que el individuo se desarrolla, crece el potencial que hay en él para participar en los asuntos de la *polis*. Pero esta participación natural solamente puede encontrar expresión efectiva en el contexto compacto y cercano de la *polis*, una ciudad-estado de tamaño realmente reducido formada por un núcleo urbano al que rodea tierra de cultivo, tal y como era la disposición natural del estado griego antiguo.

Sin embargo, los intereses de Aristóteles se inclinaban más hacia los modelos reales de participación comunes a todas las ciudades-estado, esto es, lo que convierte a un ciudadano en tal. Estas dos citas van al nudo de la cuestión:

Ciudadano, en general, es el que puede mandar y dejarse mandar, y es en cada régimen distinto; pero el mejor de todos es el que puede y decide dejarse mandar y mandar en orden a la vida acorde con la virtud (Aristóteles 2005b: 144).

Aquel a quien le está permitido compartir el poder deliberativo y judicial, éste decimos que es ciudadano de esa ciudad (Aristóteles 2005b: 118-119).

Encontramos aquí varios elementos interesantes, por lo que uno o dos apuntes aclaratorios no dejan de resultar muy útiles. «Mandar y dejarse mandar» indica una forma de ciudadanía en la que el individuo se involucra directamente, en rotación; no se trata únicamente de acudir a votar cada unos cuantos años, si es que se está dispuesto a hacerlo. Quiénes constituyen exactamente esa totalidad ciudadana y qué forma adopta su «mandar» dependen inevitablemente de la forma de constitución del estado: una auténtica democracia otorga a la pobla-

ción mayor poder que otra forma de estado más restrictiva. Sin embargo, una buena constitución regida por buenos ciudadanos garantizaría que la función ciudadana operara en beneficio de todos, y no solamente de una facción de la sociedad.

¿Pero qué conlleva el «mandar»? Aristóteles no se olvida de incluir en su definición dos formas de participación: la política y la judicial, es decir, el ciudadano debe utilizar el debate para la elaboración de políticas y leyes, y llevar a cabo juicios para que esas leyes sean operativas. La forma más común de cumplir con estas obligaciones sería acudir a la Asamblea y prestar servicio en las instituciones municipales, así como formar parte del jurado, respectivamente. El modo en el que funcionaban estas instituciones se explicará, a través del ejemplo de Atenas, en el próximo apartado de este capítulo.

La participación directa en los asuntos de la ciudad, que es el principio latente en las definiciones de Aristóteles, presupone un estado pequeño, punto este sobre el que incide constantemente. Para Aristóteles no es suficiente que exista un reducido número de ciudadanos para que «mandar y dejarse mandar» sea una posibilidad práctica, sino que el estado debe ser también de dimensiones modestas geográficamente hablando. Los ciudadanos deben conocerse los unos a los otros y vivir juntos como una comunidad perfectamente cohesionada. Sólo entonces podrán saber qué es lo mejor para todos ellos y emitir juicios justos:

Para emitir un juicio sobre lo justo y repartir las magistraturas de acuerdo con el mérito, es necesario que conozcan mutuamente su forma de ser propia los ciudadanos (Aristóteles 2005b: 274).

El tamaño óptimo para una *polis* –admite– es difícil de precisar. Sin embargo, en su *Ética* declara:

Un Estado no podría existir con diez hombres, ni con cien mil hay ya Estado –aunque quizá no hay un número determinado, sino cualquiera que quepa dentro de unos determinados límites– (Aristóteles 2005a: 282).

Esta aseveración se produce en un contexto en el que Aristóteles debate sobre la amistad, ya que creía que un tipo especial de amistad ciudadana aporta el vínculo vital que garantiza que los ciudadanos trabajen juntos en un espíritu de buena voluntad mutua. La palabra utilizada para esta forma de amistad es *homonoia* (concordia). Y así lo explica:

[La concordia] no es «coincidencia de opinión», ya que ésta podría darse entre quienes se desconocen mutuamente [...] Se dice que los estados tienen concordia cuando tienen un mismo juicio sobre lo que les conviene y eligen las mismas cosas y ejecutan las que han sido decididas en común. Una tal concordia se da en los hombres buenos, pues éstos están de acuerdo consigo mismos y entre sí [...] En cambio no es posible que los malos tengan concordia [...] porque aspiran a tener más en los asuntos de provecho y, en cambio, quedar rezagados en el esfuerzo y en las prestaciones públicas [...] Consecuentemente hay discordia entre ellos (Aristóteles 2005a: 271-272).

Aristóteles, por tanto, admite la existencia de buenos y malos ciudadanos. Obviamente, la ciudadanía funciona mejor cuando los ciudadanos son buenos, lo que nos lleva directamente a sus opiniones sobre la *aretē*, la virtud cívica, un concepto que –tal y como ya hemos visto– era el pilar fundamental de la ciudadanía espartana,

aunque en aquel caso interpretada de una manera especial. ¿Cuál es la interpretación de Aristóteles? Del mismo modo que la existencia de constituciones variopintas hacía muy difícil esbozar una definición de ciudadanía aplicable a todos los casos, el mismo problema se encuentra el filósofo a la hora de definir la virtud. El buen ciudadano debe adaptar su conducta a los requisitos del estado: así, por ejemplo, mientras que en un estado las asambleas bulliciosas se entendían como un signo positivo de participación, en otro esta actitud podía ser tachada de molesta.

Tomando esto en consideración, Aristóteles expone los cuatro elementos de los que se compone la virtud, tal y como era generalmente aceptada por los griegos. Estos cuatro componentes son: templanza, es decir, autocontrol, evitando los extremos; justicia; valor, concepto que contiene en sí el patriotismo, y la sabiduría o prudencia, virtudes en que se incluye la capacidad para juzgar. El hombre que albergue todas estas cualidades será un buen ciudadano, capaz de gobernar correctamente y de aceptar que otros le manden. Con todo, sería demasiado presuntuoso pensar que un ciudadano pueda reunir todos estos dechados, ya que no puede esperarse que estas virtudes se desarrollen por crecimiento moral natural, sino que deben cultivarse a través de un programa educativo cuidadosamente diseñado.

Aristóteles y la educación cívica

Al comentar la postura de Aristóteles sobre Esparta destacábamos su apuesta por un sistema educativo público, lo que constituía un principio fundamental para el filósofo.

sofo; de ahí sus palabras: «Necesariamente será una y la misma la educación de todos, y que el cuidado por ella ha de ser común y no privado» (Aristóteles 2005b: 306). Esta opinión está directamente relacionada con su concepto de ciudadanía: «Hay que considerar que ninguno de los ciudadanos se pertenece a sí mismo, sino todos a la ciudad» (*ibid.*: 307). Sin embargo, Aristóteles se encontraba de nuevo con una doble tarea. Por un lado, reconocía la necesidad de hacer propuestas flexibles para la educación de la ciudadanía, dada la gran variedad de sistemas políticos y sociales existentes que requerirían distintos diseños educativos para sus ciudadanos; así, en una democracia la idea es formar a los jóvenes para convertirlos en ciudadanos defensores de la democracia, mientras que en una oligarquía (gobierno de unos pocos) la orientación es de apoyo a ésta. Por otro, Aristóteles buscaba a un tiempo ofrecer una serie de principios generales que, ligados a una lista de propósitos, sirvieran de guía.

Debe existir la posibilidad de trabajar y hacer la guerra, pero mejor las de tener paz y tranquilidad; y también la de realizar cosas obligadas y útiles, pero mejor las nobles. Por consiguiente, a estos objetivos habrá que orientar la educación de los que todavía son niños y de las demás edades que necesitan educación (Aristóteles 2005b: 295).

Pero estos objetivos no se conseguían enseñando política «académica», que no resultaba lo más apropiado para los jóvenes, dada su falta de experiencia en el mundo de la política de los adultos. Al contrario, su idea era la elaboración de un programa de estudios destinado a forjar un buen carácter moral. La estética y –especialmente–

la educación musical serían las asignaturas más apropiadas para este fin, ya que «la música puede procurar cierta cualidad de ánimo» (Aristóteles 2005b: 317).

Aristóteles elaboró un modelo coherente que funcionara de forma óptima y se adaptara a la naturaleza multicolor de los sistemas cívicos griegos. Una educación adecuada hace que uno desee ser un buen ciudadano y sea consciente de sus obligaciones, y este estilo de vida sólo puede resultar eficaz cuando el conjunto de ciudadanos conforma una comunidad real.

El concepto aristotélico de ciudadanía llegó a Roma a través de los pensadores que simpatizaban con la filosofía estoica, especialmente Cicerón. A pesar de que estas ideas se disiparon con la caída del Imperio romano, la ingente obra de Aristóteles fue redescubierta y alabada durante la Edad Media, hasta tal punto que sus ideas sobre la ciudadanía dejaron impronta en las obras de ciertos filósofos políticos, entre ellos Tomás de Aquino y Marsilio de Padua. Además, la interpretación aristotélica resulta relevante para comprender las diversas formas de estado de hoy en día. Muchos comentaristas y teóricos políticos han tratado de encontrar, dentro del complejo modelo contemporáneo de ciudadanía, vías que otorguen mayor peso a los ideales de virtud ciudadana, a los deberes ciudadanos y a la comunidad. Pero no nos anticipemos; por el momento, seguiremos en la Grecia antigua para centrarnos en el primer gran modelo de un estilo democrático de democracia, que, por ende, se desarrolló en la patria adoptiva de Aristóteles: Atenas.

Atenas

Los reformadores

Aristóteles reflexionó profundamente sobre el mejor tipo de constitución posible, y se mostró a favor de un modelo mixto: cierta cantidad de oligarquía (o gobierno de la minoría adinerada) y otra tanta de aristocracia (gobierno de los más experimentados), aderezado con un poco de democracia (gobierno del pueblo). Y confió a Solón la labor de proporcionar a Atenas este tipo de constitución mixta. Solón era el gran legislador ateniense, como Licurgo lo había sido en Esparta, si bien en el caso del primero contamos con suficientes pruebas que atestiguan tanto su existencia como la autoría de las reformas que se asocian a su nombre. Nacido en c. 640 a.C., puso en marcha esta renovación cuando contaba con cerca de cincuenta años de edad. Dichos cambios tuvieron una importante repercusión en la vida ateniense, si bien, como es lógico, sólo los aspectos relacionados con la ciudadanía serán tratados aquí.

Una de las fuentes más útiles sobre la historia y funcionamiento de la ciudadanía ateniense es el estudio titulado *Constitución de los atenienses*, escrito, probablemente, por uno de los estudiantes de Aristóteles bajo la supervisión de éste. El texto revela cómo Solón acercó el derecho a los ciudadanos, a los que clasificó del siguiente modo:

Por censo los distribuyó en cuatro clases, como ya antes estaban divididos: los *pentacosíomedimnos* [los quinientos medimnos], los *caballeros*, los *zeugitas* [poseedores de tierra] y los *tetes* [los más humildes]. Y asignó el desempeño de las magistraturas más importantes a personas de entre los pentacosíomedimnos, los caballeros y los zeugitas [...] asignando una magistratura a cada

uno en proporción a la cuantía del censo. A los que tributaban en el censo como *tetes* hizo que formaran parte solamente de la asamblea y de los tribunales (Aristóteles 1984: 66-68).

Las tres clases superiores por razón de riqueza (entendida ésta como cantidades determinadas de productos sólidos y líquidos) eran relativamente privilegiadas. Sin embargo, la pertenencia a la Asamblea y a los tribunales de justicia –el único privilegio del que disponían las clases inferiores– aún seguía siendo un derecho real para los ciudadanos. Esta descripción de clases finaliza con un pequeño y agradable detalle: dado que los miembros de la clase más baja no podían optar a ningún cargo público, «aun ahora, cuando se pregunta al que va a ser sorteado para una magistratura qué tributo paga, nadie dirá que es de los *tetes*» (Aristóteles 1984: 69). Y es que, a pesar de la movilidad social que trajeron consigo las reformas de Solón, pues permitían a los más pobres ascender en la escala social a razón de tributo abonado, y aunque cambios democráticos ulteriores desplazaron estas disposiciones, el estigma de la división ciudadana diseñada por Solón siguió presente.

A finales del siglo VI llegarían otras reformas de la mano de Clístenes, quien ocupaba un alto cargo civil (*archon*) y cuyas medidas marcan el principio de la era democrática en Atenas (508-322).

Debemos, no obstante, detenernos brevemente en el significado del término «democrático», pues se ha convertido en una palabra de uso muy recurrente en el discurso cotidiano. «Democracia» procede de dos palabras griegas: *demos* (pueblo) y *kratos* (gobierno); de ahí que, en conjunto, creamos que un buen gobierno es aquel que se basa en la voluntad del pueblo, sobre el que debe reposar la máxima autoridad política. Los modelos de gobierno formados

por un único individuo, clase, partido o camarilla no son tan deseables, pues no pueden ser cuestionados o derrocados por la totalidad o mayoría de la ciudadanía del estado. Pero nada resulta así de sencillo, y eso lo sabían bien los griegos, sobre todo Aristóteles. Un modelo de gobierno democrático puede corromperse, pues el pueblo puede dejarse llevar por la demagogia y exigir la implantación de políticas ridículas, e incluso, dada su superioridad numérica, provocar inestabilidad política o social. Además, la democracia no es un todo absoluto, sino un ingrediente, pues, dependiendo de su estructura constitucional o el modo en el que se articule esta estructura, el estado puede ser más o menos democrático. Por tanto, y a pesar de las significativas medidas democráticas introducidas por Clístenes, Atenas no alcanzó un grado mayor de democracia hasta mediados del siglo V, cuando algunos, sobre todo Pericles, impulsaron el proceso de democratización.

Pero volvamos a Clístenes y a sus reformas, basadas en complicadas agrupaciones de ciudadanos que trascendían las antiguas alianzas de clan y las cuatro clases de Solón, y que afectaron tanto al territorio como a la población. El estado (*polis*) de Atenas comprendía no sólo la ciudad, sino la totalidad de Ática (de un tamaño similar a la mitad de la actual Luxemburgo). Clístenes dividió esta zona en tres «regiones»: la ciudad, la costa y el interior, cada una de las cuales se escindía, a su vez, en diez «tercios», que hacían un total de treinta. El cuerpo de ciudadanos, antaño dividido en cuatro «tribus», pasó a reorganizarse en diez tribus, con la intención, tal y como recoge la *Constitución de los atenienses*, «de mezclarlos, para que participase mayor número en el gobierno» (Aristóteles 1984: 99). Contamos, pues, con treinta tercios y diez tribus, las cuales Clístenes distribuyó a razón de tres tercios por región.

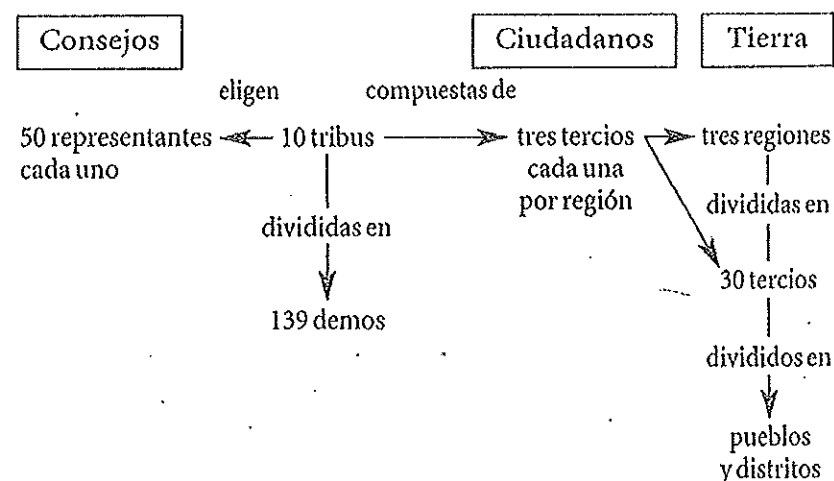


FIGURA 1.2. Organización de la ciudadanía ateniense.

En la base de esta estructura se encuentra la totalidad de la población ciudadana, dividida en 139 «demos». Resulta difícil calcular las cifras de población, pero podemos suponer que cada demo estaba formado por aproximadamente doscientos ciudadanos. Esta unidad local, gobernada por un cargo público o «demarco», se encargaba del trabajo administrativo de la democracia ateniense, así como de facilitar la formación necesaria que garantizara la capacitación de los ciudadanos para desempeñar ese trabajo.

Cabe mencionar también otros dos cambios constitucionales promovidos por Clístenes, el primero de los cuales fue hacer encajar la pertenencia al Consejo (encargado de preparar los temas para la Asamblea ciudadana) con la nueva estructura de tribus. El número de miembros ascendió a quinientos, de manera que cada tribu contaba con cincuenta. La segunda novedad constitucional fue la introducción de la ley sobre el ostracismo, que

se aplicó en el siglo V y en virtud de la cual todos los años la Asamblea podía desterrar a un hombre, por ejemplo a un político con cuya actividad no estuviese de acuerdo. Pero el ostracismo era una forma de castigo relativamente suave, ya que no acarreaba la pérdida de la ciudadanía, sino tan sólo ¡diez años de exilio!

A mediados del siglo V se introdujeron nuevos cambios destinados a reforzar los poderes de la Asamblea. Importante, también, fue la decisión de retribuir económicamente la asistencia a los tribunales de justicia, una medida introducida por Pericles por la que se garantizaba que los pobres pudieran ejercer este derecho ciudadano. Sin embargo, él mismo redujo el número de ciudadanos al aprobar una ley que restringía esta condición a los hijos legítimos de madres y padres atenienses. La aplicación de esta ley no estaba exenta de ironía, pues el gran reformador Clístenes, tío de la esposa de Pericles, no habría sido ciudadano de Atenas si esta norma hubiera existido en su época; y lo que resulta aún más paradójico: los únicos hijos legítimos de Pericles fallecieron durante la devastadora plaga de Atenas, justo antes de que el propio Pericles sucumbiera a ella. Tuvo, por tanto, que sufrir la humillación de apelar a la Asamblea para derogar su propia ley, de manera que a sus dos hijos bastardos, concebidos con una amante suya residente en Mileto, en la costa de Asia Menor, les fuera otorgada la ciudadanía.

Los principios de la democracia ateniense

Todas estas reformas tuvieron su reflejo en el modo en que los atenienses practicaban la ciudadanía. No obstante, antes de analizar la puesta en práctica de la constitución,

es conveniente explicar tres principios básicos sobre los que se sostenía la democracia ateniense: ideal de igualdad, disfrute de la libertad y creencia en la participación.

Poco después del estallido de lo que iba a ser la larga y agónica Guerra del Peloponeso (431-404) entre Esparta y Atenas, Pericles, el gran político demócrata, pronunció su famosa *Oración fúnebre* ante los cuerpos de los soldados atenienses fallecidos. En su discurso, comparaba Esparta con Atenas; se decantaba claramente por la segunda y exponía las magníficas cualidades de su sistema democrático. Así, en cuanto al principio de igualdad, afirmaba:

A todo el mundo asiste, de acuerdo con nuestras leyes, la igualdad de derechos en las disensiones particulares, mientras que según la reputación que cada cual tiene en algo, no es estimado para las cosas en común más por turno que por su valía, ni a su vez tampoco a causa de su pobreza (Tucídides 1989: 156).

Más adelante nos detendremos en este aspecto para ver cómo funcionaba en la práctica el principio de igualdad, que se refleja en la participación en la Asamblea y en el mecanismo de selección por sorteo, en detrimento del de elección.

Íntimamente relacionada con la igualdad estaba, en la mentalidad griega, la idea de libertad, tanto de pensamiento como de expresión y de acción. El vínculo que este principio guarda con la ciudadanía ateniense, y que se remonta aproximadamente a principios del siglo V, presenta dos vertientes, la primera de las cuales es la conciencia del valor de la libertad. Las guerras entre Grecia y Persia fueron para los griegos una horrible experiencia que les hizo ver, especialmente a los atenienses,

ses, las enormes diferencias que existían entre ambos bandos contendientes. A los persas se les calificaba de personas «bárbaras» que vivían sometidas a una dictadura política; los atenienses, por el contrario, llevaban vidas cultivadas dentro de un sistema constitucional en el que se apreciaba la libertad. Como el propio Pericles diría de los atenienses, «cada ciudadano de entre nosotros podría procurarse en los más variados aspectos una vida completísima con la mayor flexibilidad y encanto» (Tucídides 1989: 158). Esa libertad debía preservarse a toda costa.

Sin embargo –y con esto pasamos a la segunda vertiente– los atenienses, al aplicar las reformas de Clístenes, adoptaron un tipo de libertad muy particular; tanto es así que incluso inventaron un término específico para referirse a ella: *parrhesia*. Así se denominaba la libertad de expresión, que, obviamente, resultaba vital para que la Asamblea pudiera operar de una forma realmente democrática. La ciudadanía democrática no puede existir si no viene acompañada de la libertad para expresar las propias opiniones y para participar con impunidad en la puesta en marcha de las medidas políticas aprobadas por decisión popular.

No obstante, una atmósfera de libertad, aunque necesaria, no es suficiente para una ciudadanía democrática eficaz. Los ciudadanos deben, además, mostrar voluntad de querer ejercer esa libertad de modo positivo, mediante su participación en debates con sus conciudadanos sobre los asuntos del día en el llamado *agora* (plaza pública de mercado y reunión), así como estar dispuestos a cumplir con sus obligaciones a través de las instituciones de gobierno y justicia. Es, precisamente, mediante esta participación como se observa la conexión entre libertad e igualdad: los

ciudadanos atenienses colaboraban en estas actividades como iguales, a pesar de que la división de clases de Solón seguía vigente. Pericles expresaba, así, lo orgulloso que se sentía de sus conciudadanos:

Arraigada está en ellos la preocupación de los asuntos privados y también de los públicos; y estas gentes, dedicadas a otras actividades, entienden no menos de los asuntos públicos. Somos los únicos, en efecto, que consideramos al que no participa de estas cosas, no ya un tranquilo, sino un inútil, y nosotros mismos, o bien emitimos nuestro propio juicio, o bien deliberamos rectamente sobre los asuntos públicos, sin considerar las palabras un perjuicio para la acción (Tucídides 1989: 157).

La democracia ateniense en la práctica

Pero no todos los habitantes de Ática disfrutaban, ni mucho menos, de la condición ciudadana. La democracia ateniense funcionaba como tal en el sentido de igualdad, libertad y participación de aquellos que sí eran ciudadanos en el más amplio sentido de la palabra.

La población estaba dividida del siguiente modo: durante los siglos V y IV a.C. se calcula que el número de ciudadanos era aproximadamente de treinta mil (aunque a mediados de ese período aumentó de forma temporal a cincuenta mil, aproximadamente). Esta cifra debe multiplicarse por cuatro si incluimos en la categoría ciudadana a mujeres y niños, aunque sólo los hombres eran ciudadanos *strictu senso*. Había, además, miles de metecos y esclavos. Los primeros eran inmigrantes, temporales o permanentes, legalmente libres que disfrutaban de algunos derechos y tenían que cumplir con ciertas obligaciones, como realizar el servicio militar y pagar im-

puestos. Los esclavos, claro está, carecían, por definición, de libertad.

Existe una complicación añadida a la hora de estudiar la población ateniense, pues, aunque los principios de igualdad ante la ley y de oportunidad política se aplicaban a todos los ciudadanos, el conjunto de los hombres no era un grupo completamente homogéneo. Las clases de Solón seguían, como ya hemos dicho, en vigencia, lo que conllevaba diferencias, si tomamos como ejemplo el servicio militar, dentro de los rangos inferiores a la caballería (no olvidemos que la condición de ciudadano, incluso en la democrática Atenas, acarreaba obligaciones civiles y militares). Así, la tercera clase estaba constituida por los hoplitas (infantería pesada), mientras que la cuarta e inferior de todas, que no podía permitirse adquirir el equipamiento de los hoplitas, realizaba funciones auxiliares o servía en la marina. Existía, además, una división por edad: los jóvenes entre dieciocho y veinte años pertenecientes a familias ciudadanas recibían formación militar y tenían ciertas obligaciones; entre los veinte y los treinta los varones jóvenes disfrutaban de ciertos derechos de ciudadano, como pudiera ser asistir a la Asamblea, pero no podían ocupar cargos públicos.

Para los jóvenes, la iniciación en el estatus y papel de ciudadano comenzaba a la edad de dieciocho años. El año ateniense arrancaba a mediados de verano, de modo que los miembros del *demo* correspondiente comenzaban a considerar la solicitud de ciudadanía de los jóvenes el primer día del nuevo año tras haber cumplido éstos los dieciocho. El *demo* comprobaba que el joven satisficiera los requisitos de edad y nacimiento, y, si daba el visto bueno a sus credenciales, los miembros votaban y realizaban un juramento de validez. Pero si se demostraba

que el joven había mentado en su solicitud y resultaba rechazado, se le vendía como esclavo.

Los recién admitidos cadetes (*epheboi*) realizaban un juramento:

No dejaré menor a mi país, sino mejor y más grande de lo que lo encontré. Obedeceré a los magistrados y cumpliré con las leyes existentes, así como con aquellas que de aquí en adelante puede hacer el pueblo. Si alguno tratara de quebrantar las leyes o desobedecerlas, yo lo resistiré para defenderlas (véase Boyd 1977: 27).

Después, a partir de c. 335, se introdujo un período de «servicio nacional» obligatorio de una duración, en un principio, de dos años, que más adelante se vio reducido a uno. Este programa bienal se estructuraba de la siguiente forma: los cadetes pasaban a depender de tres oficiales, elegidos por las tribus, y de un comandante seleccionado por todo el cuerpo de ciudadanos, así como de instructores especializados en las diversas prácticas castrenses. Algunos cadetes debían, además, hacer guardias. Concluido el primer año, a cada cadete se le entregaba una lanza y un escudo, y dedicaba su segundo año a realizar guardias y patrullar por las zonas fronterizas.

Los ciudadanos atenienses tenían derecho a participar como jurado a partir de los treinta años de edad. Los juicios se desarrollaban de una forma extremadamente complicada, y el procedimiento cambió con los siglos, por lo que el que a continuación se detalla es una descripción simplificada del sistema de jurados en el siglo IV. Todos los años, alrededor de seis mil ciudadanos se elegían, por sorteo, como posibles miembros del jurado. Los preparativos se realizaban teniendo en consideración a las

diez tribus (por ejemplo, los tribunales contaban con diez entradas distintas). Cada miembro tenía un documento de identificación de madera en el que constaba su nombre y demo. El número de miembros convocados para un juicio ordinario era muy numeroso si lo comparamos con hoy día: 201, o 401 para casos privados; para los públicos lo normal era 501 personas, número que podía doblarse o, incluso, triplicarse, para los juicios más importantes.

Los ciudadanos que acudían a los tribunales para servir como miembros del jurado eran elegidos, dependiendo del número exigido, por sorteo, con lo que se eliminaba cualquier posibilidad de crear «grupos» dentro del jurado. También los funcionarios de los juzgados eran elegidos de este modo. Al final del proceso los miembros del jurado decidían por votación si apoyaban al demandante o al demandado. Una vez emitido el voto, se les devolvía su documento de identificación (que tenían que entregar al inicio del proceso) como prueba de que habían cumplido con su deber. Sólo entonces podían recibir el estipendio del día, pago este que fue introducido, como ya queda dicho, por Pericles. La cantidad recibida era de tres óbolos; de ahí que sólo los ancianos o los muy pobres encontraran atractiva esta remuneración, pues ya a finales del siglo IV un trabajador no cualificado podía llegar a ganar tres veces esa cantidad por un día de trabajo.

En el año 422 a.C. el joven dramaturgo Aristófanes estrenó su bulliciosa farsa *Las avispas*, en la que se caricaturizaba este modelo de justicia. El protagonista de la obra, el viejo Filocleón, es un adicto a los juicios. A él se refiere uno de los esclavos de la casa cuando comenta a otro: «En cuanto acaba la cena grita «¡mis sandalias!» y luego se va allí y echa un sueño muy de madrugada, agarrado al pilar

como una lapa» (Aristófanes 1975: 64). El pago era parte del atractivo, pero también lo era la sensación de poder. Filocleón se regodea y exclama:

¿Pues qué ser hay ahora más feliz y envidiable que un juez, o más muelle y más temible, aunque sea un viejo? Un hombre al que, cuando se escurre de la cama, le esperan junto a la valla unos tipos grandotes, de dos metros [...] Suplican con la cabeza gacha, vertiendo una voz lamentable [...] Luego entro, después de que me han suplicado y me he limpiado el mal humor, y dentro, de las cosas que he prometido no hago la más mínima (Aristófanes 1975: 87-88).

Los ciudadanos de Atenas no sólo controlaban el sistema judicial de los tribunales con jurado, sino que también dirigían el sistema político del Consejo, la Asamblea Principal (el prestigioso comité del Consejo) y la Asamblea. Todos los ciudadanos tenían derecho a asistir a las reuniones de la Asamblea, lo que constituía el rasgo fundamental de la democracia ateniense, que no era la elección de sus representantes, sino la participación directa. Lo habitual era que acudieran alrededor de seis mil personas, aunque, como es natural, los casos de mayor envergadura atraían más concurrencia. Dado el gran número de asistentes, el lugar de celebración de estas reuniones era, obviamente, al aire libre, en el monte Pnix, una colina al oeste de la Acrópolis. Para fomentar la asistencia, en el siglo IV se empezó a pagar un dracma, esto es, el doble de lo que recibía un miembro del jurado.

La Asamblea ha sido siempre considerada el núcleo y la personificación de la ciudadanía democrática de Atenas. Con su presencia, cada ciudadano tenía el derecho y la posibilidad –la responsabilidad, en realidad– de determinar

la vida de la *polis*, dado que los asuntos que se trataban eran de todo tipo, desde importantes temas de alta política hasta minucias de la administración pública. La Asamblea elegía a los generales, ponía en marcha las leyes y convocaba a todos los trabajadores públicos con el propósito de que rindieran cuentas de su cargo a final de año. Además, y puesto que eran muchos miles los que gozaban de la condición de ciudadano, estaban representadas todas las clases y todos los intereses sociales y económicos; por tanto, los más numerosos, esto es, la clase rural y la urbana trabajadora, tenían, al menos potencialmente, mayor peso a la hora de votar. De hecho, Sócrates ridiculizó la Asamblea al calificarla de «lavanderos, zapateros, carpinteros, herreros, labradores, comerciantes y tenderos» (véase Lloyd-Jones [ed.] 1984: 86). Por otro lado, los más versados en asuntos oficiales y los que mejor se expresaban en público podían dirigir las reuniones, que duraban alrededor de dos horas, al término de las cuales se tomaba una decisión a mano alzada haciendo un cálculo aproximado, esto es, sin llegar a contar los votos uno a uno.

El día a día de la administración corría a cargo de 1.200 magistrados (funcionarios civiles), en su mayoría elegidos por sorteo entre aquellos ciudadanos que se postulaban para ocupar cargos públicos. Se prefería este tipo de sorteo impersonal a las elecciones, pues así se eliminaba la posibilidad de soborno, práctica tachada de corrosiva para el proceso democrático. En este grupo recaía la elección del Consejo de los Quinientos (cincuenta de cada tribu), encargado de supervisar al detalle el funcionamiento de la *polis*.

Por tanto, Atenas, durante su etapa democrática, no era un estado gobernado y administrado por políticos profesionales o funcionarios, sino por sus propios ciuda-

danos no profesionales; un gobierno por lotería, lo que suscitó discutibles críticas por parte de algunos aristócratas y filósofos, como Platón. De todas formas, el sistema no era tan caprichoso como sus detractores creían. Por lo general, en la Asamblea existía un sutil entendimiento colectivo a la hora de tomar la decisión más acertada. Incluso Aristóteles, poco sospechoso de ser un apasionado de la democracia, admitía este extremo:

Pues los muchos, cada uno de los cuales es en sí un hombre mediocre, pueden sin embargo, al reunirse, ser mejores que aquellos; no individualmente, sino en conjunto [...] pues, al ser muchos, cada uno aporta una parte de virtud y de prudencia (Aristóteles 2005b: 136).

Es más, a lo largo de su vida los ciudadanos atenienses que mostraban interés en asuntos públicos llegarían a acumular una experiencia considerable en calidad de juristas, consejeros y magistrados. Y es que las posibilidades de participación eran, literalmente, miles.

No obstante, involucrarse en las instituciones del gobierno central, la administración o la judicatura, incluso a una escala pequeña como es una ciudad-estado, no lo es todo en el gobierno de una ciudad. La práctica de la ciudadanía desde abajo (a partir de una unidad básica como un pueblo, parroquia o distrito, adoptando términos actuales) resulta vital, tanto en su propio beneficio como para entender su funcionamiento y recibir la formación necesaria que posibilite la participación en instancias «superiores». En Atenas, esta función crucial era desempeñada por los demos. Cada uno de los demos de los pueblos funcionaba como una especie de *polis* en miniatura: aprobaban sus propios decretos –que podrían conside-

rarse normas municipales— y construían sus propias *agorae*, o lugares públicos de reunión donde se trataban los asuntos internos. No es extraño, pues, que algunos ciudadanos atenienses se mostraran reticentes a viajar a la ciudad para desempeñar allí sus funciones. Así, mediante su compromiso consciente con los asuntos de su demo, el ciudadano mantenía vivos y frescos los ideales, principios y actividades de un estilo de ciudadanía que, aún hoy, dos mil años y medio después, sigue concitando nuestra admiración.

Tanto en la teoría como en la práctica, este modelo partía de unas relaciones de confianza dentro una comunidad muy cohesionada. También Roma, como las *polis* griegas, nació como una ciudad-estado. ¿Conseguirían los romanos adaptar ese modelo de ciudadanía a las dimensiones, increíblemente más extensas, de su vasto Imperio?

2. Roma

La República y el Imperio

Orígenes y estatus de la ciudadanía romana

Muchos de los rasgos inherentes a la ciudadanía romana son totalmente diferentes de los de Grecia. La condición de ciudadano en Roma se hizo mucho más flexible a medida que evolucionaba desde su equivalente griego. Así, los romanos instituyeron varios grados de ciudadanía, permitían a los esclavos que adquirieran dicha categoría y extendieron esta condición con suma generosidad a individuos e, incluso, a comunidades enteras más allá de su ciudad madre hasta llegar, con el tiempo, a los mismos confines de su «imperio mundial».

Los orígenes de la ciudadanía romana son, si cabe, aún más oscuros que los de Grecia, pues no contamos en este caso con un gran legislador como Solón, ni tan siquiera con una figura semimítica como lo fue Licurgo. Tan sólo sabemos de la existencia de un cierto tipo de ciudadanía en los primeros años de la República (la monarquía se

abolió en c. 507 a.C.), conseguida gracias a la lucha emprendida por el pueblo bajo de Roma (los plebeyos o plebe) para exigir los derechos de los que disfrutaban los más privilegiados (los patricios).

Una fecha clave es el 494. En este año, los plebeyos, en grupo, salieron de Roma y se dirigieron al monte Aventino, situado al sur de la ciudad. Allí sellaron un juramento de apoyo mutuo y dejaron clara su intención de conseguir que los patricios eligieran cargos públicos que salvaguardaran los intereses plebeyos. Los patricios, temerosos de la inestabilidad social y de que se disolviera el ejército, sucumbieron a estas exigencias. Fue entonces cuando se nombraron los primeros Tribunos del Pueblo, una importante concesión destinada a proteger a los plebeyos de abusos e injusticias. Estos tribunos eran elegidos por una nueva Asamblea popular, aunque ésta tenía poco poder y su existencia fue efímera. La lucha por garantizar una voz real en la Asamblea es una historia larga y complicada, que describiremos brevemente a continuación.

Podemos considerar signos de una ciudadanía embrionaria el goce y protección de derechos, además de la creación de instituciones mediante las cuales se plantean opiniones y exigencias. Pero deben existir otros recursos que permitan identificar quiénes reúnen los requisitos necesarios para alcanzar esta condición, pues un ciudadano romano tenía que distinguirse de alguien de inferior estatus, como pudiera ser un esclavo, un hijo ilegítimo o un extranjero. En un principio, una sencilla ceremonia era suficiente, y bastaba con que el padre-ciudadano cogiese a su hijo recién nacido en acto de reconocimiento. Más adelante, este reconocimiento familiar pasaba a formalizarse en las listas tribales de todos los ciudadanos adultos, que eran recopiladas e inspeccionadas por los

censores cada cinco años. A partir del año 44 a.C. se exigió a todos los magistrados locales que elaborasen listas completas y detalladas de los ciudadanos, necesarias para recaudar impuestos y realizar el servicio militar. Años más tarde, en el 4 a.C., una ley promulgada por Augusto obligaba a llevar un registro de todos los hijos nacidos de ciudadanos, el cual se realizaba ante un funcionario en un plazo de treinta días tras el nacimiento. Se dejaba constancia de este registro en un «certificado» de ciudadanía hecho con dos tablillas de madera. En los casos de concesión del derecho a voto a adultos, tanto militares como civiles, el procedimiento para registrarse era diferente.

¿Qué suponía, pues, ser ciudadano de Roma? Básicamente este estatus permitía al individuo vivir bajo la orientación y protección del derecho romano, lo cual afectaba tanto a su vida pública como privada, independientemente de su interés por participar en la vida política. Ser ciudadano romano conllevaba toda una serie de obligaciones y derechos. Las primeras consistían, grosso modo, en realizar el servicio militar y pagar determinados impuestos, especialmente el de propiedades y el sucesorio, si bien no debemos olvidar que la política fiscal romana, a lo largo de su historia y a lo ancho de su inmenso Imperio, fue de una complejidad extraordinaria.

No obstante, detrás de las obligaciones específicas que conllevaba la ciudadanía se encontraba el ideal de virtud cívica (*virtus*), que era similar al concepto griego de *aretē*; claro está que la realidad cotidiana no siempre estaba a la altura de este modelo ideal, aunque algunas historias de los «viejos tiempos» ayudaban a mantener viva esta imagen. Una de las anécdotas más famosas tiene como protagonista a un hombre llamado Cincinato,

quien, tras una distinguida vida pública, se retiró para ocuparse de una pequeña granja de poco más de una hectárea. En el año 458 a.C. se agudizó el conflicto que mantenían los romanos con los aqueos, pueblo asentado a algunos kilómetros al este de Roma, y el gobierno romano acudió a Cincinato para que éste salvara a la ciudad del desastre, otorgándole el poder supremo durante seis meses. Cincinato derrotó a los aqueos en quince días, tras lo cual retornó a su arado y su sencilla vida rechazando cualquier tipo de recompensa; había cumplido con sus obligaciones como ciudadano, y eso le bastaba.

De todas formas, las obligaciones se compensaban con los derechos, y en este punto las distinciones entre las esferas privada y pública son muy claras. Dentro de la lista de derechos en el ámbito privado podemos citar el matrimonio con un miembro de una familia ciudadana, o el poder comerciar con otro ciudadano, algo que se les negaba a los que no tenían este estatus, sin olvidar que los ciudadanos no debían pagar tantos impuestos como los que carecían de dicha condición. Además, y a medida que la ciudadanía se extendía por otras provincias más allá de Italia, sobre todo durante la época imperial, los ciudadanos tenían derecho a protección contra la autoridad de un gobernador provincial. Por ejemplo, si un ciudadano era acusado de algún delito, podía reclamar su derecho de ser juzgado en Roma.

En lo que toca a las esferas pública y política, la ciudadanía conllevaba tres tipos de derechos: votar a los miembros de las Asambleas y a los candidatos que ocupan cargos políticos (los magistrados, es decir, cónsules, pretores, etc.), tener un escaño en la Asamblea y convertirse en magistrado (aunque, en la práctica, las distinciones de clase impedían la igualdad real de oportunidades).

Por lo que respecta a las Asambleas, hay que señalar que los ciudadanos romanos nunca gozaron del tipo de poder político ejercido por los ciudadanos atenienses en su Asamblea durante la etapa democrática. Y es que Roma nunca fue una democracia: durante la República, el poder descansaba en manos del Senado o de los cónsules; durante el Imperio, en la persona del emperador. Así y todo, las Asambleas democráticas ejercían cierto poder público. Una de ellas, la *comitia curiae*, formada por grupos de clanes familiares, en la práctica acabó desbancada por la *comitia centuriata*, elegida por hombres en edad militar desde sus unidades legionarias o centurias. Esta última, controlada por las clases más ricas en virtud del sistema de votación, gozaba de una serie de poderes entre los que se incluye la elección de magistrados. Se creó, sin embargo, una tercera Asamblea: la llamada *comitia tributa*, basada en divisiones «tribales», o distritos electorales, que llegaron a ser treinta y cinco en el año 241 a.C. En esta fecha la Asamblea ya tenía la capacidad de promulgar leyes, aunque no podamos decir que representara el auténtico sentir de la ciudadanía romana.

El principio que presidía las reuniones de la Asamblea era el propio de la ciudadanía de una ciudad-estado, como había sido en Atenas. No se realizó cambio alguno para adaptarse a las circunstancias cambiantes, aunque a mediados del siglo III a.C. cientos de miles de ciudadanos romanos ya estaban asentados en un territorio que se extendía desde Roma hasta el mar Adriático. Muchos de ellos carecían del tiempo, dinero o interés para viajar a la ciudad cuando se convocaba la Asamblea. Así y todo, para fomentar la asistencia se prohibieron las reuniones en días de mercado. Además, a medida que Roma extendía su poder sobre toda la cuenca del Mediterráneo, se

hacía prácticamente imposible cumplir con el derecho de asistencia y, en cualquier caso, la centralización del poder en la figura del emperador durante la era imperial acabó por mutilar completamente a la Asamblea; de hecho, promulgó tan sólo dos leyes tras el reinado de Tiberio (fallecido en el año 37 d.C.).

No obstante, y pese a su falta de poder de decisión incluso en los momentos en los que la Asamblea popular contaba con una mayor autoridad constitucional, durante la República el título de ciudadano romano tenía bastante prestigio, y la declaración *Civis Romanus sum* (soy ciudadano romano) era una expresión de orgullo. Obtener la ciudadanía implicaba disfrutar de ciertas ventajas que ya hemos visto, y, a su vez, la incorporación de nuevos ciudadanos resultaba beneficiosa para el estado romano, pues quedaba garantizada su lealtad y su posible reclutamiento como legionarios.

Finalmente, la ciudadanía romana se extendería más allá de los confines de la ciudad. En el año 600 a.C. los pequeños asentamientos a ambos márgenes del río Tíber ya habían cuajado en la ciudad-estado de Roma. Un siglo después Roma comenzaba a conquistar algunos de sus pueblos vecinos, proceso que habría de provocar los lógicos problemas derivados de cómo dirigir un estado en expansión, y que no desaparecerían durante la época del Imperio.

La expansión de la ciudadanía en Italia

En tan sólo medio siglo, durante el transcurso de su conquista del Lacio (territorio al sudeste de Roma), los romanos tomaron dos decisiones fundamentales que hicieron posible la futura ampliación masiva de la ciuda-

danía romana. El primero de estos cambios decisivos fue puesto en marcha en el 381 a.C., año en el que la ciudad latina de Túscolo –independiente, pero por entonces rodeada de territorio romano– adoptó una política hostil hacia Roma. La cuestión ahora era si Roma debería reaccionar de manera conciliadora o agresiva. Se optó por la vía pacífica y se ofreció a los habitantes de Túscolo la ciudadanía romana, al mismo tiempo que se les permitía mantener su modelo propio de gobierno municipal. Este acuerdo, que no tenía precedentes, iba a repetirse varias veces a partir de ese momento. De hecho, a medida que Roma iba adquiriendo más poder tanto en el Lacio como, luego, en el resto de Italia, evitaba los acuerdos de paz vengativos con aquellos pueblos a los que conquistaba.

En el año 338 Roma inventó una nueva fórmula: un tipo de ciudadanía de segunda clase o semiciudadanía, esto es, una disposición menos generosa que la que había sido ofrecida a Túscolo, y que surgió de esta forma: entre los años 340 y 338 Roma libró una cruenta guerra contra sus vecinos del Lacio y la Campania, la llamada Guerra Latina. Concluida la contienda, las poblaciones latinas que habían participado recibieron distinto tratamiento, aunque los ciudadanos de siete de ellas consiguieron un nuevo estatus: el llamado *civitas sine suffragio*, expresión latina que quiere decir «ciudadanía sin voto» (y, por tanto, sin la posibilidad de convertirse en magistrado romano). Se trataba de un plan inteligente que otorgaba a la institución de ciudadanía romana la máxima flexibilidad. La raíz del acuerdo era la aceptación de que la ciudadanía tenía dos caras, la pública y la privada: la primera, o el derecho al voto, les fue retirada; la segunda, representada en derechos tales como

comerciar en idénticas condiciones con un romano, o casarse con un romano, sí les fue concedida. Y, por supuesto, seguía siendo posible, como ciertamente ocurriría con el tiempo, que los *civitas sine suffragio*, ya individuos, ya comunidades enteras, alcanzaran la ciudadanía plena.

Existieron también otros mecanismos, aunque de menor importancia, destinados a incrementar el número de quienes ostentaban un modelo limitado de ciudadanía, de manera que, a mediados del siglo III a.C., este tipo de acuerdos ya estaba extendido por toda la zona central de Italia. No obstante, durante el siglo II el ritmo de concesiones de ciudadanía se ralentizó, lo cual provocó, alrededor del año 100, el resentimiento de algunas poblaciones de Italia que, dada su condición de aliadas de Roma, vivían a la espera de lograr la ciudadanía. Este asunto, al que se unieron algunos otros roces, provocó una violenta guerra entre los años 91 y 87 que costó la vida a aproximadamente trescientas mil personas. A este conflicto se le conoce como la «Guerra Social», término algo confuso que debe su nombre a la palabra latina *socii*, que significa «aliados».

Del mismo modo que la Guerra Latina había provocado cambios, la Guerra Social obligó a los romanos a plantearse su política de ciudadanía. Para recompensar y conseguir la lealtad de aquellas comunidades que se negaban a unirse a los beligerantes aliados y, sobre todo, para inducir a algunos de los aliados a dejar las armas, Roma aprobó en el 90 a.C. la *lex Julia*, la cual otorgaba la ciudadanía –aunque una forma limitada de ésta– a cientos de miles de personas en toda Italia. Después de la guerra, incluso los rebeldes se beneficiarían de esta medida. La ciudadanía romana era ahora algo parecido a un estatus

«nacional», en ningún caso limitado geográficamente a la ciudad de Roma.

A finales de la etapa republicana las oportunidades para obtener alguna modalidad de ciudadanía se habían extendido, de una forma u otra, por toda la península. Julio César, que introdujo este estatus en las tierras galas del norte de Italia, aplicó la política de ampliar generosamente la ciudadanía, tanto en Italia como más allá de sus fronteras (por ejemplo, concedió el derecho a voto a los profesionales de la medicina de Roma). No obstante, la ambiciosa idea consistente en una extensa expansión geográfica de este estatus no se produciría hasta la época imperial.

La expansión de la ciudadanía más allá de Italia

Antes de pasar a relatar la ampliación de la ciudadanía más allá de la península itálica debemos detenernos y analizar un interesante contratiempo derivado de la conquista de aquellas comunidades que ya disfrutaban de vidas cívicas bien desarrolladas, estatus de ciudadanía incluido. ¿Podía un hombre tener dos ciudadanía? ¿Se podía ser, simultáneamente, ciudadano de la ciudad natal y de Roma? Esta duda (con la que han tenido también que lidiar los abogados en el siglo XX, pues ya se han dictado fallos judiciales sobre la cuestión de la doble nacionalidad) la había planteado, en una fecha tan temprana como el 56 a.C., el erudito y abogado romano más distinguido de todos los tiempos: Cicerón.

En ese año Cicerón alegaba en un proceso legal que el peso de la lealtad de un hombre hacía incompatible ser ciudadano de una ciudad cualquiera con la condición de

ciudadano romano, por lo que aquél debía elegir entre una u otra toma de ciudadanía. Este caso surgió tras otorgar Pompeyo la ciudadanía romana a un tal Cornelio Balbo, ciudadano de Gades (la moderna Cádiz). Concluía Cicerón que la costumbre había llevado a aceptar la doble ciudadanía, algo que el derecho romano no contemplaba:

Ahora bien, todas las otras ciudades no dudarían en otorgar a nuestros hombres su ciudadanía, si tuviéramos el mismo derecho que los demás [...] En efecto, vemos que las ciudades griegas, por ejemplo Atenas, los Rodios, los Lacedemonios y los de otros pueblos son inscritos como ciudadanos y que éstos pueden ser de muchas ciudades. Yo mismo he visto a algunos hombres, conciudadanos nuestros, mal informados e inducidos por un error, figurar en Atenas entre los jueces y los Areopagitas [Consejo de Ancianos] [...] porque ignoraban que si habían adquirido esta ciudadanía perdían la romana (Cicerón 1985: 40).

Sin embargo, durante el transcurso de la centuria posterior a la pronunciación de este discurso la norma comenzó a desobedecerse paulatinamente. Por ejemplo, alrededor del año 58 d.C. se detuvo en Palestina a un hombre que declaró ser «un judío, de Tarso, ciudadano de una ciudad no oscura de Celicia» (Hechos de los Apóstoles 21, 39). Tarso era una ciudad griega situada en esta provincia de Asia Menor. Mientras le preparaban para flagelarlo, hizo valer sus derechos de ciudadano romano, condición que ostentaba y en virtud de la cual podía quedar eximido de recibir ese castigo. Gracias a su estatus, fue enviado a Roma para ser juzgado allí. Finalmente, y tras muchas vicisitudes, murió ejecutado por sus creencias religiosas, consideradas peligrosas e impopulares, una suerte para la cual su ciudadanía romana no

le ofrecía protección. Este hombre no era otro que san Pablo, uno de los discípulos de Jesús.

Pero volvamos a la cuestión principal y sigamos nuestro relato cronológico, que ahora se detiene en el período del principado de Augusto. Podemos identificar tres fases en el proceso de crecimiento del número de ciudadanos. La primera se produjo como consecuencia de la política de Augusto (27 a.C.-14 d.C.), que otorgaba la ciudadanía a aquellos soldados no ciudadanos aún (muchos ya lo eran) una vez finalizada su actividad. También hizo crecer el censo electoral en general: al incluir a los ciudadanos varones adultos y a sus familias en las listas del censo de ciudadanos, el número de personas con derecho a voto superó el millón, en su mayoría en provincias no italianas, lo que suponía aproximadamente un siete por ciento del total de la población del Imperio.

Un poco de humor negro nos ayudará, quizás, a ilustrar el modo tan relajado con el que se adjudicaba la ciudadanía en esta etapa. En el año 9 d.C., el ejército romano sufrió su derrota más aplastante y humillante, cuando tres de sus legiones, con sus correspondientes caballerías, fueron descuartizadas en el bosque de Teotoburgo por los hombres de Arminio (o Hermann), jefe de los germanos cherusci, quien se convertiría en héroe para los nacionalistas alemanes del siglo XIX. Paradójicamente, Arminio era un ciudadano romano.

La segunda fase en la historia de las concesiones de ciudadanía durante el Imperio se produce durante los reinados de Claudio (41-54) y Adriano (117-138). El primero de ellos no sólo otorgó la ciudadanía a muchos no italianos, sino que, de modo particular, animó a los galos a formar parte del Senado y a ocupar cargos públicos. Pero sería el emperador Caracalla (211-217) quien promul-

garía la más famosa de todas las leyes relativas a la ciudadanía romana, en concreto la *Constitutio Antoniana* (Constitución Antoniana) de 212. Con ella, prácticamente desaparecieron todas las diferencias geográficas y variaciones de grados de ciudadanía mediante un significativo acto de simplificación en virtud del cual se otorgaba el consabido derecho a todos los habitantes libres del Imperio. Este edicto tuvo una repercusión importante en las provincias donde, al contrario de lo que sucedía en Italia, la ciudadanía había sido concedida mayoritariamente a una elite reducida. Caracalla había, pues, llevado a su conclusión, de la forma más lógica y metódica, las políticas de ampliación parcial de la ciudadanía de sus predecesores.

La Constitución Antoniana fue una importante medida simbólica, si bien no debemos exagerar su alcance real, puesto que no fue ni altruista en su intento ni revolucionaria en el resultado. Hay cuatro puntos que merecen destacarse, siendo el primero de ellos las auténticas intenciones de Caracalla: sólo los ciudadanos debían pagar el impuesto de sucesión, de manera que, incrementando sustancialmente el número de ciudadanos, de igual modo ascenderían los ingresos disponibles para gasto militar (su preocupación principal), ya de por sí crecientes al haber doblado el importe de ese impuesto.

El segundo aspecto digno de mención es que esta política de continuas ampliaciones de la condición de ciudadano, rematada por Caracalla, envileció el valor de un título antaño ostentado con orgullo. Ahora que todo el mundo era ciudadano, dicho estatus no suponía ya un rasgo de distinción. No faltaron duros comentarios al respecto. El filósofo Séneca ya había dedicado líneas muy sarcásticas a la política de ciudadanía de Claudio, para lo

cual situó a Cloto, el Destino que hila nuestra vida personal, junto al lecho de muerte del emperador, pero retrasando el momento final y haciendo el siguiente comentario al impaciente mensajero Mercurio:

Yo, por Hércules, quería añadirle un cachito de vida, sólo hasta que concediera la ciudadanía a esos poquitos que quedan -pues había resuelto ver con la toga a todos, griegos, galos, hispanos y britanos-. Pero como parece conveniente dejar unos cuantos extranjeros para simiente, y tú mandas que así sea, sea (Séneca 1996: 196-197).

En tercer lugar, durante los dos primeros siglos de nuestra era la distinción entre un ciudadano y un no ciudadano libre se tornó cada vez más borrosa. Los privilegios de los ciudadanos se perdían, incluso el derecho a voto, mientras que se incrementaban los de los no ciudadanos. Además, la necesidad de mantener a las legiones era tan imperante que se hizo necesario reclutar a no ciudadanos para engrosar las filas del ejército.

Sin embargo, y con esto abordamos el cuarto punto, la decadencia de la distinción ciudadana no debe interpretarse como un proceso de equiparación, sino más bien al contrario. Cuando Caracalla promulgó su edicto, las divisiones sociales entre la clase superior (*honestiores*) y las órdenes inferiores (*humiliores*) eran más acusadas que nunca. Los ciudadanos de inferior categoría no sólo tenían menos derechos legales, sino que sufrían castigos que en siglos anteriores habían sido impuestos exclusivamente a no ciudadanos. Poco quedaba ya en la expresión ciceroniana de *Civis Romanus sum* que fuera digno de orgullo.

«Caracalla» era, de hecho, un sobrenombre, pues su nombre imperial al completo era Marco Aurelio Antoni-

no (de ahí el título de su edicto). Cincuenta años antes de que se convirtiese en emperador, otro hombre, con idéntico nombre al suyo pero conocido históricamente como Marco Aurelio, era coronado como tal (161-180). No sólo se trataba de un dirigente serio, sino también de un destacado filósofo de la escuela estoica que habría de dejar sesudos comentarios sobre la ciudadanía. Dada su relevancia, el estoicismo merece un apartado por sí mismo.

Los estoicos

Teoría y práctica

En el año 310 a.C. Zenón, procedente de Citio (ciudad situada en la costa meridional de Chipre) pero establecido en Atenas, atrajo la atención de un número de estudiantes a los que, desde su casa, explicaba su nueva filosofía global. Celebraba estos seminarios en su porche, que estaba cubierto y pintado; de ahí el nombre de lo que se convertiría en una longeva escuela filosófica: el estoicismo, ya que en griego «porche pintado» se dice *stoa poikile*. El interés suscitado por el estoicismo y su influencia se desarrollaron en tres oleadas distintas que, de modo aproximado, podemos situar en los años 300 a.C., 100 a.C. y 100 d.C., respectivamente.

De esta filosofía, que abarcaba todos los ámbitos de conocimiento y estudio, sólo dos temas despiertan aquí nuestra atención. El primero de ellos se refiere a los estrictos requisitos necesarios para dedicarse al estado, así como a la obligación de desempeñar algún servicio público, es decir, la virtud cívica en su máxima expresión. El otro es el convencimiento de que todos deberíamos

ser ciudadanos del mundo y vivir en armonía con un código moral y universal de buena conducta. El estoicismo, por tanto, enseñaba que el individuo, como ser político virtuoso que era, debía ser leal y sentir una profunda fidelidad hacia su estado y respecto de la ley natural universal, pues aquél pertenece tanto a la *polis* o «ciudad» (un estado constitucional legalmente establecido) como a la *cosmopolis* o «ciudad del mundo», una comunidad teórica, moral y universal de carácter metafórico. Ahora bien, ¿podían ser reconciliables estas dos lealtades? ¿No saldría a relucir el principio ciceroniano de incompatibilidad para echar por tierra el ideal estoico de la doble nacionalidad? ¿No resultarían los malabarismos para compatibilizar lealtad a Roma y al universo aún más complicados que en el caso de Roma y Gades?

A continuación examinaremos cada una de estas tres ideas, es decir, las obligaciones con el estado, el compromiso con una ley moral universal y el problema para su conciliación. Para ejemplificar estas tres cuestiones recurriremos a tres escritores romanos: Cicerón, Marco Aurelio y Séneca, respectivamente, quienes no sólo escribieron sobre filosofía política estoica sino que también vivieron sus vidas en consonancia con los preceptos estoicos, aspecto este que puede demostrarse con un breve apunte bibliográfico; de ahí que pasemos a revisar sus vidas en orden cronológico.

Aunque Cicerón no puede ser catalogado de filósofo estoico —al contrario que Séneca y Marco Aurelio—, mostró, sin embargo, un gran interés por esta escuela de pensamiento y plasmó en sus obras muchas de sus ideas, con contribuciones más que notables al derecho natural y a las obligaciones cívicas. Eminente abogado y orador, gustaba de participar activamente en la vida política. De

hecho, murió estoicamente en busca de lo que, a su parecer, era lo mejor para los intereses de Roma. Nacido en el año 106 a.C., ya tenía una edad avanzada cuando asesinaron a Julio César (año 44). En ese momento parecía más que posible que Marco Antonio se hiciera con el poder de Roma y acabara con la constitución republicana y los valores políticos. Cicerón fue implacable en su oposición pública a Marco Antonio, el cual envió a unos «matones» para que acabaran con la vida del filósofo.

Aproximadamente un siglo más tarde, en el año 65 d.C., Séneca prefería el suicidio a morir ejecutado a manos del emperador Nerón, quien creía que el filósofo formaba parte de una trama para derrocarlo. Ciertamente Séneca mostró su horror ante las pruebas, cada vez más evidentes, del comportamiento depravado y sacrílego del emperador. Como hiciera Cicerón, Séneca compaginó la escritura con sus obligaciones públicas. Ocupó varios cargos de magistrado y, con la ascensión al poder de Nerón, pasó a ser el consejero político del emperador, aunque también tuvo tiempo para gestar una ingente producción literaria en la que plasmó valiosas aportaciones encaminadas a promover el estoicismo.

Medio siglo después de la muerte de Séneca nació el hombre que acabaría por convertirse en el emperador Marco Aurelio. Fue un niño precoz, convencido desde los doce años de que quería dedicarse al estudio de la filosofía. No obstante, al pertenecer a una familia muy activa políticamente, acabó, no sin reticencia, dedicándose también a la vida pública. Trabajador incansable, sobre todo durante su etapa de emperador, falleció a una edad relativamente temprana, con 59 años. Pero su fama no se debe tanto al cumplimiento de sus obligaciones políticas y militares como a los pensamientos que, de forma priva-

da, dejó en forma de notas y que, dos siglos más tarde, llegarían a ser conocidos con el título de *Meditaciones*, una amalgama de varias filosofías que muestran claramente la influencia del estoicismo.

Tres cuestiones relativas a la ciudadanía

Basándonos en los escritos de estos famosos exponentes del estoicismo, podemos destacar tres aspectos particularmente importantes de los que se ocupa esta filosofía y que se refieren a la ciudadanía.

El primero de ellos es la cuestión de la obligación cívica. La *stoa* de Zenón pervive en las palabras españolas «estoicamente» y «estoicismo», que implican un compromiso a cumplir, sin queja, con nuestros deberes, responsabilidades y obligaciones. La filosofía estoica acentuaba este antiquísimo rasgo de la ciudadanía de un modo que nos recuerda a la interpretación espartana del *aretē*. Como ya hemos visto en el capítulo primero, permanece latente la cuestión de si es factible que todos los ciudadanos reúnan los requisitos exigidos. Probablemente sólo una elite pudiera alcanzar esta excelencia, un punto de vista que se insinúa en el estoicismo, el cual promulga, por ende, que el modelo perfecto de vida sólo puede conseguirse con la adquisición de la sabiduría, y ésta, a su vez, se logra mediante el ejercicio de la facultad racional humana.

Cicerón deja reflejada esta visión selectiva de la obligación cívica. Además, tenía razones para adoptar esta perspectiva, pues en su época las antiguas virtudes republicanas, personificadas en la historia de Cincinato, evidenciaban un triste y preocupante declive. Los modelos

cívicos de las clases superiores, que siempre habían dado ejemplo, estaban en decadencia, así que Cicerón les imploró que rectificaran su conducta. Sin muchos miramientos, declaró que los hombres que llevan vidas privadas son «traidores de la vida social» (en Riesenberg 1992: 77), un comentario que puede compararse al realizado por Pericles sobre el mismo particular. El mensaje de Cicerón a las altas esferas de la ciudadanía romana era inflexible; así se constata en su ensayo titulado *Sobre los deberes*:

Un ciudadano sensato y fuerte y digno de ocupar el primer puesto en la República [...] se entregará enteramente al servicio de la República, no buscará ni riquezas ni poderío, se dedicará a atender a toda la patria, de forma que mire por el bien de todos [...] y hasta se entregará a la muerte antes que abandonar los preceptos que he dicho (Cicerón 2003: 101-102).

El ideal de obligación cívica ha sido, hasta el momento, un tema recurrente en este libro. El concepto de ciudadanía mundial, en cambio, asoma ahora por primera vez, por lo que es éste el momento de explicar su significado.

La concepción de ciudadanía mundial presupone una cierta hegemonía –al menos potencial– de la especie humana, esto es, asume que todos los seres humanos tenemos la capacidad de reconocer las obvias diferencias culturales o étnicas. Esta noción trasciende la creencia griega de que el mundo se componía de gente cultivada, que hablaba griego, y de otros que no utilizaban esta lengua, y simplemente farfullaban: los bárbaros. Con todo, las dos interpretaciones de la humanidad –homogeneidad y bifurcación– lograron coexistir en el pensamiento griego. Los estoicos, por su parte, enfatizaron la homoge-

neidad de todos los hombres, pues comparten la capacidad de razonar.

La palabra griega con la que normalmente se alude al «ciudadano del mundo» es *kosmopolites*, término cuya traducción más acertada sería la de «ciudadano del cosmos», o del «universo», y que agrupaba todas las formas de vida, no sólo las exclusivamente humanas sino también las de los dioses. Este aspecto merece resaltarse porque algunos estoicos como Marco Aurelio, quienes creían fervientemente que eran ciudadanos del mundo, hubieran encontrado inconcebible postular la necesidad de crear un estado mundial del que ellos también fueran ciudadanos (un estado distinto del Imperio Romano que, en ocasiones, dejaba entrever pretensiones universalistas de tipo jactancioso, no estoico). Los defensores de la idea de una «ciudadanía global» hacían uso de la palabra «ciudadano» porque era la que tenían más a mano, pero no porque creyeran que debía interpretarse literalmente.

Ahora bien, si no querían transmitir que la ciudadanía mundial existía, o debería existir, en sentido literal, ¿acaso mostraríamos algún interés por este concepto a la hora de describir la historia de la ciudadanía? La respuesta es un prudente sí, que deriva del componente de moralidad que late en el principio de ciudadanía. La creencia en una ciudadanía mundial cuestiona el modelo por el cual el estado tiene el monopolio de lo que está bien, y hace lo propio con la afirmación aristotélica de que el hombre puede alcanzar la excelencia moral y social sólo mediante su pertenencia a una *polis*. El cosmopolitismo afirma que existe otro criterio, de naturaleza superior. A finales del segundo milenio de nuestra era la validez de esta idea se puso de nuevo de relieve, como veremos después. Los

ciudadanos, en su papel, deben ser conscientes de este inconveniente.

Marco Aurelio entendió esta verdad y, lógicamente, «demostró» que una *cosmopolis*, o ciudad del universo, es uno de los principios estoicos, y reiteró la infatigable obligación que tiene el hombre bueno de obedecer el código de conducta de la cosmópolis. Los dos siguientes extractos de sus *Meditaciones* exponen claramente este pensamiento:

Si la capacidad intelectual nos es común, también la razón, por la que somos racionales, nos es común. Si es así, también es común la razón que prescribe lo que debemos hacer o no. Si es así, también la ley es común. Si es así, somos ciudadanos. Si es así, participamos de alguna clase de constitución política. Si es así, el mundo es como una ciudad. Porque ¿de qué otra constitución común se dirá que participa todo el género humano? Y de allí, de esa ciudad común, nos viene también la capacidad intelectual, la racional y la legal. ¿O de dónde? (Marco Aurelio 2005: 51).

Poco es lo que te queda. Vive como de viaje, pues nada difiere allí o aquí, si se vive en todas partes como la ciudad que es el mundo. Vean, estudien los hombres a un hombre de verdad, que vive de acuerdo con la naturaleza. Si no lo soportan que lo maten, pues es mejor que vivir así (Marco Aurelio 2005: 140).

Marco Aurelio creía que, como ciudadano, pertenecía a Roma, pero como hombre, al universo. ¿Pero era todo, o podía ser, así de sencillo? ¿No era más que probable que las dos personalidades y lealtades entraran en conflicto? De ser así, quedaría claro que el pensamiento político estoico contenía una contradicción interna fundamental.

Séneca, por su lado, era consciente de este problema, algo de lo que dejó constancia tanto en sus escritos como en su vida personal. Así, argumenta:

Abarquemos con la mente dos repúblicas, una grande y verdaderamente pública en la que caben los dioses y los hombres [...] La otra república es aquella a la que quedamos adscritos por nuestro nacimiento (Séneca 2005: 111).

Por tanto, aunque los individuos puedan ejercer sus prioridades, no existe una contradicción seria. Este razonamiento se explica en que el servicio a la *cosmopolis* es de naturaleza contemplativa y autodidacta; de ahí sus palabras: «A la república mayor podemos servirla incluso en el retiro. Y no sé si mejor en el retiro, investigando: ¿Qué cosa es la virtud?» (Séneca 2005: 112). Durante los tres últimos años de su vida Séneca intentó esto precisamente, es decir, evitó vincularse con el estado terrenal a medida que se percataba de la personalidad maligna de Nerón. Pero, como ya hemos visto, pudo más su pasado como figura pública.

El intento de Séneca de plantear una dicotomía entre los dos tipos de ciudadanía tuvo claras repercusiones en el pensamiento cristiano, más concretamente en uno de los consejos de Jesús: «Pues lo del César devolvédsele al César, y lo de Dios a Dios» (Mateo 22, 21). ¿Quiere esto decir que los asuntos de Dios afectan a la ciudadanía? Si existió una época que pudiera aunar ambos aspectos, ésta fue, sin duda, la Edad Media.

3. El medievo y la temprana Edad Moderna

La Edad Media

El cristianismo

En el mundo grecorromano el concepto de ciudadanía fue, durante prácticamente medio milenio, un elemento fundamental del modelo de gobierno e, incluso, un modo de vida. En la Europa medieval la ciudadanía tenía una importancia relativamente marginal, exceptuando, claro está, las ciudades-estado italianas.

En lo que atañe al desempeño de la función ciudadana y cómo se contemplaba este concepto, la Edad Media destaca por tres aspectos fundamentales. El primero era la relación entre la ciudadanía y la primacía omnipresente del cristianismo, la cual no se discutía, pues era, además, incuestionable. En segundo lugar, la idea clásica de ciudadanía nunca llegó a perderse del todo; de hecho, resucitaría con gran fuerza gracias al enorme interés suscitado por Aristóteles. En tercer lugar, durante el medievo la ciudadanía suponía, en la práctica, un privilegio en una

ciudad o población, pero no en un estado. Precisamente, este apartado hará mención a cada una de estas tres características. Italia, por su parte, constituye un caso excepcional; de ahí que tenga una sección propia que nos llevará hasta el Renacimiento.

En el siglo V de nuestra era ya se había producido la caída del Imperio Romano de Occidente, y los reinos «bárbaros» (anglosajones, vándalos y godos, entre otros) se asentaban sobre las ruinas de aquél. Desaparecido el Imperio Romano, se desvanecía la ciudadanía romana, pues, en el este, aunque el Imperio seguía existiendo de alguna manera, lo hacía a la sombra de la autocracia bizantina. Al mismo tiempo, huelga decir que el cristianismo continuaba propagando su credo y su estructura diocesana.

No obstante, algo más estaba sucediendo. El concepto de estado que habían inventado los griegos y los romanos había desaparecido (eso sí, temporalmente). El estado era una entidad jurídica abstracta que se ajustaba al filosófico pensamiento griego y a las mentes jurídicas romanas, pero en el medievo —al menos hasta el siglo XIII— se prefería aludir a las relaciones sociopolíticas en términos concretos, como pudieran ser las conexiones personales. El príncipe gobernaba, sus súbditos obedecían y los señores feudales dominaban a los vasallos (véase nuestra Introducción).

Con todo, la noción y la práctica de la ciudadanía consiguieron perdurar, aunque muy débilmente. Esta continuidad se produjo, en parte, gracias a la iglesia cristiana, y, en parte, por la reafirmación de una libertad o casi libertad urbana, ajena al control del cacique local, barón, obispo o monarca. De hecho, es necesario hacer una distinción entre la teoría y la práctica de la ciudadanía du-

rante la Alta Edad Media. Una vez hechas estas aclaraciones preliminares, veamos en qué consistía la relación entre ciudadanía y cristianismo.

En un principio el cristianismo era incompatible con la ciudadanía romana, como queda más que demostrado con la trágica y episódica persecución de sus adeptos. Los cristianos no podían aceptar la religión cívica romana, que, al menos en apariencia, todo ciudadano debía respetar. Con el tiempo, no obstante, sobrevino una atmósfera más tolerante y la iglesia cristiana comenzó a extenderse y a consolidarse hasta que, en el año 391, Teodosio I declaró el cristianismo la religión oficial del Imperio Romano. Durante esta etapa, el Imperio se hallaba organizado geográficamente en una ingente estructura administrativa de forma piramidal. Uno de los estratos de este sistema estaba ocupado por los *civitates*. *Civitas* es la palabra latina para «ciudad», si bien esta traducción puede llevar a engaño, pues, en realidad, una *civitas* era un núcleo urbano rodeado de tierra de cultivo y de ciudades y pueblos satélites, todo ello ocupando una extensión de terreno aproximada a la de un condado inglés.

Cuando la iglesia cristiana comenzó a desarrollar su organización administrativa, concedió a los obispos una autoridad considerable. Además, y lo que es más importante, éstos se instalaron en las «ciudades» romanas, que la Iglesia denominaba «diócesis». En consecuencia, coincidían las administraciones civil y eclesiástica. Por tanto, cuando se derrumbó el Imperio, los obispos estaban en una situación ideal para asumir el liderazgo político, además del pastoral, aunando tanto a los campesinos como a los habitantes de la ciudad en una comunidad cívica con una clara identidad, algo semejante a una *polis* griega. Aunque con tintes locales, el sentido de ciudadanía vol-

vió a revivir. Más adelante, a medida que las ciudades crecían y prosperaban económicamente, la ciudadanía comenzó a distanciarse de la autoridad eclesiástica y creó sus propias instituciones cívicas laicas.

En realidad, cristianismo y ciudadanía no han sido nunca buenos compañeros de cama, pues el cristianismo, en esencia, no es una religión de este mundo. Por esta razón, en siglos posteriores pensadores políticos como Maquiavelo y Rousseau dejarían clara muestra de su preferencia por una religión civil abierta, antes que por la Iglesia cristiana. El hecho es que, en la Antigüedad, la ciudadanía evolucionaba cuando religión y política constituían dos caras de la misma moneda, cuando se creía que los dioses del Olimpo protegían desde lo alto a las ciudades-estado. Sin embargo, también es cierto que esta tradición encuentra su reflejo en la Edad Media mediante la identificación de cada ciudad con un santo patrono.

En cierto modo, la visión de vida cristiana era notablemente distinta de las creencias antiguas que habían afectado al concepto de ciudadanía. Los antiguos mantenían que la vida virtuosa debía vivirse en comunidad, con los conciudadanos; al contrario, el cristianismo advertía de la irreparable corrupción del mundo temporal: la buena vida en esta tierra era sólo una preparación, poco adecuada y aproximada, para la otra vida, la del Reino de los Cielos. Esta doctrina adquirió una influencia considerable con san Agustín (obispo en el norte de África desde 396 hasta 430), tras exponerla en su pieza magistral, *La ciudad de Dios*. Lo que convertía a un hombre en un ser bueno no era cumplir con los deberes ciudadanos, sino dedicarse a la oración.

Habría que esperar hasta el siglo XIII para que un eminente estudioso intentara relacionar cristianismo y ciu-

dadanía. Este erudito no es otro que santo Tomás de Aquino, quien concibe la vida como la expresión del objetivo de Dios, una noción aplicable tanto a los asuntos políticos como a cualquier otra faceta de la vida cotidiana. Santo Tomás opinaba que la *Política* de Aristóteles constituía un análisis magistral de este tema, en una etapa en la que las obras del filósofo griego habían sido reintroducidas en la Europa cristiana procedentes de fuentes judías y árabes. Santo Tomás, pues, otorgó a Aristóteles un peso importante en su concepción de modelo cristiano del universo.

Pero esta mezcla no constituía una amalgama perfecta, y su efecto no hizo sino debilitar una doctrina cristiana clave y un rasgo fundamental del pensamiento político secular del medievo. Para comprender la primera de estas consecuencias es necesario explicar uno de los matices que componen la exposición aristotélica de la ciudadanía; y es que, a pesar de la importancia capital que la virtud cívica ocupaba en la teoría y práctica de la ciudadanía clásica, Aristóteles aseguraba que «es posible, siendo buen ciudadano, no poseer la virtud según la cual se es hombre bueno» (Aristóteles 2005b: 122). Santo Tomás repetiría este axioma:

Sucede a veces [...] que alguien que es un *buen ciudadano* no posee las cualidades según las cuales se dice que es un *buen hombre*, de donde se sigue que la cualidad según la cual se es un buen ciudadano y un buen hombre no es la misma (en Ullmann 1983: 168).

Poniendo un ejemplo extremo, un joven espartano en formación que asesinara a un hilota sería un buen ciudadano, pero habría incumplido el sexto mandamiento

cristiano. Al reconocer esta distinción aristotélica, parece que santo Tomás discrepaba del principio de conexión absoluta entre bondad y salvación.

El segundo principio atenuado por santo Tomás de Aquino fue el concepto medieval de las relaciones sociopolíticas. Con sus *Comentarios* sobre Aristóteles hizo renacer la idea del estado, la cual, como hemos visto, había sido sustituida por la de la autoridad personal. Y, de nuevo, era posible concebir esta idea, no ya con súbditos pasivos sometidos a las exigencias de su príncipe, sino con ciudadanos que participan activamente en los asuntos de su estado. Esto suponía el renacer de un concepto clásico que nada tenía que ver con la doctrina cristiana.

El renacer de lo clásico

El florecimiento pleno de la ciudadanía municipal en la época medieval pudo darse gracias a tres condiciones: la primera, que este concepto fuera despojado de la complejidad e inhibiciones del cristianismo; después de todo, la condición de ciudadanía estaba diseñada para que los individuos dirigieran sus propias vidas. La segunda fue el fortalecimiento del derecho romano, que concedía reconocimiento oficial a este estatus. Finalmente, la liberación del control eclesiástico y/o del control secular de un noble en ciudades y pueblos, garantizando así una libertad cívica real. En este apartado trataremos los dos primeros aspectos arriba reseñados, mientras que el tercero será abordado de forma más general en la última parte de este capítulo. Sin embargo, donde la confluencia de estas tres condiciones se hace más que evidente es en el norte de Italia durante los períodos medieval y renacentista,

por lo que reservaremos este material para ser tratado, de forma separada, en un segundo apartado.

Santo Tomás de Aquino era, ante todo, un teólogo, por lo que nunca ha podido dudarse del total compromiso del «Doctor Angélico» (tal y como era conocido) con la interpretación aceptada por la doctrina cristiana. Resulta, por tanto, impensable que pudiera haber deseado conscientemente que la ciudadanía se separase del contexto cristiano, una tarea que sí emprendió Marsilio de Padua (nacido probablemente en 1290, dieciséis años después de la muerte de santo Tomás de Aquino), quien, más que ningún otro, devolvió a la ciudadanía su sentido aristotélico secular.

Marsilio estudió en la Universidad de Padua, que por entonces respiraba un omnipresente interés por Aristóteles. Destacó como estudioso y llegó a convertirse en rector de la Universidad de París, donde santo Tomás había desarrollado su labor docente y como escritor. Allí, y quizás con la colaboración de su ayudante Jean de Jandun, escribió una sólida obra sobre teoría política, titulada *Defensor Pacis* (*El defensor de la paz*), cuyo tono y —sobre todo— intención eran antipapales. Tres años después de su publicación el Papa descargó su ira sobre Marsilio y Jean, quienes fueron vapuleados por ser «los hijos de Belial». Marsilio terminó por refugiarse en un santuario de la corte del sacro emperador romano; las semejanzas con santo Tomás no podían ser más llamativas.

Tal y como pone de manifiesto el título de su conocido libro, el objetivo principal de Marsilio era debatir las relaciones internacionales, aunque también incorpora la ciudadanía como uno de sus asuntos. No se equivoca Marsilio al afirmar que sus ideas sobre este tema están extraídas directamente de Aristóteles. Ya hemos visto en el

capítulo primero cómo el filósofo griego afirmaba categóricamente que el estado no necesita mayor justificación que la de su propia existencia. Por tanto, Marsilio rechaza cualquier noción de ciudadanía, en su función cívica secular, que implique la tutela de Dios o la necesidad de rendirle cuentas.

No obstante, Marsilio acabó por desvincularse de Aristóteles, dadas las acusadas diferencias entre la *polis* griega y la mayoría de los estados europeos del siglo XIV. Aunque acepta la necesidad de contar con representación, pues el conjunto de la ciudadanía será siempre demasiado numeroso para un tipo de participación directa, resulta fundamental en este debate su convencimiento y «demostración» lógica de que las leyes deben partir de la voluntad de los ciudadanos. Véanse, en el siguiente extracto, algunas de sus opiniones sobre este particular:

La autoridad absolutamente primera de dar o instituir leyes humanas es sólo de aquel del que únicamente pueden provenir las leyes óptimas. Ésa es la totalidad de los ciudadanos o su parte prevalente, que representa a la totalidad [...] Y más en condición está de advertir un defecto en la ley que se va a proponer y establecer la gran muchedumbre que cualquiera de sus partes, como *toda totalidad*, al menos la corpórea, en la mole y en la fuerza es mayor que cualquiera de sus *partes* tomada por separado [...] La dada con la audición y el consenso de toda la multitud [...] fácilmente cualquier ciudadano la guardaría y la toleraría, porque es como si cada cual se la hubiera dado a sí mismo y por ello no le queda gana de protestar contra ella, sino más bien la sobrelleva con buen ánimo (Marsilio de Padua 1989: 55-57).

La teoría de Marsilio de que los ciudadanos deberían implicarse personalmente en los asuntos públicos tiene tintes modernos, pues propone un sistema de representa-

ción destinado no únicamente a legislar, ya que –afirmaba– también los cargos públicos de los ámbitos ejecutivo y judicial deberían someterse a un proceso electoral. Su propuesta, además, no es sólo una manifestación de la naturaleza de la ciudadanía y lo que ésta conlleva, pues adoptar las medidas necesarias para que esta participación se produzca constituye también un acto de prudencia, en tanto garantiza la estabilidad del estado.

Mientras que Marsilio es la figura medieval clave en la secularización y modernización del concepto aristotélico de ciudadanía, un casi contemporáneo suyo, Bartolo de Sassoferrato, fue el gran impulsor del renacer del derecho romano como sostén de la ciudadanía. Para este último, eminente jurista y profesor de derecho romano en la Universidad de Perugia, el estatus de ciudadano en Roma, junto con los principios del derecho romano, justificaban la idea de que era el conjunto del pueblo el que debería ejercer el poder soberano en un estado, pues aquél sólo puede ser verdaderamente libre cuando es soberano. Como ocurría con Marsilio, algunas de las afirmaciones de Bartolo de Sassoferrato parecen adelantarse al pensamiento político más moderno, es decir, se aprecia de modo notable una continuidad entre los mundos antiguo y moderno. Además, como lo hiciera Marsilio, Bartolo abogaba también por un sistema representativo.

Dada su dedicación a la abogacía, no sorprende que Bartolo se haya preocupado de definir los requisitos necesarios para alcanzar el estatus de ciudadano. Así, realizó una primera distinción entre la ciudadanía por nacimiento y la concedida legalmente. Sin embargo, y a diferencia de Aristóteles, sí pensó en las mujeres, pero sostenía que, al casarse, una mujer extranjera debería adquirir la nacionalidad del estado de su marido (aunque,

obviamente, con muchos menos privilegios en comparación con los varones).

A lo largo de estas líneas hemos analizado brevemente las ideas sobre la ciudadanía de tres estudiosos medievales, todos ellos italianos: aunque santo Tomás ejerció de profesor en París, procedía del sur de Italia, en concreto de Nápoles; Marsilio era del norte, de Padua; Bartolo nació en un pequeño pueblo de Italia central llamado Sassoferrato. Esta coincidencia no es pura casualidad, y no sólo por el alto nivel de erudición que se respiraba en Italia; fue también en esta parte de Europa donde el desarrollo de la ciudadanía alcanzó su máxima expresión, aunque no por ello dejó de existir en otras ciudades y pueblos de otros países de Europa occidental.

La ciudadanía fuera de Italia

La reflexión sobre los fundamentos clásicos de la ciudadanía no estaba relegada exclusivamente a la teoría, pues muchas de las ciudades europeas que habían sido fundadas por los romanos eran conscientes de sus orígenes. Un historiador británico hacía, a mediados del siglo XIX, el siguiente comentario: «En las paredes y puertas de la vetusta Nuremberg el viajero aún puede encontrar grabada el águila imperial con la inscripción *Senatus Populusque Norimbergenis*» (Bryce 1968: 271) (las palabras latinas significan «El Senado y el pueblo de Nuremberg», a imitación de las romanas SPQR, o *Senatus Populusque Romanus*). Este ejemplo no deja de ser curioso, pues Nuremberg nunca fue una ciudad romana, pero era tanto un modo de presumir de antiguo linaje como de que los habitantes pudieran solicitar la ciudadanía en los confines de su ciudad.

En el siglo XI la ciudadanía ya había comenzado a florecer en algunas pequeñas ciudades. Resulta curioso que este proceso se iniciara como un rechazo al control eclesiástico en las ciudades episcopales, una idea que encontraría eco en la figura de Marsilio. Fueron los mercaderes los que exigieron mayor libertad, en principio por motivos comerciales, lo que explicaría por qué este movimiento nació en las regiones económicamente más desarrolladas del norte de Italia, así como en Provenza, Alemania occidental y meridional, Flandes y el norte de Francia.

En los siglos XII y XIII ya existía una floreciente vida urbana en Europa que desarrollaba la doble característica de la vida cívica urbana de la que disfrutaba y que, por entonces, ya estaba completamente consolidada, esto es, un sentido de comunidad y de libertad. Para referirse al primero de estos rasgos, la palabra utilizada era «comuna». Debemos recordar que las ciudades no estaban muy pobladas, pues contaban tan sólo con unos pocos miles de habitantes (exceptuando Londres y París). Por tanto, como ocurría en la antigua Grecia, el conjunto de la ciudadanía podía ser fácilmente convocado para consultas y anunciar noticias. Toda ciudad que se preciara contaba con su propio ayuntamiento, en cuya parte superior se erigía un campanario utilizado para llamar a reunión. Pero nunca se habría llegado a este tipo de vida comunitaria si estas ciudades no hubieran adquirido cierto grado de libertad o «inmunidad» con respecto de los obispos locales, barones o el propio rey. El contexto feudal en el que comenzaron estas luchas sembró el terreno para una cuasi independencia y, así, un invento jurídico otorgaba a las ciudades en las que prosperaban las negociaciones las funciones típicas de los barones: con ello pasaban a dis-

poner de territorios propios y de una jurisdicción que ejercían por medio de sus tribunales.

Aunque los derechos arrebatados al cacique variaban increíblemente de país a país y de ciudad a ciudad, fueron fundamentalmente tres: la posibilidad de gravar impuestos, una administración propia formada por magistrados y funcionarios elegidos por el pueblo y autodisciplina, es decir, la capacidad de garantizar el orden público a través de sus propios tribunales. A esto hemos de añadir otras tres características: la primera es que el concepto de ciudadanía plena, es decir, el derecho a participar en la elección de cargos públicos municipales y a presentarse como candidato, era radicalmente distinto; el segundo, que la administración civil de las ciudades y su gestión económica mediante gremios se entrelazaban frecuentemente, consecuencia lógica de la iniciativa mercantil que pretendía garantizar, ante todo, la libertad cívica en las ciudades. El tercer asunto que debemos destacar es que, paralelamente al crecimiento y consolidación de la libertad urbana y de una administración propia, se desarrolló un sentido de identidad y orgullo cívicos, uno de los ingredientes inherentes a la ciudadanía.

Ya hemos señalado la diversidad de experiencias en las distintas ciudades a medida que conseguían el estatus de ciudadano para sus habitantes. Pero el ejemplo más claro de moderación en la búsqueda de la ciudadanía es el de Inglaterra, incluso en comparación con una nación-estado similar como pudiera ser Francia. Aquí las ciudades se autoproclamaron comunas autónomas con medios de defensa propios, logrados éstos mediante el reclutamiento de sus propios ejércitos privados. Es más, incluso en una fecha tan tardía como finales del siglo XVII, algunas poblaciones francesas aún contaban con un sistema de

gobierno similar al de la antigua *polis* griega, amén de una Asamblea General –elegida democráticamente en algunos casos– en la que podían participar todos los ciudadanos varones adultos, y a la que pondría fin Luis XIV. Ninguna ciudad o población inglesa llegó a disfrutar de estos privilegios de autonomía, aunque en algún momento Londres dejó ver sus ambiciones al respecto. Y es que en Inglaterra el auténtico estatus de ciudadanía sólo se conseguía en ciudades o poblaciones que obtuvieran un fuero, que, otorgado por el rey o por un noble local, recogía sus derechos y su grado de independencia. La concesión de fueros fue práctica habitual a finales del siglo XII y principios del XIII. Ricardo I y Juan sin Tierra, por ejemplo, se mostraron especialmente generosos en este sentido (quizás desesperados por conseguir dinero en efectivo, pues era así como se efectuaba el pago necesario para adquirir uno de estos fueros). De ellos se beneficiaban tanto la ciudad, a modo de comunidad, como algunos habitantes a título personal. Los individuos que disfrutaban de lo que podíamos llamar derechos y obligaciones de ciudadano se conocían como «ciudadanos», si vivían en una ciudad, o «burgueses», si residían en un municipio o «burgo» (término con el que se conocía a una población con fuero).

Podríamos decir que los fueros eran como la constitución del municipio, y que variaban según los derechos concedidos y las disposiciones incluidas en ellos. Un ejemplo particularmente claro de fuero fue el de la ciudad de Lincoln, en Inglaterra. Los breves extractos que se citan a continuación constituyen una muestra del tipo de medidas incluidas en estos documentos:

Que el pueblo llano escogerá, a través de su propio ayuntamiento, un alcalde de su propia elección todos los años [...] Se estipula, además, que este pueblo llano, asesorado por el alcalde, elegirá a doce hombres, discretos y apropiados, para que actúen de jueces de esa ciudad [...] y no habrá pesador público a no ser que éste resulte elegido por el consejo de comunes [...] Y [...] cuatro hombres considerados de confianza serán seleccionados de entre los ciudadanos [...] para llevar el control de gastos, impuestos y atrasos que atañan a la ciudad, y dispondrán de un cofre y cuatro llaves [...] Se establece también que, para tranquilidad de nuestro Señor Rey, se elija a dos hombres de cada parroquia [...] para que en ella hagan registros una vez al mes [...] Además, ningún comerciante extranjero podrá permanecer en la ciudad más de cuarenta días para vender su mercancía [...] Y ningún tejedor o tintorero podrá teñir la lana o los tejidos de un extranjero (en Bagley 1965: 76-77).

Se aprecia, pues, cómo la administración general, la justicia, la policía y el control económico recaían dentro del ámbito de la ciudadanía. Por lo que respecta a la economía, los ciudadanos no consideraban el comercio libre tal y como se desprende del anterior extracto, pues había disposiciones muy rígidas que protegían los intereses de la ciudad contra los «extranjeros», o, si se prefiere, cualquier persona procedente de otra ciudad. Este férreo control sobre la economía era función de los gremios, fraternidades que se encargaban, cada una de ellas, de un oficio o industria. Los habitantes ricos y más capacitados (aquellos que tenían más probabilidades de ejercer el liderazgo de la ciudad) solían ser los miembros más veteranos de los gremios. Por tanto, este doble papel del individuo confundía las dos esferas de la vida municipal, y, de hecho, las normas facilitaban este solapamiento; por ejemplo, en algunas ciudades y pueblos

ser aprendiz o miembro de un gremio constituía el principal criterio para disfrutar de derechos cívicos plenos. Por tanto, los gremios, aun sin ser instituciones cívicas y contar con una naturaleza exclusivamente económica, llegaron a ejercer mucho poder en los asuntos municipales.

Aun así, el área de responsabilidad cívica estaba perfectamente delimitada: en primer lugar, por el ayuntamiento, presidido por el alcalde y encargado de elaborar las leyes municipales, aunque quien realmente ejerciera el poder y la autoridad política fuera el tribunal del municipio. Este tribunal se encargaba de la recaudación de impuestos y administraba la justicia y el sistema policial, además de ocuparse de la elección de los cargos municipales. En segundo lugar, por la ciudadanía plena, es decir, el sufragio y la libertad del municipio para otorgar al individuo toda una serie de derechos y obligaciones, tales como la capacidad de elegir a los diversos cargos públicos por debajo de la alcaldía, o poder optar a ellos; ser miembros del jurado; mantener el orden público mediante una vigilancia constante, reprimiendo los altercados, y garantizar el buen funcionamiento de la ciudad en lo relativo a carreteras, puentes y murallas.

La ciudadanía municipal conllevaba, claro está, una responsabilidad, incluso dentro del limitado modelo inglés. Pero la libertad que dichas responsabilidades garantizaban hacía que esta ciudadanía mereciera la pena, algo que los italianos bien sabían y apreciaban.

Las ciudades-estado italianas

Características de la ciudadanía

Con el tiempo, muchas ciudades italianas acabaron emancipándose tanto del caciquismo del sacro emperador romano como del ejercido por sus señores locales, ya fueran laicos o eclesiásticos. Se convirtieron, pues, en «comunidades» con autoridad política y judicial propia, mientras que el poder ejecutivo recaía en la figura del «cónsul», un título que se remontaba a la época romana. En líneas generales, este proceso estaba ya concluido a mediados del siglo XII. Sin embargo, resulta muy difícil generalizar sobre la ciudadanía en estas ciudades-estado, pues los testimonios de los que disponemos son irregulares. Además, cada ciudad tenía sus propias disposiciones, y las condiciones constitucionales y legales fueron cambiando a lo largo de los años, incluso dentro de una misma ciudad.

Podemos, sin embargo, afirmar que en los primeros siglos, hasta aproximadamente el año 1100, muchas ciudades-estado daban la apariencia de disfrutar de una democracia directa que en nada difería de la vivida por Atenas en tiempos de Pericles. Se decidió que se fundara una asamblea, el *parlamentum*, también denominada *arengo*, curiosamente una palabra alemana relacionada con «arena» o «ruedo». Este *parlamentum*, al que se le asignaron algunos poderes, estaba constituido por diversas secciones; las diferencias en su composición dependían de las costumbres de las ciudades o de cambios políticos y demográficos.

De ser asambleas soberanas, las funciones que desempeñaban estas reuniones comenzaron a disminuir para pasar básicamente a autorizar leyes y nombramientos y, finalmente, verse relegadas a dar el visto bueno a la labor

de los ayuntamientos más pequeños, que pasaron a asumir los poderes que aquéllas habían tenido hasta la fecha. Además, a medida que las ciudades –sobre todo las más grandes– crecían, resultaba poco práctico convocar a todos los ciudadanos. No obstante, el deseo por participar era tal que en muchas ciudades del siglo XIII los consejos se ampliaron, como es el caso de Bolonia, ciudad que contaba con alrededor de cincuenta mil habitantes y donde el ayuntamiento llegó a estar constituido por cuatro mil miembros. Y, así, se iniciaba de nuevo todo el proceso, de manera que se superponían varias capas de instituciones de participación y representación. Venecia, por ejemplo, contaba con un pequeño ayuntamiento, una comisión de cuarenta (*Quaranta*), un senado y un consejo formado por mil miembros (*Consiglio Maggiore*). Este proceso hizo que el *arengo* desapareciera en toda Italia.

Pero a la hora de describir esta estructura institucional hemos pasado por alto la cuestión de quiénes eran los ciudadanos. El punto de partida para conseguir una respuesta se encuentra en la clarísima distinción que existía entre los entornos rural y urbano. Tal y como comentamos en el apartado anterior, la «ciudad» de las ciudades-estado medievales constituía el núcleo del estado, estaba rodeada de tierra de cultivo, y, con frecuencia, de muchos pueblos pequeños. A esta zona rural se la conocía como el *contadino* (el campo). A los habitantes del *contadino* se les consideraba pueblerinos, y sólo los residentes en las ciudades recibían la distinción de *civilità*, conducta civil o civilizada, un término que se convertiría en sinónimo de *cittadini* (ciudadanos).

Las distintas ciudades-estado se diferenciaban, naturalmente, según los requisitos que cada una demandara para conceder la ciudadanía, así como por la distinción

(o no) que hacían entre los derechos y obligaciones de la ciudadanía básica y las exigencias estipuladas para ocupar un cargo público. Con todo, existía una condición indispensable, que no era otra sino poseer una propiedad en la ciudad. Así, un habitante procedente del *contadino*, o, incluso, un extranjero, podía pasar a engrosar las filas de ciudadanos simplemente mediante la adquisición de una casa en la ciudad y pagando, claro está, el impuesto pertinente. El único requisito que se le exigía a este ciudadano era que residiese en la vivienda durante parte del año, aunque, en ocasiones, una estancia prolongada en la ciudad era condición *sine qua non* para recibir definitivamente el estatus de ciudadano.

Cuando un hombre se convertía en ciudadano debía realizar un juramento por el que prometía acatar las leyes, acudir a las reuniones, pagar sus impuestos y realizar el servicio militar. Los ciudadanos, por supuesto, elegían entre ellos a los miembros de las asambleas y consejos que regían el estado, para lo cual utilizaban sistemas electorales directos e indirectos, además de la elección por sorteo.

Este sistema nos recuerda, en parte, a las *polis* griegas de la etapa clásica, incluso a la compacta cercanía de las comunas italianas. Aristóteles se habría mostrado encantado de poder leer el siguiente informe de la ciudad de Pavía, que data de c. 1330:

Se conocen unos a otros tan bien, que si cualquiera pregunta una dirección se la dicen en seguida, aunque la persona por la que pregunta viva en una parte distante de la ciudad; esto se debe a que todos se reúnen dos veces al día, bien en el patio del municipio o en la plaza de la catedral (Waley 1969: 52).

Y, claro está, tal y como ocurría en las ciudades-estado griegas, el servicio conjunto prestado por los ciudadanos a través de las diversas instituciones de la ciudad permitía que éstos se conocieran entre sí. Ya hemos hablado del gran tamaño de asambleas y consejos, pero además las ciudades requerían numerosos puestos públicos, aunque, a decir verdad, para ocuparlos no siempre era indispensable disponer de la condición de ciudadano. Por ejemplo, un documento de Siena de 1257 revela que la ciudad contaba con 860 puestos civiles, entre los cuales noventa se ocupaban del gravamen de impuestos. Este compromiso tan proporcionado en los asuntos cívicos fue posible gracias a la implantación del trabajo a media jornada. Además, otra dimensión de la cercanía de la vida comunal era la derivada de la pertenencia a hermandades o gremios.

Naturalmente, la fuerza integradora de la vida comunitaria era, con frecuencia, producto de un hondo sentido patriótico. Las complicadas relaciones entre ciudades-estado ocasionaron más de un conflicto armado que, a su vez, fortalecía los sentimientos de patriotismo. Para conservar y reforzar este sentimiento, las ciudades solían construir un carro de guerra (*carroccio*), que, aunque utilizado en un principio para dirigir a los soldados a la batalla, pasó pronto a encabezar las procesiones cívicas o ceremonias en un gran alarde de orgullo cívico. El *carroccio* florentino, por ejemplo, era especialmente conocido por su esplendor. En este estado, el símbolo de la comuna era la flor de lis roja, mientras que el del pueblo era una cruz del mismo color. Consecuentemente, el *carroccio*, tirado por un par de buenos bueyes, era engalanado con cortinajes rojos que mostraban estos emblemas y, además, era escoltado por una elite de guardaespaldas compuesta de 152 soldados de infantería y 48 de caballería.

Florenia

Florenia es, sin duda, el ejemplo más interesante e instructivo para el estudio de la ciudadanía en las ciudades-estado italianas. Fundada en el año 59 a.C. como una colonia romana a orillas del río Arno, al pie de los Apeninos, se convirtió en la Edad Media en una próspera ciudad comercial. Sin embargo, Florenia es la ciudad italiana que, a lo largo de los siglos, más veces consiguió independizarse de los sucesivos señores caciques. En algún momento del siglo XII se creó un gobierno claramente independiente, al que siguió un comité ejecutivo formado por doce cónsules, que se erigieron en portavoces del conjunto de la ciudadanía y que, al menos en teoría, ostentaban la máxima autoridad política, la cual ejercían a través de una asamblea (*parlamentum*).

Durante cuatro siglos aproximadamente Florenia fue, en efecto, una república oligárquica dirigida por una clase superior, pero con ciertos tintes democráticos que en ocasiones saltaban a un primer plano, aunque de forma periódica y tímida. La historia política de la Italia medieval y renacentista es muy colorida, cual caleidoscopio repleto de cambios –con frecuencia violentos– provocados por las invasiones extranjeras, las guerras entre ciudades, los conflictos internos entre clases y facciones de la misma ciudad o por la subida al poder de tiranos.

Florenia contó con su propia ración de todas estas vicisitudes, en algunos aspectos incluso más que otras ciudades italianas, pero consiguió preservar su libertad con mayor éxito que muchas de ellas. Alrededor del 1300 ya se mostraba orgullosa de este logro, algo que se hace visible en la inscripción de la palabra *Libertas* en la fachada del palacio comunal. En los primeros años de la década

de 1520 Francesco Guicciardini escribía *Diálogo del regimiento de Florencia*, donde plasmaba su orgullo ante los excelentes logros alcanzados por la ciudad:

A pesar de la intolerancia de tiranos y gobiernos que esta ciudad ha sufrido en el pasado, los antiguos cimientos de nuestras libertades no han resultado erosionados; al contrario, se han conservado como si la ciudad siempre hubiese sido libre. En esto consiste la igualdad del ciudadano, que es, indiscutiblemente, el terreno idóneo para que germine la libertad (Guicciardini 1994: 96).

La afirmación que hace Guicciardini sobre la igualdad de los florentinos debe, sin embargo, tomarse con cierta cautela. En primer lugar, en ningún caso ostentaba toda la población la categoría ciudadana; en segundo lugar, los derechos políticos de los ciudadanos, como luego veremos, fluctuaron a lo largo de los siglos, y no era extraño que un reducido estrato superior de ciudadanos fueran —adaptando palabras de George Orwell— mucho más iguales que otros. En cuanto a la primera objeción, el propio Guicciardini declaraba que «una república oprime a todos sus súbditos y sólo concede parte del poder a sus ciudadanos» (Guicciardini 1994: 173). En Florencia únicamente los miembros de los gremios eran ciudadanos, por lo que este privilegio excluía a la gente del campo y a los plebeyos que vivían en las urbes.

Los gremios son, pues, elementos clave para comprender la ciudadanía florentina, en particular su naturaleza elitista. Las cifras son muy elocuentes: se calcula que alrededor del año 1500 la población de la ciudad-estado era de cien mil habitantes, de los cuales cinco mil pertenecían a gremios. En c. 1200 existían ya dos categorías

de gremios: los mayores, constituidos por los comerciantes de las clases superior y media, y los menores, integrados por artesanos y comerciantes. En el siglo XIII existían siete gremios mayores y cinco menores, pero, un siglo más tarde, y como consecuencia de ciertos cambios drásticos, el número de gremios menores ascendió a catorce.

El artífice de este aumento del número de gremios menores fue Giano della Bella, quien también estaría detrás de las Ordenanzas de Justicia de 1293. Un apartado de estos edictos consolidaba el control de los gremios sobre el gobierno de Florencia, provisión que, de hecho, pervivió hasta 1530. En términos de ciudadanía, debemos destacar dos aspectos importantes relacionados con los gremios: el primero es que los gremios mayores, exceptuando algunos períodos breves, disfrutaban de más privilegios y ejercían mayor poder en los nombramientos gubernamentales que los menores; el segundo es que los miembros de los gremios menores estaban tan celosos de su estatus de ciudadano que ayudaron a impedir que el elevado número de trabajadores de la floreciente industria del algodón optara a la ciudadanía.

En realidad, nada en la ciudadanía florentina resultaba sencillo, como lo demuestran los dos siguientes ejemplos. Uno de ellos alude a los sistemas electorales, que se convirtieron en sinónimo de complejidad. Los dirigentes del gobierno eran llamados priores, la mayoría de los cuales eran elegidos por los gremios mayores (lo cual resulta muy significativo). Éstos debatieron, en el año 1292, nada menos que veinticuatro métodos diferentes para su elección. Para ilustrar el segundo ejemplo debemos avanzar dos siglos, hasta las reformas constitucionales de 1494, dirigidas por el conocido fraile dominico Girolamo

Savonarola. Una de las instituciones entonces creadas fue el Gran Consejo, compuesto por todos los ciudadanos que reunían los requisitos (*benefiziati*): tener al menos 29 años de edad y contar con un padre, abuelo o bisabuelo que hubiera sido seleccionado para un alto cargo público, o bien lo hubiera ocupado.

A partir de 1293, el magistrado más veterano se convirtió en el Abanderado (*Gonfalonier*) de la Justicia, que se encargaba de registrar nuevos ciudadanos. Tanto los extranjeros como los que normalmente residían en el *contadino* eran bienvenidos en las filas de ciudadanos, siempre y cuando estuvieran dispuestos a contribuir económicamente para reducir la deuda de la ciudad. Del mismo modo, cualquier ciudadano podía ser despojado de su estatus si se negaba a ayudar a su ciudad en períodos de crisis.

Con el fin de prevenir estos problemas se acometió un gran esfuerzo para inculcar un sentido de pertenencia, lealtad y patriotismo cívicos, un empeño de tal magnitud que resultaba prácticamente imposible que sus efectos no absorbieran a los ciudadanos. Ya hemos aludido al potente símbolo del *carroccio*; y es que ceremoniales, pompas y educación jugaban, todos ellos, su papel para mantener este sentimiento cívico.

La Iglesia desempeñó una función importante en todo este proceso. Por ejemplo, cuando en el siglo XIII Florencia presumía de ser la «primera» de las ciudades «latinas» (de ahí que se creyera superior a Roma o a París), fue un abad el primero en colocar la piedra angular del edificio que simboliza este mensaje. Además, y con gran regularidad, las fiestas de santos eran motivo de espléndidas ceremonias. También la Iglesia creaba escuelas, y, con el renacer de los estudios aristotélicos, los dominicos flo-

rentinos enseñaban a sus alumnos la convicción mostrada por este filósofo sobre la naturalidad de la vida política y la excelencia de la búsqueda de ese estilo de vida en una ciudad.

Sin embargo, en el siglo XV las instituciones y tradiciones republicanas parecían estar amenazadas. Los ciudadanos de Florencia, como habían hecho ya antes los profesores dominicos, buscaron entonces en los clásicos estímulo y lecciones, si bien, dada su naturaleza laica, recurrieron a la historia de Esparta, Atenas y la República romana. Para ello facilitaron modelos de ciudadanía, y el estudio de sus experiencias provocó la aparición de algunas obras cumbre de literatura política.

Bruni y Maquiavelo

La fama de Florencia no radica sólo en ser, supuestamente, el mayor exponente de la ciudadanía en una ciudad-estado desde la antigua Grecia, sino también en haber visto nacer a dos de los más grandes escritores renacentistas que trataron este tema: Leonardo Bruni y Nicolás Maquiavelo, quienes reflejaron en sus obras un profundo conocimiento de ese mundo antiguo que denominamos Renacimiento, por el que mostraron un inmenso interés. La influencia de Grecia es más que evidente en los escritos de Bruni; la de Roma, en los de Maquiavelo. Ambos dejaron muestra de su orgullo respecto de los logros alcanzados por la ciudad para llegar a una forma de gobierno ciudadana y libre.

El estilo de pensamiento político de Maquiavelo y Bruni recibe el nombre de «humanismo cívico», esto es, la convicción de que la participación ciudadana es de vital

importancia, como también lo es la convicción en un modelo de virtud política extraído, a modo de lección, de los escritores de la Antigüedad clásica. A este modelo de pensamiento también se alude, tal y como ya explicamos en la Introducción, como «cívico republicano».

Aunque la fama e influencia de Maquiavelo fueron superiores a las de Bruni, es a este último (1369-1444) a quien debemos el modo de pensamiento político típicamente renacentista. Además, nos enseñó que la ciudadanía no era únicamente un tema de estudio académico, sino que requería un modelo activo de vida cívica, una participación mediante la cual se podían obtener mejoras de corte político.

Buena parte de la obra de Bruni dedicada a la ciudadanía pretendía cantar las alabanzas de Florencia; o, lo que es lo mismo, a la hora de ensalzar las excelencias de Florencia, trataba, inevitablemente, el tema de la ciudadanía. Su obra más conocida es *Oración fúnebre*, escrita a la muerte en batalla de un prominente ciudadano florentino, Nanni Strózzi, en 1428. En la composición de este discurso, Bruni se inspiró explícitamente en el mensaje de la *Oración fúnebre* de Pericles, compuesta mil ochocientos años antes. Como Pericles, Bruni dedica a Florencia elogiosas alabanzas, y señala su constitución como una de las cualidades más destacables de la ciudad. Al mencionar este punto, Bruni también nos ilustra sobre el ideal renacentista de ciudadanía. He aquí un pasaje muy representativo extraído de su *Oración*:

La única constitución legítima que queda es la popular, en la cual la libertad es real, en la cual la igualdad legal es la misma para todos los ciudadanos y en la cual la búsqueda de la virtud puede florecer sin provocar desconfianza. Y cuando a un pue-

blo libre se le ofrece la posibilidad de conseguir cargos, es maravilloso ver cómo esto estimula el talento de los ciudadanos. Cuando vislumbran la esperanza de conseguir un cargo, los hombres se animan e intentan elevarse. Cuando esto les está vedado, se hunden en la ociosidad (Clarke 1996: 79).

Llama la atención en este extracto la palabra «virtud». En el discurso político renacentista, el significado de la palabra italiana *virtù* es próximo al de la palabra griega *aretē*. Fue, sobre todo, Maquiavelo quien hizo hincapié en la importancia de esta cualidad. Dado que el nombre de Maquiavelo se ha asociado constantemente a la propugnación de una conducta política amoral –si no completamente inmoral–, podríamos llegar a pensar que se comportaba de modo hipócrita al fomentar la virtud, pues los adjetivos «maquiavélico» y «virtuoso» son difícilmente sinónimos. No obstante, debemos aquí rescatar su buen nombre, mancillado por la imagen de personaje siniestro que deriva de algunas de sus ideas «malintencionadas», como pudiera ser la de que el fin justifica los medios, plasmada, como se sabe, en *El príncipe*. Pero estas opiniones no eran más que sus reflexiones sobre la situación política de la Italia renacentista, o sus reacciones a ella. Por lo general, la corrupción y la violencia campaban a sus anchas, unos males que Maquiavelo sufrió personalmente. Durante esta época (Maquiavelo vivió entre 1469 y 1527) hasta el nombre de Florencia estaba manchado, y su constitución, tan alabada por Bruni, amenazada, como ya hemos visto.

Maquiavelo dedicó muchos años a la vida pública, pero acabó siendo encarcelado y torturado tras un cambio de régimen en su ciudad. Una vez libre, se exilió al retiro de su granja toscana, donde se dedicó a la escritura.

Aquí compuso una historia de Florencia (como ya antes había hecho Bruni) y un libro titulado *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, obra que resalta las grandes cualidades de la antigua Roma y en la que el autor trata el tema de la ciudadanía.

El concepto clave para Maquiavelo era, como ya hemos indicado, el de la *virtù*. Este concepto aglutina una gran variedad de cualidades, como la lealtad y el valor, así como la voluntad y capacidad para actuar en pro de la ciudad, tanto en la esfera civil como en la militar, si bien Maquiavelo, en parte por la convulsa etapa que le tocó vivir, se concentró en las obligaciones militares del ciudadano. Es muy probable que se viera influido por los principios militares de la ciudadanía espartana; de hecho, Maquiavelo expresa su admiración por la estabilidad política que Esparta llegó a alcanzar.

Ahora bien, ¿cómo inculcar en la ciudadanía estas virtudes y un profundo sentido de la responsabilidad? Maquiavelo no era el tipo de persona que albergaba ideas románticas sobre la bondad natural del género humano; al contrario, creía que para alcanzar los objetivos previstos eran fundamentales la disciplina militar y los principios de una religión diseñada cívicamente. Tener como objetivo una ciudadanía virtuosa era esencial para la más importante de las razones políticas. Además, es imposible conseguir una república (es decir, un estado basado en la libertad) sin una participación activa de los ciudadanos, y la ciudadanía no puede darse sin una forma de gobierno republicana, o, dicho de otra forma; ambos aspectos iban unidos de forma indisoluble.

Pero veamos qué tiene que decir Maquiavelo sobre las cuestiones de disciplina y religión. De forma directa, declaraba que «el fundamento de los estados es un buen

ejército, y que donde no lo hay no pueden existir buenas leyes ni ninguna otra cosa buena» (Maquiavelo 2003: 408). Resultaba fundamental una educación religiosa adecuada, pero tenía que ser la apropiada, tal y como hacían los romanos, pues a su parecer el cristianismo no seguía el camino indicado. La religión de los romanos, en cambio, identificaba «el mayor bien [...] en la grandeza de ánimo, en la fortaleza corporal y en todas las cosas adecuadas para hacer fuertes a los hombres» (Maquiavelo 2003: 198-199). A propósito de esto, también en nuestros días se han alzado algunas voces, por ejemplo en Gran Bretaña, lamentando la relación entre el declive de la moralidad y del sentido de espíritu comunitario, por un lado, y la inexistencia del servicio militar para los jóvenes y la desintegración de la práctica religiosa, por otro. Este comentario no pretende emitir juicios, sino simplemente hacer notar este interesante paralelismo.

No cabe duda de que la visión de Maquiavelo sobre la ciudadanía está condicionada por los tiempos que le tocó vivir. Con todo, su validez no se limita a la Florencia renacentista. Cuando, en la época de la Ilustración, se produjo un renovado interés por el mundo clásico, sus ideas adquirieron nueva relevancia. Mientras tanto, los pensadores políticos trataban de relacionar el concepto de ciudadanía, basado en la igualdad y libertad política, con una realidad existente en los siglos XVI, XVII y XVIII que representaba todo lo contrario: la de la monarquía absoluta, fundamentada en el ejercicio del poder.

El período de las monarquías absolutas

Problemas de transición

A principios del siglo XVI —años en los que se produjo el fallecimiento de Maquiavelo— lo que conocemos generalmente como «naciones-estado», aunque apenas conservaban alguna homogeneidad desde el punto de vista lingüístico y étnico, se estaban haciendo habituales dentro del panorama político europeo. Las grandes potencias políticas del momento eran Inglaterra, Francia, España, Suecia y Polonia, y como tal estaban consideradas en su propio territorio, o pronto sería así. Eran, además, estados soberanos que no tenían que rendir cuentas a nadie.

La autoridad recaía en la figura del monarca, es decir, un rey o reina soberanos. Además, la interpretación extrema de este concepto de soberanía monárquica era la monarquía absoluta, la cual no cedía ni el más mínimo poder a cualquier otra institución o grupo. El estado ya no era un conjunto de ciudadanos y magistrados, como ocurría en la antigua Grecia o en la Roma republicana; el estado era el rey. Así de claro lo dejaba Luis XIV, contrariando las ambiciones políticas de los *parlementaires*: *L'état, c'est moi*. ¿Acaso, pues, eran ciudadanía y monarquía absoluta incompatibles? La respuesta a esta cuestión, como veremos, no es sencilla.

En cierto modo Luis XIV constituía una excepción, pues la monarquía moderna no garantizaba necesariamente la estabilidad política. Los dos estados soberanos más consolidados anteriores al Rey Sol experimentaron considerables desórdenes civiles: desde mediados del siglo XV hasta mediados del XVII, Inglaterra vivió asolada por la Guerra de las Rosas y por la Guerra Civil. Desde

mediados del siglo XVI a mediados del XVII, Francia atravesó un período de nueve guerras de religión, a las que se sumaron otros problemas conocidos como *las frondes*. Naturalmente, surgió la cuestión de si debería incorporarse algún modo de ciudadanía como ingrediente que garantizara una mayor eficacia del modelo de gobierno monárquico.

No obstante, la práctica medieval de ciudadanía, que existía, a menor escala, básicamente en contextos municipales o ciudades-estado, resultaba irrelevante ante las nuevas condiciones, a no ser, claro está, que fuera sometida a un serio proceso de adaptación. De hecho, los teóricos (como Bodin) lucharon por mantener y adaptar el concepto, mientras que en otros lugares (por ejemplo las colonias inglesas de Norteamérica) surgían pequeños espacios de tierra fértil donde germinaba la semilla de un nuevo tipo de ciudadanía.

Uno de estos cambios fue el de identificar el concepto de ciudadanía de ciudad como ciudadanía de nación-estado, lo que constituía, en realidad, dos problemas en uno. El primero de ellos era una simple cuestión de escala, por ejemplo entre Florencia y Francia. El otro, reconciliarse con el hecho de que la ciudadanía municipal no era, en honor a la verdad, una ciudadanía auténtica. Un ciudadano de Lincoln, por ejemplo, tenía poco que compartir con un ciudadano de Atenas, precisamente porque Lincoln no era un estado. Por tanto, si un ciudadano lo fuera de Inglaterra (no de Lincoln) o de Francia (no de Lyon), habría que transformar los derechos, obligaciones y lealtad de esa persona.

Este segundo problema está directamente vinculado al término de «lealtad». Si incluso estados relativamente ya consolidados, como Inglaterra y Francia, aún no tenían

un tejido tan sólido como para ser calificados de estados estables, ¿podría ayudar en ese proceso la idea de una ciudadanía de estado?

Pero existía, además, un tercer dilema, mucho más peliagudo. Los reinos tienen monarcas, y éstos, súbditos; de hecho, incluso en la actualidad, los británicos son, de acuerdo con su sistema jurídico, súbditos de su monarca, además de ser ciudadanos del Reino Unido. La cuestión en los siglos XVI y XVII, especialmente en la Europa continental, donde el poder monárquico contaba con menos cortapisas que en Gran Bretaña, era la siguiente: ¿Podían los súbditos constituirse también en ciudadanos? Y si tal cosa era posible, ¿podría contribuir a la estabilidad del reino este estatus añadido de ciudadano?

Estos tres problemas encontraron otras tantas respuestas. Una propuesta era establecer una correlación entre la condición de súbdito y la de ciudadano de manera que, en un estado monárquico, la ciudadanía viniera impuesta, pero ni siquiera entonces este extremo pudo llevarse a la práctica. Los dos máximos exponentes de esta interpretación fueron Jean Bodin, que escribió en el siglo XVI francés en el contexto de las guerras de religión, y Thomas Hobbes, quien escribió en el siglo XVII inglés a la sombra de la Guerra Civil.

La segunda respuesta a los problemas de esta etapa de transición en la historia de la ciudadanía, e íntimamente relacionada con la anterior, fue la de entenderla como un estatus propiamente dicho, pero definiéndolo como un conjunto de obligaciones. Uno de los mayores propulsores en el siglo XVII para esta escuela de pensamiento fue el estudioso Samuel von Pufendorf, un abogado alemán que pasó buena parte de su vida en Suecia.

La tercera respuesta a estos problemas se dio realmente, y era la de contar con instituciones representativas que fueran reflejo de los deseos del pueblo y limitaran el poder arbitrario del monarca. Éstas existían, por ejemplo, en las Provincias Unidas (Países Bajos); en Gran Bretaña y en las colonias inglesas de Norteamérica.

A continuación nos referiremos a las dos primeras soluciones arriba citadas, mientras que una tercera sección se ocupará de la naturaleza de las instituciones representativas.

Los teóricos

El acontecimiento más espantoso que tuvo lugar durante la serie de guerras libradas en Francia, en el transcurso de las cuales los católicos se posicionaron en contra de los hugonotes, fue la masacre de San Bartolomé (1572). Cuatro años después Bodin publicaba *Los seis libros de la República*, una extensa obra con la que pretendía exponer su postura a favor de un gobierno fuerte, en la carencia del cual el país se estaba desintegrando. Su libro (una única obra pero dividida en secciones denominadas, a la antigua, «libros») fue el primero en incorporar una definición de soberanía, que describió como «el poder absoluto y perpetuo conferido a una nación» (en Berki 1977: 125), un poder que ejercía directamente el monarca. Aparte de esta preocupación central, Bodin estaba también interesado en la ciudadanía, un tema al que dedicó dos capítulos.

Podemos extraer tres puntos fundamentales de la visión de Bodin sobre este asunto. El primero es el aspecto central del tema que aquí nos ocupa, es decir, si los súb-

ditos podían o no ser ciudadanos. Para Bodin esto no suponía ningún problema, y se muestra así de convencido al respecto:

[Puede definirse al ciudadano como] súbdito libre, dependiente de la soberanía de otro [...] De suerte que puede decirse que todo ciudadano es súbdito, al estar en algo disminuida su libertad por la majestad de aquel a quien debe obediencia (Bodin 1966: 130).

En realidad, para Bodin es precisamente la relación entre el súbdito y el soberano la que convierte al primero en ciudadano, es decir:

No son los privilegios los que hacen al ciudadano, sino la obligación mutua que se establece entre el soberano y el súbdito, al cual, por la fe y obediencia que de él recibe, le debe justicia, consejo, consuelo, ayuda y protección (*ibid.*: 133).

Es importante resaltar lo crucial de esta conexión. Estamos –y con eso pasamos al segundo punto– muy lejos del concepto aristotélico de ciudadanía, algo que Bodin refleja de forma bastante explícita, lejos de ambigüedades:

Error sumo es afirmar que sólo es ciudadano el que tiene acceso a las magistraturas y voz deliberante en las asambleas del pueblo [...] Ésta es la definición de ciudadano que nos da Aristóteles [...] Los privilegios no determinan que el súbdito sea más o menos ciudadano (*ibid.*: 133).

La tercera consideración apuntada por Bodin es la fuerza y valor de cohesión de la ciudadanía: «De varios ciudadanos [...] se forma una república [...] aunque di-

fieran en leyes, en lenguas, en costumbres, en religión y en raza» (Bodin 1966: 131).

Tenemos aquí, por tanto, una fórmula para Europa en la temprana Edad Moderna. La ciudadanía sostiene a la monarquía en la equiparación de los ciudadanos y los súbditos, pero también al estado, al invalidar las fuerzas menores más débiles.

Del mismo modo que las discrepancias religiosas provocaron un conflicto civil en Francia, también contribuyeron a generar tensión entre el rey y el Parlamento en la Inglaterra de Carlos I. El mismo año en que estalló la Guerra Civil inglesa, Thomas Hobbes publicaba su libro *De Cive* (*Tratado sobre el ciudadano*). Sin embargo, Hobbes insistía, incluso mucho más que Bodin, en recuperar el principio de soberanía. En su opinión, sin un gobierno absoluto bien afianzado, preferiblemente un rey, sobrevendría la anarquía, una situación en la que la «vida del hombre» volvería a ser la sufrida en el estado de la naturaleza que recoge en su *Leviatán*: «solitario, pobre, nauseabundo, bruto y bajo». La función del ciudadano es, por tanto, la de obedecer, pues, tal y como afirmó en *De Cive*, «cada ciudadano ha sometido su voluntad a quien tiene el mando [...] de tal modo que ya no puede emplear su fuerza contra él» (Hobbes 2000: 129), para obsequiarnos, finalmente, con la siguiente afirmación: «Cada ciudadano [...] se llama *súbdito* de aquel que tiene el mando principal» (*ibid.*: 119). Es decir, para Hobbes la ciudadanía no es más que una palabra.

Nuestro tercer teórico es Pufendorf, quien, aunque especialista en derecho internacional, encontró, sin embargo, tiempo para ocuparse de la naturaleza de la ciudadanía. Su ensayo a este respecto, publicado en 1682, presenta un título muy elocuente: *De los deberes de los*

ciudadanos, es decir, tal y como cabe esperar en esta época, habla de «deberes», no de «derechos». Pufendorf enumera con concienzuda meticulosidad las obligaciones del ciudadano, en una especie de catálogo que contiene dos aspectos de especial interés: el primero es que el alemán introduce las obligaciones de un ciudadano hacia sus conciudadanos, y no únicamente hacia el estado; en segundo lugar, define las obligaciones específicas que, en su opinión, acompañan a los ciudadanos en determinadas situaciones. Sirvan las siguientes citas para aclarar estos dos aspectos:

3. Un ciudadano debe a los dirigentes del Estado respeto, fidelidad y obediencia. A esto se añade [...] el pensar y hablar bien y respetuosamente de ellos y de sus acciones.
4. La obligación del buen ciudadano para con la totalidad del Estado es preservar su bienestar y seguridad de la mejor manera posible, y ofrecer su vida y propiedades si fuera necesario¹.
5. El deber del ciudadano con respecto a los conciudadanos es vivir pacífica y amigablemente con ellos, mostrarse amigable y afable, y no dar motivo de incidentes por morosidad o empecinamiento, no envidiar la fortuna de los demás o intentar estorbarla (Pufendorf 2002: 160).

Los puntos (3) y (4) son reflexiones más que habituales sobre el clima del pensamiento en el siglo XVII, al que ya se ha aludido de forma somera. Sin embargo, debemos detenernos brevemente en el punto (5), pues recoge un

1. El apartado (4) de esta cita no se encuentra en la edición española del texto de Pufendorf, por lo que corresponde a nosotros su traducción [N. del T.].

rasgo importante de la ciudadanía en su acepción más completa, y que en los tiempos de Pufendorf recibía el nombre de «cortesía», un significado que se aproxima al expresado por Aristóteles con la palabra «concordia» y que en la jerga actual conocemos como ciudadanía «horizontal». La palabra «civil» presenta, precisamente, una interesante etimología: proviene del latín *civilis* que, a su vez, deriva de *civis*, «ciudadano». Por tanto, «civil» quiere decir relacionado con el estado, y de hecho le otorgamos esta acepción en, por ejemplo, la expresión «servicio civil». En el siglo XVII inglés adquirió el significado de «educado», un sentido que no guarda relación alguna con ciudadanía, aunque la cita de Pufendorf muestra que, originariamente, una conducta educada y civil era la que se esperaba de un ciudadano (véase p. 98).

Para concluir este análisis de Pufendorf, podemos citar un ejemplo extraído de su lista particular de obligaciones, en concreto el referido a la responsabilidad de los profesores, lo que resultará familiar a quienes estén familiarizados con los debates sobre la educación para la ciudadanía que se dieron a finales del siglo XX:

Quienes tienen el deber de educar a los ciudadanos en el conocimiento no deben enseñar nada falso o pernicioso; por el contrario, deben enseñar la verdad para que sus oyentes la admitan, no por costumbre de escuchar, sino porque han comprendido las sólidas razones de ella; deben huir de toda doctrina dirigida a ella; deben considerar vacío todo conocimiento humano del que no redunde ninguna utilidad para la vida humana y civil (Pufendorf 2002: 161).

Pufendorf no es una figura clave en la teoría de la historia de la ciudadanía, ni tampoco su catálogo de obligaciones ciudadanas alude particularmente a la extensa na-

ción-estado (de hecho esta relación podría haber sido elaborada perfectamente por Maquiavelo). Pero como lista de comprobación, ofrece una claridad y concisión que no se encuentran fácilmente en otros autores. Tampoco sus mandamientos judiciales aluden específicamente a las condiciones de la monarquía absoluta. De hecho, en una sociedad más libre que la dibujada en ese estilo de gobierno, aquéllos necesitarían el equilibrio de una lista paralela que incluyera los derechos de los ciudadanos. Por tanto, ahora debemos preguntarnos si, en el siglo XVII, esos derechos existieron o fueron defendidos.

El fin de la monarquía absoluta

Aunque tanto los monarcas británicos Carlos I como Jacobo II intentaron imponer un régimen absolutista al estilo continental, sus esfuerzos se vieron frustrados en forma de una guerra civil y de la Revolución «Gloriosa», respectivamente. La fuerza del derecho común inglés y de las tradiciones parlamentarias impidió que Inglaterra adoptara un modelo que tenía muy a mano, en la vecina Francia.

Con frecuencia se hace una distinción –y volveremos sobre este punto en el capítulo sexto– entre los derechos civiles de los ciudadanos y los políticos. Los primeros recaen en las leyes, mientras que los segundos descansan en una asamblea legislativa de representantes. Centrándonos en los derechos políticos de la Inglaterra del siglo XVII, podemos cuestionarnos hasta qué punto el Parlamento, o, más concretamente, la Cámara de los Comunes, garantizaba a los ciudadanos ingleses los derechos políticos de ciudadanía durante ese período. Básica-

mente apenas se produjeron alteraciones en el sistema electoral desde la etapa del «Parlamento Modelo» de Eduardo I (1295) hasta las Leyes de la Gran Reforma, de 1832. A pesar de ello, y aunque el término rara vez se utilizaba, sí existía una ciudadanía política de estado (distinta de la ciudadanía municipal), aunque de tipo muy restrictivo y a través del sistema parlamentario. Además, el Parlamento solía convocarse con bastante frecuencia; de hecho, la llamada «Tiranía de los Once Años» de Carlos I, período durante el cual no se reunió el Parlamento, fue uno de los factores que precipitó la Guerra Civil.

Comparemos ahora los acuerdos constitucionales ingleses con los de Francia. Aquí, la Asamblea Nacional a duras penas era una institución destinada al ejercicio de la ciudadanía, y tenía mucho menos poder que el Parlamento inglés. El Tercer Estado carecía prácticamente de potestad, en comparación con los dos Estados privilegiados, y, entre los años 1614 y 1789, nunca se reunió.

Además, y en el caso de Inglaterra, la agitación política consecuencia de la Guerra Civil y de la dictadura de Cromwell propició un animado debate sobre el principio básico de la ciudadanía política, es decir, sobre la cuestión de quién debía tener el derecho a voto. Las dos posiciones fueron espléndidamente expuestas por oficiales veteranos del ejército en debates que se celebraron, en 1647, en la iglesia de Putney. En el siguiente extracto participan el coronel Rainborough y el general Ireton:

RAINBOROUGH. Opino que el más pobre de los ingleses tiene una vida como el que más [...], y no creo que el hombre más pobre de Inglaterra esté en absoluto comprometido en sentido estricto con un gobierno al que no ha tenido la oportunidad de elegir...

IRETON. No considero que esté lo suficientemente justificado que, por el hecho de que un hombre nazca aquí, tenga cierto poder para disponer de las tierras de aquí, y de todas las cosas de aquí [...] Pero estoy convencido de que si miráramos [...] cómo fue en sus orígenes la constitución de este reino, sería así: que aquellos que eligen a los representantes que se encargan de elaborar las leyes por las cuales se rige este estado y reino son [...] las personas en las que recae la tierra, y las que forman parte de los gremios dedicados al comercio (Wootton 1986: 286-288).

Existía, por tanto, la apariencia de una ciudadanía política en Inglaterra durante los siglos XVI y XVII, aunque la visión más restrictiva de Ireton reflejaba la situación en la práctica, que, de hecho, perviviría hasta bien entrado el siglo XIX.

Al observar la ciudadanía civil apreciamos una tentativa similar, si bien dentro de un panorama más esperanzador si lo contemplamos en retrospectiva. Algunos de estos derechos consiguieron imponerse gracias a una serie de medidas que datan de finales del siglo XVII, y entre las que se incluye una resolución legal de 1670 que protegía a los jurados de recibir algún tipo de castigo en el caso de que su veredicto no coincidiera con los deseos del juez. En 1679 se solventaron las lagunas existentes en el funcionamiento del derecho al hábeas corpus, y en 1689 la Ley de Tolerancia consiguió reducir ligeramente la discriminación hacia los *nonconformists* (protestantes que no pertenecen a la Iglesia anglicana).

De hecho, la intolerancia religiosa que invadía la Inglaterra del siglo XVII fue uno de los factores que provocó la oleada masiva de inmigrantes hacia Norteamérica. Las trece colonias en las que se convirtieron los primeros asentamientos pronto desarrollaron sus propios sistemas

de autogobierno, aunque siempre bajo una autoridad constitucional de la Corona británica, que ejecutaban los gobernadores in situ. Sin embargo, el control que éstos ejercían no era, ni con mucho, tan férreo como en el caso de sus homólogos franceses o españoles en otras zonas del continente americano, lo que constituye otro ejemplo de la libertad de los ingleses frente a las aspiraciones de la monarquía absoluta.

En la práctica –aunque no de nombre–, las colonias ejercían varias formas de ciudadanía, si bien las diferencias entre ellas eran considerables. Cada una contaba con una asamblea que aprobaba las leyes, y se convocaban elecciones de forma regular. Pero tal y como ocurría en la madre patria, el sufragio estaba casi siempre restringido a hombres acaudalados; así, de nuevo, las circunstancias variaban dependiendo del lugar. Y aún más, el número de votantes era muy reducido y no acudían a las urnas de forma mayoritaria. La afirmación precedente no debe hacernos concluir que los colonos carecían de conciencia cívica, sino que la participación cívica estaba canalizada hacia el servicio comunitario en los ámbitos, más limitados, de un condado o municipio.

Ciertamente, las trece colonias establecieron en el siglo XVIII unos sólidos cimientos que desembocarían en los nuevos bríos que adquiriría la ciudadanía en el siglo posterior. Por consiguiente, floreció también el interés intelectual por este concepto, los derechos se reafirmaron enérgicamente y las obligaciones se llevaron a cabo de forma responsable durante los años críticos de la Revolución americana.

Sólo entonces comenzó a oírse en lengua inglesa, aunque tímidamente, la palabra «ciudadano» con el sentido de pertenecer a un estado, y no sólo a una ciudad (de he-

cho, con este significado no aparecería en la *Enciclopedia británica* hasta 1910). Tal y como dijo un historiador estadounidense, «en inglés, la acepción más moderna de la palabra “ciudadano” es un americanismo» (Palmer 1959: 224). Para comprender cómo se produjo este fenómeno, es necesario analizar tanto el pensamiento político del siglo XVIII como la Revolución americana.

4. La era de las revoluciones

Las ideas prerrevolucionarias

Dos tradiciones

El principio que podemos identificar como ciudadanía adopta una nueva perspectiva en Inglaterra y en sus colonias norteamericanas en el siglo XVII. Ahora, de lo que se hablaba era del lenguaje de los derechos, tal y como hizo el coronel Rainborough, mientras que Maquiavelo había escrito sobre los deberes. Desde este momento, y sobre todo en el siglo XVIII y finales del siglo XX, compiten entre sí dos líneas distintas de pensamiento sobre la ciudadanía que buscan el predominio la una sobre la otra: la cívica republicana y la liberal, ya adelantadas en la Introducción de este libro.

El primero en plantear seriamente en la escena política la noción de derechos fue Locke. En su *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, publicado en 1690, defiende Locke que todo hombre tiene derecho a «proteger [...] su vida, su libertad y sus bienes» (Locke 2003: 102). Esta fórmula

seguiría resonando durante los siguientes cien años para ser consagrada, con un lenguaje adaptado, en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos (1776) y en la Declaración Francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789). El primero de estos documentos habla de «la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad»; el segundo, de «libertad, propiedad, seguridad y resistencia a la opresión». Más adelante trataremos, en secciones separadas, las ideas y experiencias estadounidenses y francesas en el ámbito de sus respectivas revoluciones. Por el momento, nos centraremos en el contexto prerrevolucionario.

Veamos, pues, qué ocurría en Inglaterra en el siglo XVIII. El sistema de gobierno parlamentario de este país era digno de orgullo, si bien presentaba muchas imperfecciones. Un derecho político básico de todo ciudadano, el sufragio, estaba organizado de modo caótico, por lo que a partir de la década de 1760 comenzaron las reivindicaciones para su reforma; de ahí el nacimiento, en 1780, de una organización llamada Sociedad para la Información Constitucional, la cual, en su declaración de intenciones, utilizaba curiosamente el término «ciudadanos» en su acepción moderna.

Es objeto de la máxima atención por parte de esta sociedad conseguir legislaturas breves y una representación del pueblo más igualitaria. Desea, también, diseminar ese conocimiento entre todos los compatriotas, pues puede [...] inducirles a luchar por sus derechos como hombres, como ciudadanos, con fervor y firmeza (Dawson y Wall 1968: 8).

Aunque existen pruebas contundentes que demuestran que el concepto liberal de los derechos de la ciudada-

nía estaba ganando terreno en el siglo XVIII, el ideal cívico republicano también experimentaba un renacer casi equiparable al desarrollado durante el Renacimiento –aspecto del que ya hemos hablado en el capítulo tercero–. De hecho, y como luego veremos, las revoluciones americana y francesa no eran otra cosa que fascinantes combinaciones de ambas tradiciones. El ingrediente cívico republicano de estas revoluciones puede considerarse herencia de los debates sobre la virtud cívica que precedieron a estos acontecimientos políticos tan significativos.

En Inglaterra, por ejemplo, este asunto tuvo un eco considerable durante las primeras décadas de siglo. Uno de los mejores exponentes de los principios republicanos cívicos fue el político Henry St. John, vizconde de Bolingbroke. A partir de 1726, y a través de una publicación semanal que gozaba de una extraordinaria acogida, *The Craftsman* [El artesano], St. John lanzó ataques contra la –en términos actuales– corrupción del gobierno de Walpole. Además, definía la virtud política como «la disposición a hacer frente a cualquier ejemplo de mala administración» y como «un espíritu público de vigilancia sobre todos los intereses nacionales», al mismo tiempo que instaba a los ciudadanos a sentir «fervor por la constitución» (Burt 1992: 93-94).

Uno de los extranjeros que más admiración sentía por la constitución inglesa, Montesquieu, escribiría en esta misma línea años más tarde. Para él la virtud no era «fervor por la constitución», sino que «se puede definir esta virtud como el amor a las leyes y a la patria» (Montesquieu 2003: 5). Montesquieu, como otros muchos en el siglo XVIII en Europa y América, estaba muy influido por las ideas contenidas en los *Discursos* de Maquiavelo, a quien aludía como «este gran hombre» (*ibid.*: 123). Tam-

bién Rousseau tenía en gran estima al florentino, del que dijo era «un buen ciudadano» y un «profundo político» (Rousseau 2003: 99, nota al pie).

Debemos, sin embargo, posponer nuestro análisis de las ideas de Rousseau sobre la ciudadanía, pues antes se antoja necesario dedicar unas líneas a la relación entre ciudadanía y propiedad. Ya hemos visto cómo Locke incluía en su relación de derechos el de «los bienes», al mismo tiempo que la Declaración Francesa hablaba de «propiedad». Pero la conexión entre ciudadanía y propiedad es tan antigua como la misma condición de ciudadano; de ahí que haya sido un tema bastante recurrente a lo largo de la historia. En Grecia, los espartiatas tenían propiedades, y de hecho Aristóteles afirmaba que ser propietario era una de las condiciones previas para optar a la ciudadanía, una postura que ha contado con muchos partidarios a lo largo de los siglos. En pocas palabras: un hombre sin propiedades carecería de tiempo libre para involucrarse en asuntos de índole pública y, además, la probabilidad de sucumbir a un soborno era menor si se contaba con bienes propios. La propiedad era símbolo de «virtud», en el sentido de contar con una disposición plena.

La cuestión de la propiedad, que se convirtió en un asunto de suma trascendencia en Inglaterra a partir de mediados del siglo XVII, y que, por ende, acabaría por extenderse a otros países, podía ser tratada de dos formas diversas: una, como la prolongación de la misma desde la Grecia clásica; otra, como una justa ampliación del derecho al voto, aspecto este último que será objeto de estudio en el capítulo sexto. La posición clásica en torno a la propiedad se centraba en el valor político de poseer tierras, en contraposición con la riqueza derivada del comercio, al mismo tiempo que se hacía hincapié en la influencia

estabilizadora de los terratenientes. En su versión más radical, sólo éstos eran considerados aptos para disfrutar de todos los privilegios que acarrea la ciudadanía. En Inglaterra, Daniel Defoe dejó clara su opinión al respecto en sus comentarios sobre los derechos políticos:

No confiero este derecho a los habitantes sino a los terratenientes, porque ellos son los dueños cabales del país. El país les pertenece y los habitantes no son más que pensionistas, como quien alquila una casa, y deben atenerse a las leyes que el terrateniente les imponga. De otro modo, deben marcharse del país, porque como los terratenientes tienen el derecho de la tierra, los demás no tienen derecho de vivir allí a menos que el dueño les dé permiso (Dickinson 1977: 86).

Por otro lado, una polarización tan extrema de la población chocaba con un principio que ahora surgía y según el cual el estado se compone de ciudadanos, y todos los ciudadanos deben disfrutar de una igualdad básica. A mediados del siglo XVIII, esta idea, junto con el empleo de la palabra «ciudadano» en su acepción moderna, ya empezaba a triunfar en Francia. Uno de los más firmes partidarios de esta interpretación de la ciudadanía fue Rousseau.

Rousseau y la ciudadanía

Jean-Jacques Rousseau, uno de los fenómenos más extraordinarios de la historia del pensamiento europeo, es un personaje insólito tanto por su personalidad como por su versatilidad e influencia. Nació en 1712 en Ginebra, lugar muy significativo porque, en el siglo XVIII, era una pequeña ciudad-república de alrededor de veinticinco mil ha-

bitantes, esto es, una especie de *polis* griega, pero sin esclavos. De ellos, contaban con derechos políticos tan sólo mil quinientos, que eran los que ocupaban las dos posiciones más elevadas dentro una sociedad fuertemente estratificada: la de los «ciudadanos» y la de los «burgueses». Rousseau pertenecía a la clase ciudadana, algo de lo que se sentía muy orgulloso; de hecho, la página que contiene el título de su *Contrato social* alude al autor como «J.-J. Rousseau, ciudadano de Ginebra». Además, y como veremos más adelante, creía que Ginebra, a pesar de lo elitista de su sistema de ciudadanía, era lo más cercano a su ideal de estado, lo que la convertía en una superviviente en el corrupto mundo moderno.

Rousseau pasó la mayor parte de su vida adulta en Francia, donde entabló amistad con Diderot (una relación que no duraría demasiado). En 1749 Diderot fue encarcelado por sus ideas antirreligiosas, por lo que Rousseau decidió recorrer a pie los más de nueve kilómetros que distaban del castillo de Vincennes para visitarle. Durante el trayecto, leyendo el periódico *Mercure de France*, se percató de un anuncio que convocaba el premio de ensayo de la Academia de Dijon, y que debía versar sobre el siguiente tema: «Si el progreso de las ciencias y de las artes ha contribuido a corromper o a depurar las costumbres». Su reacción aparece recogida en su autobiografía, *Las confesiones*:

Nada más leerlo, vi un universo distinto y me volví otro hombre [...] Al llegar a Vincennes, me encontraba en una agitación rayana en el delirio [...] Mis sentimientos se acomodaron con la rapidez más inconcebible al tono de mis ideas. Todas mis pequeñas pasiones fueron ahogadas por el entusiasmo de la verdad, de la libertad y de la virtud (Rousseau 1997: 481-482).

A partir de aquí su vida cambió. Escribió un ensayo en el que abordaba la corrupción de las costumbres, y se alzó con el premio. Este acontecimiento no sólo le convirtió en un personaje famoso, sino que le hizo convencerse de que poseía una percepción personal única sobre la decadencia de la sociedad europea moderna. En consecuencia, comenzó a centrar su trabajo en el análisis científico y social de este tipo de males. Así, en 1750 vio la luz su *Discurso sobre economía política*, al que seguiría el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* (1755). Sus escritos sobre política alcanzaron su máxima expresión en su obra cénit, *Del contrato social*, publicada en 1762.

Al contrario de lo que ocurre con Aristóteles, las ideas de Rousseau sobre la ciudadanía no se nos presentan en un capítulo o conjunto de capítulos unitarios, sino que forman parte integral de su pensamiento político global. Por tanto, a la hora de concentrarnos en el tema de la ciudadanía, proponemos, aunque de modo un tanto artificial, hacer una clasificación en cinco grandes secciones. Reservaremos sus opiniones sobre la educación para una sección independiente, mientras que finalizaremos este apartado con su interpretación de la virtud cívica, que, a su vez, está íntimamente relacionada con la educación en su sentido más amplio. Esto nos deja con las tres secciones restantes, es decir, las nociones de libertad, igualdad y fraternidad. Al elegir estos tres principios, estamos también destacando la influencia ejercida por Rousseau en la Revolución francesa una vez que ésta estaba ya en marcha. Y es que fue su más ferviente discípulo, Robespierre, el que acuñó este lema trimembre para aglutinar todos los objetivos de la Revolución.

Comencemos, pues, con la libertad. Uno de los epigramas más famosos en literatura política lo constituye la

frase con la que Rousseau abre el capítulo primero de *Del contrato social*: «El hombre ha nacido libre, y por doquiera está encadenado» (Rousseau 2003: 26). ¿Qué hacer a este respecto? Rousseau no se mostraba a favor de liberar al hombre apretando los grilletes de la represión política, pues éste debe ser rescatado de la fuerza civilizadora de una sociedad ordenada para que retorne a un estado natural; al contrario, intentó encontrar un nuevo modelo de existencia social que asegurara el tipo de libertad civil –y no tanto liberal– que se había desarrollado en la tradición cívica republicana de la ciudadanía para conseguir los intereses individuales de cada persona. La libertad se goza y se conserva cumpliendo con las obligaciones junto con nuestros conciudadanos.

Este estado se logra a través de la noción central de Rousseau sobre la voluntad general, un concepto que encierra muchos matices. Básicamente, Rousseau concebía al pueblo de un estado como soberano y, como tal, podía juzgar, en conjunto y libremente, lo que era mejor para la comunidad. Por tanto, el pueblo está formado por ciudadanos y súbditos, en este orden: son ciudadanos en virtud de la voluntad general, y súbditos en cuanto acatan las consecuencias derivadas de sus decisiones. Pero en ambas capacidades son completamente libres, independientes de cualquier autoridad arbitraria.

Esta participación no debe verse deformada por las acusadas desigualdades entre los ciudadanos. Para garantizarlo, Rousseau hizo uso de un recurso muy habitual en su época: un pacto social o, utilizando un término habitual hoy día, un contrato «virtual». Vivir en sociedad implica que los individuos deben respetar las normas de esa sociedad; de ahí que Rousseau afirme:

El pacto social establece entre los ciudadanos tal igualdad que todos ellos se comprometen bajo las mismas condiciones, y todos ellos deben gozar de los mismos derechos. Así, por la naturaleza del pacto, todo acto de soberanía [...] obliga o favorece igualmente a todos los ciudadanos (Rousseau 2003: 56).

De ello surgen, cómo no, diversas preguntas: ¿En qué modo estos ciudadanos libres e iguales van a participar en la definición de lo que es la voluntad general? ¿Qué les empuja a constituirse en un todo orgánico? Siguiendo la tradición cívica republicana, Rousseau creía en la concordia o, como él la llamaba, «fraternidad pública». Y, de nuevo en la línea de esa escuela de pensamiento, defendía que esta igualdad se conseguiría de forma más óptima en una comunidad pequeña y fuertemente cohesionada.

En su publicada *Carta a D'Alembert*, Rousseau afirmaba que nunca se cansaría de citar el ejemplo de Esparta, aunque era Ginebra la que siempre tenía en mente. En su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* incluyó una «Dedicatoria a la República de Ginebra» en la que plasmaba su modelo ideal de comunidad basándose, claramente, en su ciudad natal. Así, él habría escogido una república donde los ciudadanos

contentándose con sancionar las leyes y decidir corporativamente acerca de las relaciones con los jefes y los más importantes asuntos públicos, estableciesen tribunales respetables, distinguiesen cuidadosamente los distintos departamentos, eligiesen cada año a los más capaces e íntegros de sus conciudadanos para administrar justicia y gobernar el Estado [...] y en la que, dando la virtud de los magistrados testimonio de la sabiduría del pueblo, unos y otros se honrasen mutuamente (Rousseau 1995: 100).

Todo esto encajaba perfectamente en una teoría ideal, pero era difícilmente reconocible como recomendación práctica en el siglo XVIII europeo. Pues, ¿qué relevancia podrían tener estas propuestas en un estado como, por ejemplo, Polonia, un extenso y complicado país de alrededor de once millones de habitantes, de creencias protestante, católica y ortodoxa, y que por entonces abarcaba las hoy en día Lituania, Bielorrusia y el oeste de Ucrania, además de la actual Polonia? Una monarquía débil, una nobleza irresponsable y la intervención de sus vecinos más poderosos hicieron que este país pasara de un gobierno potencialmente inestable a mediados del siglo XVIII a contar con otro que casi le llevó al borde de la anarquía. Ante esta calamitosa situación un patriota preocupado, el conde de Wielhorski, decidió en 1771 recurrir a Rousseau en busca de consejo. Éste le sugirió que adaptase su sentimiento de concordia de ciudad-estado y no olvidase que el estado polaco carecía de un carácter nacional y, por tanto, necesitaba un sentido de unidad nacional, algo que podía conseguirse mediante

instituciones nacionales, las cuales conforman el genio, el carácter, los gustos y las costumbres del pueblo, y que convierten a éste en lo que es, y no en otra cosa, e inspiran ese cálido amor por el país enraizado en hábitos que resultan imposibles de erradicar (Palmer 1959: 411-412).

Lo que Rousseau defendía era una forma de nacionalismo embrionaria. La ciudadanía se estaba convirtiendo, pues, en sinónimo de nación, una evolución que examinaremos en el capítulo quinto.

La identidad y lealtad nacionales difieren del patriotismo en virtud del mayor o menor grado de cohesión cul-

tural que se necesite. El patriotismo (lealtad al estado y compromiso con él, independientemente de su constitución étnica o cultural) siempre había sido parte del lote de la virtud cívica republicana. Aun reconociendo las nuevas necesidades nacionales que hacían su aparición a finales del siglo XVIII, Rousseau seguía transmitiendo a sus lectores el valor tradicional del patriotismo, sobre todo a través de sus referencias positivas hacia Esparta y la República romana. Así, aseguraba que «el verdadero republicano mama de su madre el amor por la patria» (en Olfield 1990: 71).

La admiración que Rousseau sentía por la ciudad-estado clásica y por la virtud cívica de sus ciudadanos queda sobradamente demostrada comparando el siguiente pasaje de *Del contrato social* con el extracto de la *Oración fúnebre* de Pericles, citado en páginas anteriores:

Cuanto mejor constituido está el estado, más se imponen los asuntos públicos sobre los privados en el espíritu de los ciudadanos. Hay, incluso, muchos menos asuntos privados, porque al proporcionar la suma del bienestar común una porción más considerable al de cada individuo, le queda menos que buscar en los afanes particulares [...] En una ciudad bien guiada, todos vuelan a las asambleas [...] Tan pronto como alguien dice de los asuntos del estado: «¿A mí qué me importa?», hay que contar con que el estado está perdido (Rousseau 2003: 119).

Rousseau y la educación cívica

Es posible que los bebés mamaran de sus madres el patriotismo, pero Rousseau no estaba del todo convencido de que su efecto durara sin un constante refuerzo a lo largo de la vida. Por eso creía que las escuelas debían asegu-

rarse de que los alumnos comprendieran las normas sociales, el principio de igualdad y el sentido de fraternidad.

Con todo, para Rousseau ni tan siquiera las escuelas eran plenamente eficaces a este respecto. La educación cívica vitalicia (o socialización, utilizando un término moderno) estaría mejor dirigida por una religión estatal designada específicamente para propósitos civiles. Rousseau concibió esa religión civil no con la finalidad de promulgar y sostener principios teológicos, sino para transmitir un credo de conducta y obligaciones. La disciplina impuesta habría de ser implacable:

Hay por tanto una profesión de fe puramente civil cuyos artículos corresponde al soberano fijar, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel [...] Puede desterrar del Estado a todo el que no los crea [los dogmas de religión]; puede desterrarlo no como a impío, sino como a insociable, como a incapaz de amar sinceramente las leyes, la justicia, y de inmolarse en la necesidad su vida a su deber. Que si alguien, tras haber reconocido públicamente estos dogmas, se conduce como no creyendo en ellos, sea condenado a muerte; ha cometido el mayor de los crímenes, ha mentido ante las leyes (Rousseau 2003: 163-164).

Un ciudadano que mienta ante la ley no es totalmente libre en el sentido cívico de vivir una libertad comunal mediante la dispensa de obligaciones mutuas. Esa libertad es primordial y la garantiza la voluntad general. De ahí su famosa frase: «Quien rehúse obedecer a la voluntad general [...] se le forzará a ser libre» (Rousseau 2003: 42).

Las ideas de que los ciudadanos reciban enseñanzas de virtud cívica por medio de una religión civil, y que acaten disciplinadamente la obediencia a la voluntad general,

no fueron simples apuntes teóricos para las páginas de *Del contrato social*, sino que sirvieron de inspiración a Robespierre, quien trató de ponerlas en práctica durante la Revolución francesa. Por el contrario, la influencia de Rousseau en el pensamiento político estadounidense se pospondría hasta la consumación de su Revolución.

La Revolución americana

De la teoría a la práctica

Tras su victoriosa lucha contra el control imperial británico, las trece colonias americanas se transformaron, una vez ratificada la Constitución (1789), en los nuevos Estados Unidos de América. Dos años más tarde se añadieron a este documento diez enmiendas, conocidas conjuntamente como *Bill of Rights*, destinadas a aclarar y constatar los derechos de los estadounidenses. Los súbditos británicos se habían metamorfoseado, pues, en ciudadanos estadounidenses.

Pero hizo falta una guerra para que esta transmutación se hiciera efectiva. En cualquier caso, las condiciones (una mezcla de tradición, experiencia y teorías políticas en boga) eran propicias y, por tanto, la forma de ciudadanía surgida de la experiencia y de la oportunidad brindadas por la Revolución combinaba la continuidad de las prácticas de la era colonial con el nuevo experimento de una constitución federal, esta última una auténtica novedad para una nación del tamaño de los Estados Unidos.

Las trece colonias ya llegaban con sus propias instituciones y leyes, si bien todas compartían posturas que, a mediados del siglo XVIII, se habían convertido en aprecia-

das tradiciones. No hay que olvidar que las colonias, sobre todo los asentamientos puritanos de Nueva Inglaterra, estaban pobladas por personas en busca de la libertad. Dejando a un lado, por el momento, la desafortunada excepción (o la gran hipocresía, según se mire) que supuso la esclavitud, a lo largo de la historia los estadounidenses han visto en el ideal de libertad su bien máspreciado; no en vano lo personificaron en la Estatua de la Libertad. Además, estos colonos habían acordado ayudarse mutuamente e iniciar una nueva vida. En 1620, los primeros colonizadores (los llamados *Pilgrim Fathers*), reunidos en el puerto de Plymouth a bordo del buque *Mayflower*, firmaron el llamado «Acuerdo de Mayflower», mediante el cual resolvían unirse en una «entidad política civil».

Así, cuando el descontento legal, político y económico comenzó a hacer mella en los vínculos con la madre patria, muchos colonos consideraron que el concepto de lealtad, hasta entonces prioritario, debía dar paso a la defensa de la libertad y al derecho a constituir una forma propia de gobierno, llegando incluso a la sublevación si fuera necesario. Así, rechazaron el derecho del Parlamento en Westminster, del que no formaba parte ningún estadounidense, a gravar nuevos impuestos transatlánticos (¡Ningún impuesto sin representación!). Pusieron en entredicho, además, el principio constitucional británico de la soberanía parlamentaria, pues era el pueblo quien, indudablemente, debía ser soberano. La cuestión de la ciudadanía se convertía, así, en uno de los puntos más importantes.

Tampoco los colonos carecían de la experiencia de la ciudadanía. En Nueva Inglaterra y en algunas partes de otras colonias encontramos pequeñas unidades adminis-

trativas que se regían autónomamente, de un modo similar a las ciudades-estado griegas o medievales: municipios –pueblos, en realidad– rodeados de tierra de cultivo y regidos por un grupo seleccionado por aquellos que tenían derecho a voto, el cual, a su vez, era el encargado de elegir al funcionariado, subir los impuestos locales o aprobar leyes parroquiales. Las colonias situadas más al sur tenían como unidad administrativa el condado, que utilizaban de la misma manera. Por encima de estas disposiciones locales estaban los sistemas de gobierno de las colonias; cada una de ellas contaba con una asamblea con potestad para otorgar el voto y elegir a sus miembros constitutivos.

El número de votantes que acudía a las urnas era bajo, aunque esto no implica necesariamente niveles pobres de conciencia política. Además, y en el caso de las pequeñas poblaciones, la oportunidad de votar y prestar un servicio público, ya fuera en el ámbito de un municipio, condado o asamblea, o de formar parte del jurado, hacía que una buena proporción de habitantes varones de raza blanca adquiriera experiencia en la práctica de la ciudadanía. La toma de conciencia sobre cuestiones políticas se hizo más evidente durante la Guerra de Independencia y en los años subsiguientes, estimulada, sobre todo, por la Revolución francesa y por la guerra entre la Francia revolucionaria y Gran Bretaña.

Esta conciencia política encontró su modo de expresión en periódicos y panfletos, que surgían ahora y suscitaban gran interés, así como en la elaboración y ratificación de declaraciones de derechos y constituciones, tanto en el ámbito estatal como nacional, entre los años 1776 y 1791. ¿Pero qué ideas políticas subyacían tras estos debates y documentos?

A veces, las ideas políticas animan o inspiran a las personas a hacer campaña para darlas a conocer, y, a veces, los políticos consiguen llevarlas a la práctica. Otras veces, las ideas políticas se aprovechan –en ocasiones cínicamente– para justificar medidas o decisiones adoptadas por cuestiones pragmáticas que no siempre tienen que ver con la teoría. La Revolución americana constituye un buen ejemplo de cómo funcionan estas relaciones entre la teoría y la práctica.

Mucho se ha escrito –y no siempre con ánimos templados– sobre cuál de las dos tradiciones más importantes del pensamiento sobre la ciudadanía ejerció mayor influencia en los orígenes y resolución de la Revolución americana, pero nadie duda del destacado papel que desempeñaron tanto las ideas republicanas cívicas de Maquiavelo como las opiniones de Locke sobre los derechos. Sin embargo, las circunstancias eran más complejas: los filósofos e historiadores clásicos, los teóricos renacentistas, los comentaristas ingleses del siglo xvii opinando sobre su propio período revolucionario, los hombres de la Ilustración procedentes de Escocia y del continente; todos ellos hicieron su aportación a las ideas y pensamiento revolucionarios y constitucionales.

No obstante, a pesar de que muchos de los dirigentes norteamericanos eran pensadores de renombre (Benjamin Franklin, Thomas Jefferson, John Adams, Alexander Hamilton o James Madison, por ejemplo), la mayor parte de los políticos en activo carecía de ínfulas intelectuales, y, simplemente, deseaba liberarse del control imperial y crear un nuevo modelo de gobierno aprovechando su larga experiencia de cuasi autonomía en las colonias. Necesitaban, sobre todo, justificar el porqué de su renuncia a la lealtad británica, tanto a Gran Bretaña como al mundo,

sin olvidarnos de un número, bastante significativo, de estadounidenses que eran leales a la Corona británica.

Dos años antes de la Declaración de Independencia, escribía Jefferson unas palabras con las que rechazaba la autoridad del Parlamento de Londres:

Antes renunciaríamos a los principios del sentido común y a los sentimientos propios de la naturaleza humana a que los súbditos de su majestad aquí asentados puedan llegar a creer que su existencia política depende de la voluntad del parlamento británico. ¿Serán estos gobiernos [los de las colonias] disueltos, sus propiedades aniquiladas y sus habitantes reducidos al estado natural, por la arrogancia de un grupo de hombres [...] en los que nunca han confiado y sobre los cuales no tienen poder ni para castigarles ni para expulsarles? (Beloff 1949: 166).

Vemos aquí elementos propios de las ideas de soberanía del pueblo y del pacto contraído. Estas ideas permitieron la formación de un estado y la aprobación de declaraciones de derechos y constituciones nacionales. Se adoptó un principio mediante el cual las personas debían refrendar estos documentos, es decir, se comprometían a vivir bajo las nuevas normas. El mejor ejemplo de este acuerdo lo constituye la constitución de Massachusetts, que fue sometida a referéndum para su aprobación por todos los varones adultos libres. Los votantes ejercían su derecho fundamental como ciudadanos del nuevo estado, aun cuando algunos no estuvieran censados como ciudadanos políticos debido al restringido sistema de sufragio existente por entonces.

El concepto más poderoso y convincente fue, sin embargo, el de los derechos. Entre 1776 y 1787 los trece estados aprobaron sus propias constituciones con las consiguientes declaraciones de derechos, que, en líneas

generales, eran más completas que la Declaración de Derechos nacional cuando ésta se aprobó, finalmente, en 1791. Sin embargo, estos documentos de extensión estatal y la Declaración de Independencia aluden básicamente a los derechos del hombre; así reza la Declaración de Independencia: «Todos los hombres son creados iguales, y son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables», esto es, son seres humanos que reciben sus derechos del Creador, y no es el estado quien otorga al ciudadano sus derechos, si bien es cierto que éstos no podrían ser disfrutados plenamente si el estado no los proporcionara al ciudadano. En este sentido, el primer artículo de la Declaración de Derechos es fundamental:

El Congreso no hará ley alguna [...] que coarte la libertad de palabra o de imprenta, o el derecho del pueblo para reunirse pacíficamente y para pedir al gobierno la reparación de agravios.

Después de todo, éstos son los derechos que constituyen los pilares de la ciudadanía en sentido político.

El sufragio y los derechos legales

No consta en esta lista de derechos, sin embargo, uno de los rasgos fundamentales de la ciudadanía política: el derecho a voto. Con anterioridad a la Revolución todas las colonias contaban con su propia constitución, cada una de las cuales incluía disposiciones diferentes en cuanto a la generosidad con la que se otorgaba el derecho a votar y la diligencia con la que se respetaban los requisitos estipulados. Con relación a este segundo aspecto, en 1706 se

interpuso una queja por la falta de rigor con la que se celebraban las elecciones en Carolina del Norte, donde «cualquier persona, incluso sirvientes, negros, extranjeros, judíos y simples marineros, tenía derecho a votar» (Kettner 1978: 122).

El sufragio, singular en cada colonia hasta los más mínimos detalles, estaba, sin embargo, unido a la propiedad privada en todos los casos. Por ejemplo, en vísperas de la Revolución, en las zonas rurales de Virginia sólo podían votar los varones que poseyeran veinte hectáreas de terreno, si carecían de vivienda, o diez sin contaban con una casa de al menos trece metros cuadrados, mientras que en las ciudades podían hacerlo los propietarios de viviendas, aplicándose las mismas dimensiones mínimas. Se cree que algo menos de la mitad de la población masculina libre reunía estos requisitos. En Massachusetts, que contaba proporcionalmente con el mayor porcentaje de electorado, la cifra era superior al ochenta por ciento.

Incluso antes de la Declaración de Independencia, algunas colonias preparaban nuevas constituciones. Virginia fue la primera en promulgar la suya, concretamente el 29 de junio de 1776. El sufragio aparecía descrito de forma bien sencilla: «El derecho a voto en las elecciones para ambas Cámaras seguirá siendo como hasta ahora» (en Morison 1929: 153). Pensilvania, por el contrario, optó por una fórmula más democrática:

Todo hombre libre que haya cumplido los veintiún años de edad, haya residido en este estado por espacio de un año completo, cumpliéndose éste el día anterior a las elecciones para la Cámara de Representantes, y haya satisfecho los impuestos correspondientes a ese período, tendrá derecho a ejercer el voto (Morison 1929: 165).

Además, los hijos adultos de titulares de plena propiedad, aun sin pagar impuestos, gozaban también de ese derecho.

Estos ejemplos, indicadores de un avance hacia la democracia, provocaron un considerable malestar que se refleja claramente en los debates mantenidos durante la Convención constitucional, que fue convocada en 1787 para acordar el diseño de una constitución federal. Madison dejó clara su preocupación al respecto en el transcurso de estas reuniones, hasta el punto de hacer la siguiente afirmación:

El derecho al voto constituye uno de los artículos fundamentales del gobierno republicano [...] Mirando las cosas tal y como son, los propietarios de tierra serían los más seguros depositarios de la libertad republicana (Morison 1929: 227).

Los distintos tipos de sufragio con los que contaban los trece estados para el desarrollo de sus respectivas elecciones fueron utilizados también para la celebración de los comicios nacionales; de hecho, la Constitución de los Estados Unidos no incluyó en sus artículos el sufragio federal.

Pero la capacidad de voto no es el único rasgo de ciudadanía política; también lo es el derecho a ocupar cargos públicos. Por lo general, los requisitos para acceder a un puesto público habían sido más rigurosos que los exigidos para ejercer el voto en unas elecciones. Sobre este particular, la Constitución federal sí incorporó normas: nadie podía pertenecer a la Cámara de Representantes a menos que hubiera cumplido los veinticinco años de edad y fuera legalmente ciudadano de los Estados Unidos desde hacía, al menos, siete años. Un senador debía tener treinta años y una antigüedad como ciudadano de, al me-

nos, nueve. No obstante, resulta llamativo que en ningún caso se exigiera algún tipo de preparación.

La ciudadanía política estaba, por tanto, restringida. La ciudadanía civil o legal era factible para todos, al menos si nos remitimos a la Constitución, con la excepción de la población esclava. Estos derechos quedaron consagrados en la Quinta Enmienda, que también incluye dos conocidos derechos: el de no inculparse a sí mismo y el de contar con las debidas garantías procesales:

Ninguna persona podrá ser llamada a responder de un delito capital u otro considerado infame, salvo bajo evidencias presentadas por un Jurado especial [...] Tampoco será compelida a ser testigo en su propia contra en un caso penal, ni a ser privada de su vida, libertad o propiedad, sin el debido proceso legal.

El segundo artículo de la Declaración de Derechos debe contemplarse como si una nota a pie de página se tratase: «Siendo necesaria una milicia bien ordenada para la seguridad de un Estado Libre, no se violará el derecho del pueblo de poseer y portar armas». Este aspecto fue objeto de una acalorada polémica a finales del siglo XX, pues, mientras la espantosa cifra de asesinatos por arma de fuego no dejaba de crecer, la Asociación Nacional del Rifle (siglas inglesas NRA), gracias al extraordinario apoyo recibido y amparándose en su derecho constitucional, se oponía a los intentos de restringir la venta y propiedad de armas. Pero el auténtico objetivo de esta enmienda aparece recogido en las primeras catorce palabras, un derecho que deriva del deber cívico del estado a defenderse y que se remonta a los «milicianos» de 1776, quienes se movilizaron rápidamente contra lo que consideraban la opresión británica. Y, no menos importante, este derecho también es

parte de la herencia de la República y de las ideas cívicas republicanas de Maquiavelo, quien lo dejaba así de claro en *El arte de la guerra*: «La constitución de una milicia fuerte y bien ordenada elimina las divisiones [en un estado] y restaura la paz» (en Olfield 1990: 42). Estas palabras, tan similares a las presentes en la Segunda Enmienda, dejan reflejado nuestro anterior comentario acerca de las dos tradiciones paralelas del pensamiento cívico y su contribución a la Revolución americana.

Cuestiones típicamente estadounidenses

Las ideas políticas imperantes y la creación, por parte de los estadounidenses, de un estado completamente nuevo componían un contexto en el que resultaba inevitable que no se dictaran ciertas directrices para regular el sufragio, o que se creara una relación de derechos, tal y como harían los franceses al cambiar de régimen en 1789. Pero la Unión Americana se enfrentaba con tres aspectos fundamentales relativos a la ciudadanía que resultaban, cuando menos, peculiares para la época.

El primero era la cuestión de la nacionalización. Los estadounidenses se sabían un país de inmigrantes (curiosamente los americanos nativos «no contaban», salvo como un inconveniente del que habría que deshacerse en su momento). Los trece estados ocupaban un extenso terreno poco poblado, tal y como se desprende del primer censo (1790), que arroja una población de algo menos de 3,9 millones de habitantes, de los cuales setecientos mil eran de raza negra, esclavos en su mayoría (lo que contrasta con la población de Inglaterra y Gales, geográficamente más reducida, que era de casi 9,2 millones en 1801).

Se necesitaban nuevos ciudadanos estadounidenses, y para ello resultaban fundamentales unas leyes de nacionalización.

El segundo aspecto era el sistema federal de gobierno. ¿Cómo podía un individuo ser ciudadano de un estado y de una nación al mismo tiempo? Los únicos precedentes que existían, las Provincias Unidas y Suiza, no eran, dada su reducida extensión, de mucha ayuda.

El tercer asunto en cuestión era el de la esclavitud. Ningún otro estado que se jactara de ser una sociedad moderna permitía la esclavitud interna (es decir, la que excluía a las colonias), ni mucho menos una proporción tan elevada de habitantes sometida a dicha condición. ¿Cuánta honestidad cabría esperar de una concepción de estado compuesto de ciudadanos libres e iguales, si más de un sexto de la población estaba excluido?

Para concluir esta sección, examinemos brevemente el primero de estos tres asuntos apenas mencionados. Los puntos segundo y tercero se incluyen en otros apartados del capítulo quinto, pues, en realidad, los Padres Fundadores ignoraron ambas cuestiones, por lo que fueron las futuras generaciones las que tuvieron que enfrentarse a ellas.

Pero volvamos a la etapa prerrevolucionaria y a la cuestión de la nacionalidad. Las colonias necesitaban inmigrantes, tanto para el desarrollo de su economía, en calidad de mano de obra, como para defenderse de los nativos americanos y de los franceses (en este último caso hasta la cesión de las colonias galas en 1763). La normativa inglesa sobre nacionalización era mucho más estricta de lo que los colonos desearían. Algunas colonias, como Nueva Inglaterra, hallaron dos soluciones para resolver esta situación: una era la de considerar a los extranjeros súbditos británicos; así, a partir de 1641 Mas-

sachusetts permitió que los extranjeros asistieran a las reuniones municipales si deseaban

proponer cualquier cuestión legítima y relevante, o presentar alguna moción, queja, petición, declaración o solicitud de información que consideren oportuna (Kettner 1978: 111).

La otra forma de esquivar las leyes inglesas era que las asambleas coloniales aprobaran sus propias disposiciones legales. Pero en 1773 el gobierno británico prohibió estas extravagantes medidas, con el consecuente enfado de los colonos.

Así las cosas, tras conseguir la independencia, las colonias comenzaron a diseñar sus propias leyes. Éstas variaban en los detalles y en el rigor con el que se vigilaba su cumplimiento, pero básicamente todos los estados exigían un juramento de fidelidad y un período de residencia para conseguir la ciudadanía o, al menos, para disfrutar de derechos políticos plenos. También la Constitución federal, como hemos visto, requería un período mínimo de residencia para poder ser elegido miembro del Congreso, y estipulaba además que «El Congreso tendrá facultad [...] para establecer un régimen uniforme de naturalización» (artículo 1.8).

La necesidad de poner fin a la confusión creada durante este período de transición se hizo más que evidente en las elecciones al Senado de 1793, en concreto con la figura de Albert Gallatin, quien, tras haber emigrado de Suiza en 1780, participó en la Guerra de Independencia, cumplió con su juramento de fidelidad y adquirió tierras tanto en Massachusetts como en Virginia. No obstante, su condición de ciudadano fue puesta en entredicho tras alegarse que su elección como senador por Virginia no

era válida técnicamente, por lo que tuvo que abandonar su escaño en 1794. Al año siguiente el Congreso aprobó una ley por la que la nacionalización pasaba a depender del control federal, una medida que fue acatada progresivamente por los distintos estados.

Las noticias sobre la Revolución americana (la guerra y los cambios constitucionales) causaron un tremendo impacto en Europa, especialmente en Francia, que había proporcionado un considerable apoyo militar a los estadounidenses. En 1789, el joven dramaturgo francés Marie-Joseph Chénier puso en escena su tragedia *Charles IX*, en la que criticaba, de modo descarado e implacable, tanto a la iglesia como a la monarquía, y que tuvo muy buena acogida por parte de los espectadores. Los siguientes versos corresponden a esta pieza:

Este vasto continente rodeado de océanos
pronto cambiará a Europa y al mundo.
Surgen para nosotros, en los campos de Estados Unidos,
nuevos intereses y un nuevo modelo político.

(Palmer 1959: 506)

Pero, por entonces, los franceses ya se habían embarcado en la tarea de definir su propia ciudadanía.

La Revolución francesa

La conciencia de ciudadanía

En sus observaciones sobre la influencia de la Revolución americana, afirmaba Tocqueville que «los franceses vieron en ella una confirmación brillante de teorías que ya

les eran familiares». Este autor demuestra, por ejemplo, que, en vísperas de su propia Revolución, hasta los campesinos franceses se dirigían a sus vecinos como «ciudadanos» (Tocqueville 2004: 388). El concepto de una ciudadanía nacional ya estaba muy extendido antes de 1789, y en esta fecha pasó a convertirse en el elemento más llamativo de la Revolución, simbolizada por la drástica decisión por parte de la Asamblea Nacional, en junio de 1790, de abolir los títulos de rango social, esto es, a partir de ese momento todos serían *citoyens* y *citoyennes* (aunque, en honor a la verdad, esta denominación sólo fue muy utilizada durante un corto período en la etapa de mayor tensión política, en los años 1793-1794).

Pero no nos precipitemos. Estamos en 1789, un año cargado de acontecimientos muy significativos. El gobierno real, desesperado por recaudar dinero, no tuvo más remedio que restablecer los Estados Generales, que durante tanto tiempo habían estado inutilizados. Para que cada uno de los estamentos tuviera su voz representada, se solicitó al electorado que elaborase listas de quejas (*cahiers de doléance*). Estos documentos, fuente extraordinariamente rica de testimonios sobre ideas, opiniones y problemas de la época, revelan una conciencia muy extendida de la noción de ciudadanía, en tanto que se saltan las divisiones entre los órdenes constituidos.

Los derechos solicitados, que eran fundamentalmente de naturaleza legal, se consagraron con la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano. Sin embargo, hay dos asuntos que requieren una atención especial. El primero de ellos es una interesante reflexión sobre la tradición cívica republicana de que todo ciudadano debe realizar el servicio militar. Una de las entradas de los *cahiers* dice, precisamente, lo siguiente: «Todo ciudadano es un

soldado en épocas de necesidad» (Hyslop 1934: 121). El segundo aspecto que hay que tener en cuenta es la incidencia sobre la necesidad de crear un sistema nacional de educación en el que tuviera cabida la educación cívica. Tomemos, a modo de ejemplo, un *cahier* procedente del estamento nobiliario en el que se solicitaba fehacientemente la enseñanza de

un catecismo patriótico que explique, de forma sencilla y elemental, las obligaciones del ciudadano, así como los derechos que emanan de esos deberes [...] obediencia a los magistrados, devoción por la *patrie* y por el rey (Hyslop 1934: 180).

Y es que, para los Estados Generales, los *cahiers* constituyeron algo parecido a los puntos de un orden del día.

Reunido este organismo, y una vez que sus miembros reformistas se convirtieron en la Asamblea Nacional Constituyente, se empezó a trabajar a toda prisa en la redacción de una nueva constitución, a la que precedería una Declaración de Derechos. Muchas de las preguntas que se plantearon estaban relacionadas con la ciudadanía: ¿Cuáles eran estos derechos? ¿Quién iba a disfrutarlos? ¿Quién elegiría la nueva Asamblea una vez aprobada la nueva constitución? ¿Qué requisitos deberían reunir los ciudadanos para poder ser elegidos representantes?

La Declaración de Derechos promulgó derechos civiles fundamentales, tales como igualdad ante la ley, eliminación del sistema de detención discrecional y libertad de expresión. Más adelante, el extenso capítulo V de la Constitución explicaba con detalle las salvaguardas que protegían al ciudadano ante el sistema judicial. La Constitución también exponía minuciosamente quiénes eran

ciudadanos franceses, cómo los extranjeros podían conseguir la nacionalidad y el modo en que podía perderse la condición de ciudadano.

Aunque no fue fácil llegar a un acuerdo en la redacción final, la disposición de derechos civiles suscitó menor controversia que la provocada por los derechos políticos. Se aceptaron con facilidad las definiciones legales generales de quiénes eran ciudadanos, aunque la cuestión de si se deberían exceptuar ciertas categorías fue motivo de discrepancia. ¿Cómo se iban a aceptar excepciones si la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano afirmaba claramente que las distinciones eran incompatibles con los principios fundamentales? El primer artículo reivindica de forma clara y directa que «todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y en derechos». Por su parte, el tercer artículo estipula que «toda soberanía reside esencialmente en la nación», mientras que el sexto reza así: «La ley es la expresión de la voluntad general. Todos los ciudadanos tienen derecho a contribuir a su elaboración, personalmente o por medio de sus representantes». ¿Cuál podría ser, pues, la definición de ciudadanía y cómo se podía explicar la ostentación de derechos cuando palabras clave como «iguales», «nación» y «voluntad general» se consagraban en el texto fundamental?

Por otro lado, y aunque en prácticamente ningún sitio esclavos, judíos y mujeres gozaban de derechos políticos, en Francia se discutió la posibilidad de que estos sectores, y otros aún más problemáticos, pudieran recibirlos. Este aspecto en particular será tratado a continuación; la controversia suscitada por los derechos de la mujer y su papel en la sociedad se verá con detenimiento en el capítulo sexto.

Los políticos de París se vieron obligados a centrarse en la cuestión del estatus de la población negra, tanto libre como esclava, dada su situación en las colonias caribeñas —especialmente en Haití—, sumidas en un auténtico caos por los rumores sobre igualdad provenientes de la metrópoli (no resulta sorprendente, pues, que los sucesivos gobiernos franceses vacilaran a la hora de tratar este problema). A las minorías religiosas más importantes se les concedieron derechos civiles (a los hugonotes tras un duro debate; a los judíos con la condición de que hicieran un juramento de lealtad cívico). Existía, además, otro sector de la población sobre el que se tenía dudas, y no era otro que los miembros de dos profesiones consideradas infames por muchos: las de verdugo público y actor. Pero incluso éstos consiguieron el derecho a la presunción de inocencia y al voto.

Todos estos debates, algunos de ellos largos y acalorados, eran, por razones prácticas, marginales a la cuestión central, es decir, ¿era o no factible, por ley, exigir propiedades o dinero como condición primordial para obtener derechos políticos? Ante esta crucial controversia, los dos pensadores políticos más destacados de la Revolución francesa, Sieyès y Robespierre, se alinearon en posiciones radicalmente opuestas: el primero a favor de exigir ciertos requisitos; el segundo, en contra.

Sieyès y Robespierre

Abbé Sieyès nace en 1748 y muere en 1836, por lo que sobrevivió al *Ancien Régime*, la Revolución, Napoleón, la Restauración, la Revolución de 1830 y los primeros años de la monarquía orleanista. Además de sus escritos sobre

cuestiones políticas, Sieyès desarrolló una notable carrera como activista político, si bien es cierto que cuando le preguntaron sobre su actuación durante el Reinado del Terror, bajo la dirección del Comité de Seguridad Pública, su respuesta fue la ya mítica frase: *J'ai vécu* (sobreviví). Sieyès tiene en su haber más de cuarenta publicaciones, en su mayoría bastante breves, la más famosa de las cuales, *Qu'est-ce que le Tiers État?* [*¿Qué es el Tercer Estado?*], se convirtió en la obra de tono político más conocida de todas las aparecidas a raíz de la Revolución francesa. En enero de 1789 presentó, de forma anónima, este panfleto, el cual causó un profundo impacto dadas las duras críticas que, contra los privilegios, se lanzaban desde él.

En julio de 1789 Sieyès publicó sus reflexiones sobre los derechos del hombre y del ciudadano. Es aquí donde encontramos un pasaje que resulta crucial para entender tanto su concepción de ciudadanía como el debate sobre los derechos políticos del ciudadano en esta fase temprana de la Revolución. Así, distingue básicamente entre los derechos naturales y civiles, por un lado, y los políticos, por otro:

Por razones de claridad lingüística, sería conveniente denominar a los primeros derechos pasivos, y activos a los segundos. Todos los habitantes de un país deben disfrutar en él de los derechos pasivos del ciudadano, todos tienen derecho a su integridad física y a que se protejan sus bienes, libertades, etc., pero no todos tienen derecho a ser parte activa en la constitución de los poderes públicos, pues no todos son ciudadanos activos [...] Luego quienes no contribuyan al sostenimiento de las instituciones públicas no deberían ejercer influencia activa en el bien público (Forsyth 1987: 117-118).

Muy a su pesar, Sieyès situó a todas las mujeres en la categoría pasiva debido al rechazo público a que obtuvieran el derecho a voto. Admitía, además, que alrededor de un cuarto de los varones franceses adultos no estaba preparado para ejercer ese derecho.

Esta clasificación de Sieyès entre ciudadanía activa y pasiva era más que una simple reflexión teórica. Cuando la Asamblea Nacional tuvo que decidirse sobre la cuestión del voto para poder incorporar sus leyes en la Constitución, la mayoría de los miembros aceptaron la división de Sieyès por considerarla muy razonable; no obstante, se introdujo una nueva distinción: un ciudadano activo era aquel que pagaba el equivalente a tres días de trabajo no especializado en concepto de impuestos directos.

La discriminación por cuestiones económicas no se detuvo aquí, y por dos razones diferentes. Una de ellas era consecuencia del sistema de elecciones indirectas, que estaba organizado en dos niveles: los ciudadanos activos elegían a los llamados electores, que eran aquellos capaces de pagar en impuestos directos al menos el equivalente a diez días de trabajo. La otra razón tenía que ver con los requisitos para ser diputado, puesto para el que se exigía el equivalente en impuestos al sueldo de cincuenta días y que, en términos monetarios, se describía como *marc d'argent* (marco de plata).

Las elecciones, convocadas de acuerdo con la Constitución de 1789, se celebraron en 1791. Por entonces, se calculaba que el número de ciudadanos activos ascendía a 4.298.360 hombres (que, además, debían ser mayores de veinticinco años), mientras que la población total era, posiblemente, inferior a los veintiséis millones, una proporción razonable si la comparamos con la existente en Inglaterra o en las colonias americanas por aquel enton-

ces. Antes de que se celebraran las elecciones para formar la nueva Asamblea Legislativa, unos pocos diputados de la Asamblea Nacional pusieron en entredicho la igualdad democrática; entre ellos, destacó Robespierre.

Maximilien Robespierre nació en Arras en 1758. Tras hacer prácticas como abogado, entró en política en 1789 y se convirtió en el líder indiscutible del Club Jacobino y, durante un breve período, del Comité de Seguridad Pública. Acabaría personificando la Revolución gracias a su eslogan «Libertad, igualdad y fraternidad», así como a su profundo compromiso con el concepto de Rousseau de voluntad general y del ideal de virtud cívica, amén de –lo que resulta más espantoso– su vinculación con la política del terror, de la cual él mismo sería víctima tras un paradójico cambio de facciones políticas y una reacción de miedo.

Las convicciones democráticas de Robespierre resultaron evidentes desde el mismo comienzo de la Revolución. Tras haber sido invitado por los fabricantes de zuecos de Arras para que les redactase su *cahier*, atacó la actitud discriminatoria de las autoridades hacia los pobres, «precisamente los que están más necesitados de protección, atención y respeto» (Hampson 1974: 38).

No resulta sorprendente, por tanto, que, más adelante en ese mismo año, y en calidad de diputado, se pronunciara incisivamente en la Asamblea contra las restricciones de voto, alegando que la distinción entre ciudadanos activos y pasivos se contradecía con la igualdad que, con tanto orgullo, promulgaba la Declaración de Derechos. Así de claro lo explicaba:

Por tanto, todo individuo tiene derecho a participar en la elaboración de las leyes que le gobiernan, así como en la administración del bien público, que es el suyo propio. De no ser así, no

sería cierto que todos los hombres tienen los mismos derechos, y que cada hombre es un ciudadano. Si aquel que sólo paga en concepto de impuestos el equivalente a un día de trabajo tiene menos derechos que el que aporta el equivalente a tres días de trabajo [...] entonces el que ingresa cien mil libras multiplica por cien los derechos del que sólo ingresa mil libras (Hunt 1996: 83).

Para volver a lanzar nuevos ataques en abril de 1791:

No son los impuestos lo que nos convierte en ciudadanos; la ciudadanía sólo obliga a un hombre a que contribuya con el gasto público según su capacidad. Puedes dar nuevas leyes a los ciudadanos, pero nunca privarles de la ciudadanía. Los defensores del sistema que estoy denunciando son conscientes de esta verdad. Sin embargo, temerosos de cuestionar el título de ciudadanos a aquellos a los que castigan con la expropiación, se han ocupado de destruir el principio de igualdad inherente a este título mediante una distinción entre ciudadanos activos y pasivos (Clarke 1994: 114).

A pesar de su habilidad para la argumentación y la lógica, los esfuerzos de Robespierre por democratizar el sistema de votación fracasaron. No obstante, en su campaña contra el sistema del marco de plata exigido a los candidatos sí contó con algunos apoyos (parece que ni tan siquiera Sieyès estaba de acuerdo con dicho precepto), y así nació una Constitución que exigía únicamente ser ciudadano activo para poder presentarse a las elecciones. Fue, no obstante, una victoria vana, porque los entresijos electorales para constituir la nueva Asamblea Legislativa ya estaban en curso antes de que este cambio pudiera aplicarse.

No fue ésta la única discrepancia entre intención constitucional y práctica electoral. Otorgar la condición de

ciudadano activo mediante el procedimiento del pago de impuestos no era muy factible, y una de las razones radicaba en las variaciones del salario. Además, el grupo de ciudadanos así designados por este método no respondió con mucho entusiasmo a la llamada a las urnas de 1791.

A pesar de ello, la historia de la ciudadanía durante la Revolución francesa no está marcada, en absoluto, por la baja participación en esas elecciones nacionales. Mucho más destacada fue la actividad cívica local, especialmente en la capital, una ciudad muy politizada donde se estaba gestando la ideología jacobina.

El desarrollo de la ciudadanía

Si ciertos aspectos de la ciudadanía pueden identificarse con la manifestación de opiniones sobre asuntos públicos y con la organización ciudadana para lograr cambios, entonces no hay duda de que los hombres y mujeres franceses demostraron que sabían usar sus títulos de ciudadano cuando transformaron con empeño los gobiernos municipales de miles de poblaciones. Este papel también se hizo evidente en los violentos altercados de las llamadas *journées*, o levantamientos populares que, de forma periódica, acontecieron en París.

El resentimiento albergado contra las oligarquías de los gobiernos municipales y contra la intromisión del gobierno central en los asuntos de las ciudades se extendió en la primavera de 1789. Tras el increíble éxito de los parisinos al conseguir la rendición de La Bastilla el 14 de julio, se aceleraron y radicalizaron los pasos encaminados a reformar los obsoletos sistemas de administración local. Esta reforma de los gobiernos municipales provin-

ciales tuvo varias caras, y en algunas ciudades se hizo efectiva por medio de la violencia para, así, expulsar del poder a los oligarcas y erigir una autoridad más democrática.

En diciembre, una ley autorizaba la revolución municipal de los ciudadanos comerciantes y artesanos. Además, y al auténtico estilo cívico republicano, estos ayuntamientos recién formados constituyeron sus propias milicias, al mismo tiempo que alardeaban con orgullo de sus recién estrenadas identidad y autonomía cívicas.

Mientras tanto, los ciudadanos de París se hacían con las riendas de sus propios asuntos. Con el fin de elegir a los representantes para los Estados Generales, se dividió a la ciudad en sesenta distritos. Tras las elecciones, los elegidos (cuatrocientos) continuaron reuniéndose, desplazando así, de forma efectiva, a las autoridades del *Ancien Régime*. Ya caída La Bastilla, estos distritos constituyeron una Comuna de 120 miembros elegidos democráticamente. También formaron su propia milicia, constituida por doce mil hombres, fundando así el ejército ciudadano de la Guardia Nacional. Más adelante, en 1790, París fue de nuevo redistribuido en 48 secciones, cada una de las cuales resolvía sus propios asuntos por medio de reuniones masivas de todos sus ciudadanos activos (una media de diecisiete mil, aproximadamente), así como a través de numerosos comités de sabios y de su propio tribunal de magistrados. Estas secciones desempeñaron un papel determinante en los turbulentos acontecimientos que asolarían a la ciudad entre 1792 y 1794.

El escritor Anatole France, en su excelente novela *Les dieux ont soif* (traducido al español como *Los dioses tienen sed*) dibuja, a través del personaje de Évariste Gamelin, un retrato más que evocador de las secciones parisi-

nas. La escena se sitúa en abril de 1793, en vísperas de la expulsión de los diputados girondinos de la Convención por la fuerza dominante de los jacobinos montañeses. El siguiente extracto procede de las primeras páginas:

Évariste Gamelin, pintor, discípulo de David, miembro de la sección del Pont-Neuf [...] habíase encaminado, muy de mañana, hacia la antigua iglesia de los barnabitas, que servía de sede desde hacía tres años, desde el 21 de mayo de 1790, a la asamblea general de la Sección.

Las bóvedas [de la nave] presenciaban ahora las asambleas que celebraban los patriotas, con gorro frigio, reunidos para elegir a los representantes municipales y deliberar acerca de los asuntos de la Sección [...] Una mesa con los Derechos del Hombre tenía preferencia encima de aquel altar desmantelado.

En aquella nave tenían lugar, dos veces por semana, y desde las cinco de la tarde hasta las once de la noche, las asambleas públicas [...] Un tosco tablado de madera, situado junto y frente a la Epístola, acogía a un gran número de mujeres y de niños que asistían en masa a aquellas reuniones. Aquella mañana, delante de una mesa de despacho [...] se encontraba [...] uno de los doce del Comité de vigilancia.

Évariste Gamelin cogió la pluma y firmó [la proscripción de los «girondinos»]:

—Ya sabía yo —dijo el magistrado artesano— que vendrías para dar tu nombre, ciudadano Gamelin. Tú eres puro. Pero la Sección no está por la labor; le falta virtud (France 1991: 43-44).

Gamelin era, pues, un hombre de virtud cívica en el sentido de entrega y dedicación jacobinas.

Para fomentar cuidadosamente este sentimiento ciudadano, durante el transcurso de la Revolución se celebraron por toda Francia ceremonias cívicas, tales como la plantación de «los árboles de la libertad». El espectáculo más extraordinario tuvo lugar en París con motivo del primer aniversario de la toma de La Bastilla, cuando más de doscientas cincuenta mil personas se dieron cita en la capital para presenciar un increíble espectáculo teatral en los Campos de Marte.

A principios de la década de 1790 Francia se estaba convirtiendo paulatinamente en una nación democrática, tanto en intención como en la práctica. Cuando, después Luis XVI, la Convención se dispuso a elaborar una nueva Constitución republicana, las diferencias con su predecesora se hicieron más que evidentes en un buen número de casos. En el asunto de la ciudadanía, resultaba de crucial importancia que se aboliese la distinción entre ciudadanos activos y pasivos, una decisión reforzada por la declaración de que «el pueblo soberano es la universalidad de los ciudadanos franceses».

Se atisba, además, la idea de lo que hoy denominaríamos estado del bienestar, o ciudadanía social. Así reza el artículo 21 de la Declaración de Derechos:

Las ayudas públicas constituyen una deuda sagrada. La sociedad debe garantizar la subsistencia de los ciudadanos que se encuentran en desgracia, ya sea procurándoles trabajo o asegurándoles los medios de vida a aquellos que no se encuentran en condiciones de trabajar.

Esta constitución nunca llegó a ponerse en práctica. Su interés radica, por tanto, en su condición de espejo del pensamiento político preponderante, esto es, el jacobino, tal y como se expresaba en los clubes jacobinos. Los po-

líticos de las sucesivas asambleas representativas a partir de 1789 fundaron clubes donde podían reunirse sus simpatizantes, a los que se unieron también entendidos en política y ciudadanos entusiastas. Es más, esta práctica parisina pronto encontró su réplica en ciudades de provincia. Los clubes más influyentes y activos eran los jacobinos, cuyo nombre proviene del lugar donde celebraba sus reuniones la sociedad madre de París, en concreto el monasterio de los monjes dominicos (también conocidos como «jacobinos») de la Rue St Honoré.

En 1793, año de mayor apogeo de los clubes jacobinos, el número total de miembros podría haber ascendido a medio millón aproximadamente, que se distribuía grosso modo en seis mil clubes. Sus socios más beligerantes fueron realmente los ciudadanos activos de la Revolución en el sentido de participación cívica por iniciativa propia, y no por su supuesta capacidad, como rezaba la definición de Sieyès. Esta sociedad estaba constituida por un amplio espectro de clases medias y trabajadoras. Además, los jacobinos que vivían completamente comprometidos con los ideales de la Revolución y que participaban en los asuntos públicos, sobre todo en el gobierno de las secciones parisinas, se consideraban a sí mismos una elite, los auténticos patriotas cívicamente virtuosos.

Ningún jacobino estaba tan dispuesto a recalcar la necesidad vital de la virtud cívica como Robespierre. Sin embargo, esta convicción le llevó tanto a él como a sus seguidores a hacer una interpretación de la ciudadanía definitivamente poco acertada. Para los jacobinos más fanáticos, la ciudadanía debía ocupar el centro de la vida personal, por lo que familia, apego regional o cristianismo debían sacrificarse por la causa cívica. Lamentablemente para Robespierre, su ingenuo convencimiento (si-

guiendo a Rousseau) en la bondad natural del pueblo acabó chocando, en su mente, con la más que evidente maldad humana, sobre todo en los meses más críticos de los años 1793-1794.

Para explicar esta contradicción, Robespierre argüía la existencia de, por un lado, los justos políticamente, esto es, los verdaderos ciudadanos, y, por otro, los políticamente injustos, que eran una deshonra para el título de ciudadano:

En Francia existen dos tipos de personas. Uno de ellos está constituido por la masa ciudadana, gente pura, sencilla, sedienta de justicia y amiga de la libertad. Son personas virtuosas capaces de derramar su sangre para asentar las bases de la libertad [...] El otro grupo está formado por una plebe sediciosa e intrigante, [...] granujas, extranjeros, contrarrevolucionarios hipócritas (Cobban 1957: 187).

Quienes carecieran de virtud cívica deberían ser dirigidos con contundencia hacia la auténtica ciudadanía (el modelo de Robespierre era el régimen de Licurgo en la antigua Esparta), pues, en caso contrario, habría que limpiar la patria de su presencia peligrosamente corrupta mediante la guillotina: en otras palabras, habría que recurrir a la política del terror, pues Robespierre llegó a creer que virtud y terror estaban unidos simbióticamente: «La virtud, sin la cual el terror es funesto; el terror, sin el cual la virtud es impotente» (Rudé 1975: 118).

El concepto de ciudadanía habría alcanzado un terrible radicalismo si los ideales griegos de una elite de iguales y de la virtud cívica se hubieran podido sostener entonces, en un contexto tan diferente al de una gran nación-estado, sólo y exclusivamente mediante una atmósfera de terror impuesta por un grupo reducido de hombres que se tenían a sí mismos como virtuosos.

5. Cuestiones modernas y contemporáneas (I)

Nacionalidad y multiculturalismo

Finales del siglo XVIII

Según el distinguido politólogo británico Graham Wallas, tras la Revolución francesa los estadistas europeos pensaban que

ningún ciudadano puede concebir su estado o convertirlo en objeto de afecto político a menos que crea en la existencia de un tipo nacional con el que puedan asimilarse los habitantes individuales de un estado; y no puede continuar creyendo en la existencia de ese tipo nacional a menos que sus conciudadanos se parezcan los unos a los otros, tanto como a él mismo, en ciertos aspectos fundamentales (Oommen 1997: 135).

Resulta aleccionador comparar esta cita con otra procedente del importante sociólogo alemán Jürgen Habermas, quien se muestra convencido de que «la ciudadanía no ha estado nunca ligada conceptualmente a la identidad nacional» (Habermas 1994: 23).

Como es obvio, con anterioridad al siglo XVIII apenas si podían relacionarse ciudadanía y nación, pues ambos conceptos estaban ligados a diferentes entidades socio-políticas, tal y como ponen de manifiesto los siguientes tres ejemplos: los ciudadanos de las antiguas *polis* griegas debían su estatus cívico a una ciudad en particular, a la que les unía un fuerte vínculo, hasta el punto de librar con frecuencia cruentas guerras contra ciudades rivales. Sin embargo, esta condición no excluía un sentimiento de «sentirse griego», que Heródoto bien definió como «la misma sangre y la misma lengua, templos y sacrificios comunes y semejanza de costumbres» (Heródoto 2006: 289). Por su parte, los ciudadanos romanos se asentaron a lo largo y ancho de su extenso Imperio sin tener que despojarse necesariamente de sus culturas étnicas particulares. Y, ya en la Edad Media, la ciudadanía no se suscribía a países o regiones étnicamente identificables, sino al municipio.

No hay duda de que estos tres casos constituyen ejemplos bastante evidentes. No obstante, ya entrado el siglo XVIII la confusión semántica no nos permite despejar totalmente la aparente contradicción que dejan ver las citas de nuestras dos autoridades académicas. Y es que, hasta el siglo XVIII, la palabra «nación» tenía connotaciones distintas de las de hoy en día, y en esa fecha empezaba ya a convertirse en sinónimo de «país» o «patria» y a ser utilizada para designar a sus habitantes. Así, a medida que la palabra «ciudadano» se despojaba de su connotación municipal para acercarse a la de estado, también el término «nación» empezaba a aproximarse al de estado. Obviamente, esto no quiere decir en absoluto que ambos conceptos contaran con significados idénticos en el siglo XVIII; nada más lejos de la realidad, dado que aún

quedaba por resolver si la nación debía ser definida por criterios políticos o culturales.

En el caso de una definición por criterios políticos, dentro de un estado razonablemente democrático ambos términos serían casi sinónimos, tal y como sucedió durante la Revolución francesa. La base teórica nos la dejaba Abbé Sieyès, quien, al preguntarse qué era una nación, respondía así: «Un cuerpo de asociados que viven bajo una ley común y representados por una misma *legislatura*» (Sieyès 2003: 92). No es éste el intento más desafortunado de definir la ciudadanía en los sentidos civil y político. La división entre nación y ciudadanía también hizo su aparición en la Declaración de Derechos, en la que quedaba claro que «la soberanía residía fundamentalmente en la nación» y que «las leyes son la expresión de la voluntad general».

Además, la Constitución de 1791 ofrecía a los extranjeros la posibilidad de hacerse ciudadanos franceses, de lo que se desprende que no es indispensable la conexión entre estatus cívico y nacionalidad, tanto en el sentido cultural como en el étnico o racial. La lista de los que eran considerados ciudadanos franceses incluía a aquellos «nacidos en Francia de un padre extranjero cuando hayan fijado su domicilio en Francia», así como a «los extranjeros nacidos fuera del Reino de padres extranjeros siempre que lleven cinco años domiciliados en Francia», y a condición de que cumplieran ciertos requisitos que no dejaran dudas sobre su compromiso con este país. De hecho, que en el siglo XVII algunos países (especialmente Gran Bretaña y Francia) vieran nacer un sentido —diríamos incluso que una expectación— de lealtad nacional puede interpretarse como una transmutación de la antigua virtud cívica republicana del patriotismo hacia la

nueva atmósfera de cultura política nacionalista y moderna.

El siglo XIX

En la práctica, Francia no constituyó un ejemplo de apertura a la ciudadanía nacional; fue la emigración masiva a los Estados Unidos la que erigió en modelo a este país, adonde, entre 1820 y 1865, llegaron cinco millones de inmigrantes, cifra que aumentaría hasta casi los veinte millones entre 1870 y 1920. Sin embargo, para adquirir el rango de ciudadano lo habitual era someterse a dos pruebas: un examen político-cívico, que evaluaba el conocimiento de la constitución, y otro, más funcional, de alfabetización. Lógicamente saber leer y escribir suponía cierto dominio básico de la lengua. Pero si la ciudadanía conlleva comprender el idioma de la nación-estado, el concepto de nación/nacionalismo del siglo XIX exigía también, en líneas generales, una base lingüística. La unión de ciudadanía política y nacionalidad a través del instrumento de una lengua común fue expuesta magistralmente por John Stuart Mill:

Es prácticamente imposible que existan instituciones libres en un país integrado por varias nacionalidades. En un pueblo donde no haya un sentimiento de compañerismo, especialmente si se hablan lenguas diferentes, no puede existir esa opinión pública unificada que es necesaria para que funcione el Gobierno representativo (Mill 2001: 311).

Sin embargo, cuando Mill escribió estas palabras la conjunción entre ciudadanía y nacionalidad lingüística apenas si se daba en los tres países europeos más impor-

tantes del momento, por no mencionar otros ejemplos aún menos significativos.

Comencemos, brevemente, por Italia. Mazzini concebía la unificación nacional de la península a partir de la voluntad de «todos los ciudadanos que conforman Italia» (Mazzini 1961: 236). No obstante, durante el proceso de unificación (de 1859 a 1870) se calcula que tan sólo el dos por ciento de la población sabía hablar italiano.

Incluso en Francia, la nación-estado europea por excelencia, se estima que en 1789 la mitad de sus habitantes desconocía la lengua francesa, algo que resultaba alarmante. De esta preocupación se hizo eco, en 1794, Barère, miembro del Comité de Seguridad Pública:

¡Ciudadanos! La lengua de un pueblo libre debe ser una y la misma para todos [...] Hemos visto cómo el dialecto llamado bas Bretón, el dialecto vasco y las lenguas italiana y alemana han perpetuado el reino del fanatismo y de la superstición [...] impidiendo que la Revolución penetre en nueve Departamentos y favoreciendo a los enemigos de Francia [...] Hagamos desaparecer el imperio de los sacerdotes mediante la enseñanza de la lengua francesa [...] Permitir que los ciudadanos desconozcan la lengua nacional es traicionar a la patria (Macartney 1934: 110-111).

Sin embargo, en una fecha tan tardía como 1870, el ideal jacobino de una Francia unida por una lengua común y, gracias a ésta, por una misma identidad nacional no había conseguido que millones de campesinos renunciaran al apego que sentían, ya desde la época medieval, hacia su pueblo y lengua locales. Estos habitantes de las zonas rurales eran, por ley, ciudadanos, y algunos de ellos incluso tenían derecho a voto (alrededor de cinco millo-

nes en las elecciones de 1876). Pero estaríamos ante un tipo de ciudadanía frágil si un ciudadano muestra tan poco –en palabras de Mill– «sentimiento de compañerismo» y escaso contacto con su nación-estado. Durante la década de 1880 el estado francés luchó, mediante la educación y el servicio militar, por «nacionalizar» a todos sus ciudadanos; se dice, incluso, que en algunas escuelas de Rennes se podían leer anuncios con el siguiente mensaje: «Prohibido escupir y hablar en bretón».

Al mismo tiempo, el nuevo Imperio alemán no cesaba en su política de germanización dirigida a la población de lenguas polaca, francesa o danesa, pese a que estos habitantes, que vivían a lo largo de la frontera alemana, nunca alcanzarían la consideración de alemanes «auténticos» aunque aprendieran la lengua, pues no pertenecían al *Volk*. Al contrario que, por ejemplo, en Estados Unidos, Gran Bretaña y Francia en el siglo XIX, donde la ciudadanía legal era prácticamente idéntica a la nacionalidad (independientemente de cómo se definiera ésta), en Alemania dos obstáculos impedían esta comunión: uno era el estado de división del país, que duraría hasta 1871; el otro, el concepto de *Volk*.

En 1807-1808 Fichte intentaba, en sus *Discursos a la nación alemana*, conjugar nacionalidad alemana y ciudadanía del estado bajo la teoría de que cuanto más amase un individuo a su patria alemana, mejor ciudadano sería en su propio estado. Pero por entonces ya estaba emergiendo el concepto del *Volk*, la idea de un pueblo unido por una «esencia» común natural, esto es, los alemanes en su forma más pura. Esta creencia en la nación como *völkisch* implica que toda persona nace con una nacionalidad, la cual no puede ser conferida. No se trata de un concepto legal, sino que es algo que se lleva en la «sangre».

Por tanto, y en contraposición a la tradición francesa posterior a 1789, los conceptos de ciudadanía alemana y nación cultural establecieron unos vínculos mucho más fuertes, hasta el punto de fusionarse. Esta interpretación se consolidó en el derecho alemán en 1913, cuando se aprobó una ley que garantizaba en perpetuidad la ciudadanía alemana a todos los «alemanes», independientemente del país en el que residieran.

El siglo xx

El concepto de *Volk* fue, en sus orígenes, un producto del movimiento romántico. No obstante, su significado adquirió tintes más oscuros al ser utilizado por la doctrina nazi de la *Blut und Boden* (sangre y tierra), adoptada para justificar la -fundamentalmente antisemita- Ley de Ciudadanía del Reich de 1935 y sus terribles consecuencias. En su artículo 2 puede leerse la siguiente definición:

Ciudadano del Reich es aquel sujeto que sólo es de sangre alemana o afín y que, a través de su conducta, ha demostrado que está deseoso y apto para servir lealmente al pueblo alemán y al Reich (en Snyder 1962: 163)¹.

Pero negar el derecho a ser ciudadano por cuestiones de raza no fue práctica exclusiva del Tercer Reich; el sometimiento de la población negra al régimen *apartheid*, tanto en Sudáfrica como en los estados sureños de los Estados Unidos, constituye otro buen ejemplo.

En el año 1910 Gran Bretaña estableció la Unión de Sudáfrica, a la que dotó de un parlamento federal propio, si

1. Traducción de esta cita en <http://forum.stormfront.org/show-post.php?p=2439770&postcount=36> [N. del T.].

bien en el proceso político sólo tenían cabida los blancos. Sin embargo, dado que ningún otro africano de raza negra; residente en otras colonias, gozaba de derechos políticos en esa época, el hecho de que se les negara el sufragio en Sudáfrica no resultaba, en absoluto, sorprendente. Pero lo que convirtió a este país en un caso único fue el modo en el que la mayoría negra fue paulatinamente despojada de cualquier tipo de derecho al que, en principio, habría podido aspirar. Mediante una disposición legal por la cual el setenta por ciento de la población negra pasaba a ser ciudadana del 13,5 de tierra que se les asignó como sus *homelands* o «bantustanes», el gobierno de la Unión (más adelante República de Sudáfrica), dominado por los afrikáners, alegaba a partir de 1950 aproximadamente un tipo de falsa estabilidad al privar a los negros de sus derechos en la mayor parte del estado. Además, el estilo con el que se pretendía hacer cumplir el sistema convertía en draconiana esta negación de derechos. Un informe de las Naciones Unidas hablaba «del armamento del terror, desplegado con el permiso de las leyes» (Friedman 1978: 39). De hecho, Sudáfrica no se convirtió en una «nación» multirracial de ciudadanos con idénticos derechos ante la ley hasta 1996, año en el que se promulgó la nueva Constitución *postapartheid*. Su artículo 1.3 reza así:

1. Existe una única ciudadanía sudafricana común a todos los ciudadanos.
2. Todos los ciudadanos
 - (a) gozarán de los mismos derechos, privilegios y beneficios respecto de la ciudadanía; y
 - (b) tendrán las mismas obligaciones y responsabilidades respecto de la ciudadanía.

Pero, al menos, la población negra sudafricana no era esclava, al contrario que los cuatro millones de negros estadounidenses en la época de la emancipación, durante la década de 1860. A la Enmienda Trece de la Constitución, que abolía la esclavitud, seguiría tres años más tarde, en 1865, la Enmienda Catorce, que confirmaba que:

Todas las personas nacidas o naturalizadas en los Estados Unidos y sometidas a su jurisdicción son ciudadanos de los Estados Unidos y de los Estados en que residen. Ningún Estado podrá dictar ni dar efecto a cualquier ley que limite los privilegios o inmunidades de los ciudadanos de los Estados Unidos.

Podían, pues, ser ciudadanos por ley, pero aún existían muchos mecanismos, desde las bandas de linchadores hasta las leyes de segregación «Jim Crow», para que la comunidad negra, durante al menos otra centuria y particularmente en el profundo sur, siguiera siendo una sociedad de ciudadanos de -en el mejor de los casos- «segunda clase» (término este acuñado por el político Wendell Wilkie en 1944 para condenar una discriminación que sí se daba en la práctica). Poco a poco, luchando muchas veces contra la cruda hostilidad y trabas impuestas por los blancos, la población negra dio muestras de una conciencia cívica propia protestando contra las desigualdades de las que era objeto. Así, se convirtieron paulatinamente en algo similar a ciudadanos con plenos derechos, lo cual lograron haciendo constar su derecho político a ejercer el voto, exigiendo y asegurando su derecho civil a una justicia auténtica e imparcial, manifestándose para exigir sus derechos sociales en contra del llamado «apartheid menor» (*petty apartheid*, término acuñado en Sudáfrica) y logrando la abolición de la se-

gregación racial en autobuses y restaurantes, sin dejar de presionar, al mismo tiempo, para aproximarse al nivel económico y laboral del que disfrutaban los estadounidenses blancos, una lucha que, al menos en parte, obtuvo los resultados deseados.

Las vicisitudes sufridas por los estadounidenses negros constituyeron una amarga crónica sobre la igualdad, la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad, puntos estos que proclamaba la Declaración de Independencia como derechos inalienables de todos los estadounidenses. Además, y si la situación en la que vivía la población de color se contradecía descaradamente con la proclamación hecha en el siglo XVIII, en virtud de la cual todos los hombres eran iguales, una vez conseguida la emancipación también entraría en contradicción con el supuesto principio por el que todos los ciudadanos tienen un estatus idéntico. Pero esta esencia que se le suponía al ideal cívico se había violado tantas veces que no podía esperarse una fugaz transición de un estado de esclavitud a otro de disfrute pleno de la ciudadanía.

Con todo, a pesar de que un origen esclavo y una pigmentación de piel claramente distinta retrasaron la incorporación de los negros en una sociedad civil estadounidense homogénea, al menos no tuvieron que enfrentarse a otras barreras, como pudieran ser las derivadas de profesar diferentes religiones, o de hablar lenguas diversas. De hecho, la cuestión lingüística sí supuso un problema para otros grupos de población de los Estados Unidos. Así, los emigrantes que, en el siglo XIX, provenían de Europa y Asia debían aprender inglés para obtener la ciudadanía, al mismo tiempo que daba sus frutos la política gubernamental de eliminar muchas de las «lenguas bárbaras» de los nativos americanos (quienes, casual-

mente, no obtendrían la ciudadanía hasta 1924). No obstante, el gran número de ciudadanos hispanohablantes ha planteado en la actualidad la cuestión del bilingüismo en los Estados Unidos.

Los últimos años del siglo xx constituyeron una etapa de creciente conciencia y sensibilidad étnicas en todos los continentes. La reclamación de derechos y/o la institucionalización de identidades culturales distintas provocaron graves tensiones en muchas de las llamadas naciones-estado. En ocasiones se culpaba de este descontento al gobierno, que aparecía como instrumento de opresión u homogeneización; en otras, a los pueblos que componían el estado, incapaces de convivir de forma pacífica. La transferencia de competencias, caso de Gran Bretaña y España, constituye un ejemplo de acuerdo civilizado; por el contrario, las matanzas periódicas entre los tutsi y los hutu en Burundi y Ruanda encarnan el desmoronamiento de los valores y conductas civilizadas.

Todos estos aspectos relativos a la ciudadanía cobran gran relevancia: el objetivo prioritario de la ciudadanía es el de crear vínculos entre todos los individuos con el estado; la prioridad de la identidad étnica es la de crear vínculos entre los individuos con su comunidad cultural, la cual viene generalmente definida por su lengua y/o religión. La creencia decimonónica de que los ciudadanos, como miembros de una nación, encarnaban ambas identidades ha sido frecuentemente tachada de falacia.

Los estudios sobre las relaciones entre ciudadanía moderna y multiculturalismo han arrojado tres categorías fundamentales de minorías cuyos intereses deben considerarse si lo que se persigue es preservar la buena salud política del estado y la realidad de la ciudadanía.

La primera de ellas es la de los llamados «primeros pueblos», los aborígenes; la segunda, la de los inmigrantes procedentes de otras tierras, y la tercera, aquella constituida por los pueblos que conforman bloques coherentes desde una perspectiva geográfica y que convierten a sus países en auténticos estados multinacionales. Los estados que, de una u otra forma, han conseguido acomodar las necesidades —siempre en pugna— de ciudadanía e identidad étnica en cada una de las anteriores categorías han adoptado medidas destinadas a incorporar (ya sea en la Constitución, en el derecho o el sistema político) derechos o privilegios para las minorías, sin que por ello la integridad del estado se viera excesivamente afectada.

El caso canadiense es digno de estudio por constituir un claro ejemplo de este proceso de búsqueda de equilibrio. Y es que Canadá siempre ha sido un mosaico de pueblos que han conseguido distintos derechos para las diversas identidades, hasta el punto de que, en 1992, un comentarista conjeturaba que este país podría convertirse en la primera democracia posmoderna (véase Pocock 1995: 47), es decir, un conjunto de grupos, cada uno de ellos con su propia identidad y papel participativo, que sustituiría a una ciudadanía holística.

Los primeros en asentarse en Canadá fueron los pueblos amerindios —los hurones y los cris—, así como los habitantes del Ártico denominados inuitas. Estos pueblos han conservado su lengua celosamente y no han titubeado en reclamar su derecho a recuperar las tierras que, en su día, les fueron expropiadas por «Canadá». Baste citar un ejemplo de cada caso para mostrar el apasionamiento con el que viven su identidad. Así, en 1969 el gobierno acordó conceder a los amerindios el estatus de ciudada-

nía plena, que les había sido negado hasta ese momento, pero los beneficiados despreciaron esta resolución porque no enmendaba en ningún caso el largo historial de injusticias padecidas. El otro ejemplo tiene como protagonistas a los inuitas, quienes consiguieron cierta autonomía tras la creación, en 1999, de una nueva provincia, Nunavut, nacida a partir de los Territorios del Noroeste.

La historia de Canadá ha sido la de una inmigración continuada, en un principio de procedencia europea y, más recientemente, de Asia, lo cual se suma a su ya de por sí complejidad étnica. Algunos de estos inmigrantes se han preocupado de conservar aspectos de su cultura originaria; tal es el caso de los candidatos sij a ingresar en la Real Policía Montada del Canadá, quienes solicitaron permiso para llevar turbante y prescindir, así, del tradicional sombrero de ala ancha.

Con todo, el ejemplo más representativo de la situación canadiense de mezcla de gentes ha sido el de Québec, en origen una colonia francesa (Nueva Francia) que pasó a manos británicas a mediados del siglo XVIII tras su victoria en la Guerra de los Siete Años. Los *québécois* y otros francocanadienses, como los saskatchewan, han mantenido una profunda relación con la cultura francesa. Desde la creación de la Federación en 1867, Canadá ha sido un país bilingüe, una situación que se consolidó con la Ley de Idiomas Oficiales de 1969, a raíz de la cual anuncios, señales de tráfico y comunicados oficiales pasaron a expresarse en inglés y francés.

Esta ley respondía a una actitud radical y separatista de Québec que impulsó el presidente De Gaulle en la Exposición Internacional de Montreal cuando, en un discurso, pronunció la siguiente frase incendiaria: *Vive le Québec libre!* Pronto aparecerían el *Partie Québécois* y el

Front de Libération du Québec. En toda la provincia se promovió con empeño el uso del francés, que acabó siendo declarado lengua oficial por el gobierno de Québec en 1974.

La identidad nacional y ciudadana pancanadiense nunca ha carecido de sólidos apoyos, sea por cuestiones de lealtad, sea por razones de conveniencia, en este último caso motivadas por el temor a las consecuencias que podría acarrear una disolución de la Federación. Con todo, Canadá sigue siendo un caso que ha sentado jurisprudencia por la validez y flexibilidad del concepto, estatus e ideal de ciudadanía-nacionalidad, siempre y cuando entendamos la «nacionalidad» como lo hacía Sieyès, es decir, como la identificación política con el estado. Pero esta fórmula es demasiado básica para responder a la complejidad, tanto teórica como práctica, de la noción de ciudadanía en la actualidad, pues ésta se ha enrevesado aún más tras la expansión de modelos escalonados de ciudadanía, buena parte de ellos resultado de la adopción de constituciones federales por un número considerable de estados.

El federalismo

Ciudadanía estratificada

Hasta este momento, hemos relatado la historia de la ciudadanía entendida ésta como un estatus ostentado por un individuo en relación directa con una unidad individual cohesionada política o administrativamente, ya sea una ciudad-estado, un municipio o una nación-estado. Sin embargo, en términos de estructura constitucional

algunas sociedades han diseñado sistemas de gobierno de dos niveles. En Europa, hasta finales del siglo XVIII el ejemplo más representativo lo constituían las amplias provisiones confederales del Sacro Imperio Romano y de Suiza; desde esa fecha, lo fueron los estadounidenses, que restringieron el control del gobierno central al optar por un modelo de constitución federal. Desde entonces, el federalismo se ha convertido en una forma de estado extraordinariamente popular.

Por razones prácticas, en este apartado haremos referencia a tres tipos diversos de constituciones escalonadas, partiendo de lo que aquí denominados ciudadanía «estratificada», esto es, el estatus de ciudadanía tanto en un nivel estatal como provincial, y que puede llegar a estar formada por tres capas en aquellos lugares donde existe una ciudadanía local, municipal y/o rural muy activa. Estas constituciones escalonadas son: el federalismo propiamente dicho, la Unión Europea —como un acuerdo sui generis— y la disposición denominada transferencia de competencias. Estos sistemas permiten que el poder se reparta entre los estratos superiores e inferiores, con el objetivo, entre otros, de combinar autoridad y toma de decisiones desde el poder central con una identidad comunitaria para los estados y provincias que lo componen. Se complica, pues, la noción de ciudadanía, pues participación, identidad y fidelidad deben acomodarse en ambas capas.

Dado que existe un gobierno en cada nivel, los ciudadanos también tienen la oportunidad de votar y ser elegidos en ambos. De hecho, uno de los argumentos más poderosos en el siglo XX a favor del federalismo y la transferencia de competencias ha sido, precisamente, su eficacia para reforzar el carácter democrático del esta-

do. Por otro lado, una estructura estratificada presupone que los ciudadanos están lo suficientemente motivados como para interesarse simultáneamente por ambos ámbitos de la vida pública, y que la constitución vigente es capaz de delimitar de forma suficientemente clara qué áreas de actividad corresponden a cada nivel. Si en este reparto no se produce un equilibrio aceptable para, al menos, el grueso de la ciudadanía políticamente activa, el estado se tornaría inestable y podría llegar a desintegrarse, como estuvo a punto de suceder en los Estados Unidos en la década de 1860, y como de forma efectiva ocurrió en Yugoslavia en los años noventa del siglo pasado.

El federalismo admite que el ciudadano tenga dos identidades; por ejemplo, y aprovechando los dos ejemplos anteriores, se puede ser de Virginia y de Estados Unidos, o croata y yugoslavo. El individuo necesita aceptar gustosa y tranquilamente esta doble identidad cívica, y sentir que el sistema político reconoce con justicia ambas identidades. Suele suceder que las constituciones federales o autónomas se adoptan debido a la existencia de claras diferencias culturales dentro del estado; tal es el caso de Nigeria, país de una extraordinaria diversidad étnica y ejemplo, un siglo después de la Guerra Civil Americana, de desintegración prácticamente total.

Mantener identidades cívicas dobles no es, por tanto, sólo una cuestión de provisiones constitucionales y políticas gubernamentales, sino también de lealtad real del ciudadano hacia ambos estratos. Un sentido de fidelidad al gobierno central muy acusado puede debilitar la fuerza emocional de la provincia o estado del país, y lo contrario podría hacer que el poder centrípeto del propio estado se viese resentido. De hecho, la fuerza del interés local, so-

bre todo si es impulsada por el carácter distintivo de ciertas etnias culturales, ha supuesto en este segundo caso que, en el siglo XX, se viese afectada la integridad de un importante número de estados. Esta situación ha desembocado, por ejemplo, en una guerra civil en Nigeria, o en la desintegración de Pakistán, la Unión Soviética y Yugoslavia, además de llevar a diversos tipos de transferencias gubernamentales en algunos países de Europa occidental, como pudieran ser España, Bélgica y Reino Unido. La cuestión del vínculo entre ciudadanía, por un lado, y lealtad e identidad nacional/étnica/cultural, por otro, está relacionada, claro está, con lo tratado en el primer apartado de este capítulo.

Dos de los ejemplos más significativos de ciudadanía estratificada pueden encontrarse en la historia de los Estados Unidos (como caso de federalismo clásico) y en la de la Unión Europea (aunque aquí de forma más débil), casos ambos de los cuales hablaremos a continuación. No obstante, y antes de finalizar esta sección introductoria, debemos dedicar algunas palabras a Suiza, fascinante paradigma de cómo la ciudadanía puede evolucionar de una forma cuando menos peculiar.

Uno de los historiadores más distinguidos del siglo XIX, Jacob Burckhardt, nacido en Basilea, decía lo siguiente a propósito de Suiza:

El pequeño Estado existe para que haya sobre la tierra un lugar con la mayor proporción posible de habitantes que sean ciudadanos en el sentido absoluto de la palabra [...] El pequeño Estado no dispone de nada más que de libertad real, una posesión ideal que equilibra por completo la increíble ventaja de la que disfruta el gran Estado (Bonjour, Offler y Potter 1952: 338).

A escala local, la ciudadanía suiza tenía dos raíces medievales: los gremios de las ciudades y, en las zonas rurales, las asambleas populares (las llamadas *Landsgemeinde*, que presentaban afinidades con la asamblea de la *polis* ateniense). La ciudadanía estatal se constituyó a partir de la adopción de una constitución federal en el siglo XIX que, a su vez, tenía orígenes medievales: las ligas cantonales y las conexiones confederales. Los cincuenta años comprendidos entre 1798 y 1848 fueron vitales para el desarrollo moderno tanto de la ciudadanía como del federalismo.

En el siglo XVIII, Suiza era una confederación abierta formada por trece cantones en los que existían ciudades gobernadas por un sistema político oligárquico y comunidades rurales de montaña dotadas de un sistema bastante democrático, si bien en ambos casos los asuntos públicos apenas despertaban interés; por ejemplo, en el cantón de Uri los vecinos elegían cada año a un *Landammann* (magistrado jefe), pero los candidatos procedían siempre de un limitado número de familias. Suiza no podía hacer oídos sordos a las ideas revolucionarias, y, a partir de 1789, ya se sentían voces relativas a los derechos del hombre y del ciudadano. Más adelante, en 1798, los franceses se impusieron y exportaron su revolución a los suizos, que éstos adoptaron creando una formación unitaria (la República helvética) y una constitución que incorporaba derechos *à la française*.

Tras las guerras napoleónicas se restituyó, aunque con algunos cambios, el antiguo sistema, que contó con el visto bueno de los conservadores pero con la oposición de los liberales. La Revolución de 1830 en Francia estimuló de nuevo los deseos de reformas, una tendencia que, en su momento, estallaría en forma de una breve guerra entre

	Federal	Cantonal
Sistema parlamentario	Consejo del Estado: representantes por cada uno de los 23 cantones.	Consejos Cantonales elegidos en 21 cantones.
	Consejos Nacionales: número de representantes proporcional al tamaño del cantón.	<i>Landsgemeinde</i> (asambleas comarcales al aire libre) en cinco cantones.
Referéndum	Decisiones sobre leyes y tratados internacionales sometidas a voto popular si así lo quieren 50.000 votantes u ocho cantones.	Los asuntos tratados varían entre los 21 cantones con Consejo.
Iniciativa popular	Las enmiendas constitucionales pueden introducirse si así lo solicitan 100.000 votantes.	Para asuntos constitucionales y legislativos.

TABLA 2. Participación ciudadana en Suiza.

los cantones protestantes liberales y los cantones católicos conservadores, estos últimos establecidos como una unión propia (*Sonderbund*). Los cantones liberales fueron superiores, y a partir de este incidente nació, en 1848, una primera constitución plenamente federal que incorporaba el estatus de ciudadano del estado suizo.

La Constitución, tras ser sometida a voto, fue adoptada por la mayoría de los cantones. El periódico de Zurich *Neue Zürcher Zeitung*, ignorando la histórica forma local de ciudadanía, sintetizaba así la atmósfera existente:

Los corazones laten con fuerza. La nación suiza ha hablado por fin y ha recibido por derecho propio la facultad de ejercer el voto. La nación, que hasta este momento había existido exclusivamente en los corazones de sus buenos ciudadanos, se muestra ahora ante nosotros como una realidad innegable, con un voto decisivo, con una autoridad amplia. Los ciudadanos suizos de los diferentes cantones ya no serán considerados miembros de una nación sólo cuando viajen al extranjero; serán suizos y sólo suizos también en casa, sobre todo en nuestras relaciones con tierras foráneas. Ahora, a cualquier punto de Suiza que vayamos nos sentiremos como en casa, pues ya, nunca más, seremos extranjeros (Kohn 1956: 109-110).

La Constitución de 1848 sigue siendo, en el día de hoy, el pilar del modelo de gobierno suizo, aunque periódicamente se le añaden enmiendas pormenorizadas. Además de la *Landsgemeinde*, aún siguen vigentes dos características que, como muestra de su carácter de democracia directa, reflejan la fuerza de la ciudadanía y que son prácticamente exclusivas de Suiza: el referéndum y la iniciativa popular. Los derechos políticos actuales de su ciudadanía, herencia del pasado, aparecen resumidos en la tabla 2.

Los Estados Unidos

En los Estados Unidos, precisar la relación entre el gobierno federal y el ciudadano, por un lado, y entre los gobiernos de los estados y el ciudadano, por otro, es una tarea que nunca ha estado del todo resuelta. Desde 1777, tanto los artículos constitucionales como los fallos emitidos por el Tribunal Supremo y las políticas gubernamentales se han esforzado por definir e interpretar los intrín-

gulis propios de este sistema federal. Sin embargo, aún hoy siguen existiendo puntos de desacuerdo, clara muestra de la extrema dificultad que entraña definir la ciudadanía en un estado federal.

La Guerra de Independencia de 1776 fue un conflicto entre la madre patria y trece colonias independientes entre sí. Obviamente, se hacía necesario algún tipo de coordinación entre las colonias americanas, lo que llevó a la redacción de los Artículos de la Confederación, que, aunque no fueron finalmente ratificados hasta 1781, ya constituían una tentativa de formación de un gobierno central. La cuestión de la ciudadanía aparecía recogida en el artículo IV, en la «cláusula de reciprocidad», así llamada por su propósito de impulsar un sentimiento comunitario entre los diversos estados. Veamos un extracto de este artículo:

Con el fin de asegurar y perpetuar mejor el intercambio y amistad recíprocos entre los pueblos de los diferentes Estados incluidos en esta Unión, los habitantes libres de cada uno, hecha excepción de los indigentes, vagabundos y prófugos de la justicia, tendrán derecho a todos los privilegios e inmunidades de los ciudadanos libres de los diversos Estados (Kettner 1978: 220)¹

Pero esta aclaración no hizo sino provocar otro problema. James Madison llamó la atención inmediatamente sobre una ambigüedad: la supuesta –y errónea– implicación derivada de convertir «pueblos» y «habitantes» en sinónimos de «ciudadanos»:

1. Traducción de este extracto en <http://www.monografias.com/trabajos35/independencia-usa/independencia-usa.shtml> [N. del T.].

Encontramos aquí una notable confusión en el uso del lenguaje [...] Parece ser una interpretación casi inevitable [...] que aquellos que reciben la denominación de habitantes del Estado, aun sin ser ciudadanos de ese Estado, tienen derecho, en cualquier otro Estado, a todos los privilegios de los que disfrutaban en este último los ciudadanos libres, es decir, cuentan con más privilegios aquí que en su propio Estado (*The Federalist*, 43).

Nos encontramos, pues, ante una redacción extraordinariamente descuidada, una señal temprana que advertía de la falta de lucidez y adecuada reflexión en un estado federal.

En cualquier caso, muchos estadounidenses pensaban que los Artículos de la Confederación formaban una estructura muy poco compacta, por lo que se dispuso todo para la redacción de una constitución que garantizara un estado federal más cohesionado. Durante dicho proceso se desencadenaron acalorados debates y críticas; de ahí que, para salvaguardar a los artífices del documento, se publicara en los años 1787 y 1788 una serie de ensayos que recibió el nombre de *The Federalist*. Uno de sus autores fue, precisamente, Madison, de cuyas aportaciones se ha extraído la cita anterior.

Ahora cabe preguntarse si esta Constitución consiguió mejores resultados que los Artículos de la Confederación en su intento por resolver el problema de la ciudadanía estratificada «a dos niveles». Lo que sí es cierto es que dejó muy clara la cláusula de reciprocidad, como así lo prueba el artículo IV.2:

Los ciudadanos de cada estado tendrán derecho en los demás estados a todos los privilegios e inmunidades de los ciudadanos que habitan en estos últimos.

Es una lástima, por tanto, que la Constitución presentara per se esta confusión. Su preámbulo arranca con la famosa declaración:

Nosotros, el Pueblo de los Estados Unidos [...] estatuímos y sancionamos esta Constitución para los Estados Unidos de América.

Y sin embargo, el artículo VII exigía que este documento fuera ratificado por las convenciones de los diferentes estados.

¿Podemos decir, entonces, que la Constitución nació del conjunto de la nación («El Pueblo de los Estados Unidos») o más bien que brotó de los pueblos plurales de los distintos estados constituyentes por voz de sus respectivas convenciones? O por decirlo de otro modo: ¿Era esta Constitución, que definía políticamente a los Estados Unidos, creación de unos ciudadanos que actuaban como nación, o lo era de quienes representaban a los ciudadanos de los trece estados? No se trataba simplemente de un delicado asunto de derecho constitucional, sino de la cuestión sobre qué estrato (la nación o los estados) podría reclamar una mayor soberanía. Éste fue, en parte, uno de los motivos por los que, no muchos años después, se libraría una sangrienta guerra civil.

Pero la ciudadanía es más que una mera cuestión de derecho constitucional; también atañe a los sentimientos de los ciudadanos respecto de sus compromisos cívicos. Dos de los comentaristas más eminentes sobre la joven nación estadounidense creían que cuanto mayor fuera la inmediatez del gobierno estatal en comparación con el federal, más intenso sería el compromiso mostrado por

el ciudadano. El primero de estos escritores era, cómo no, Madison:

Muchas reflexiones [...] parecen no dejar duda de que el compromiso primero y más natural del pueblo será con el gobierno de sus respectivos estados. A la administración de éstos, el número de individuos que espera optar es cada vez mayor [...] Bajo la supervisión de éstos, se regulará y proveerá el resto de intereses domésticos y personales del pueblo. Serán los asuntos de éstos de los que el pueblo hablará con más familiaridad y detalle [...] Se espera, por tanto, que el juicio popular se incline de forma contundente de su lado (*The Federalist*, 46).

En 1831 y 1832, el político y erudito francés Alexis de Tocqueville visitaba Nueva Inglaterra. Fruto de sus estudios nació la obra *La democracia en América*, publicada en dos volúmenes en 1835 y 1840. En lo que toca al compromiso primario, sus opiniones no difieren de las expresadas por Madison:

Estando el gobierno central de cada estado situado junto a sus gobernados, se halla constantemente al tanto de las necesidades que se dejan sentir. Así, se ve cómo cada año se presentan nuevos planes [...] y reproducidos luego por la prensa excitan el interés universal y el celo de los ciudadanos (*Tocqueville* 2005: 239).

En estos pronunciamientos no se vislumbra indicio alguno de injusticia o de peligro. Sólo cuando el tema de la esclavitud y de los derechos civiles de los negros se vio mezclado con la incertidumbre sobre la prioridad de la ciudadanía federal o estatal, quedaron manifiestas las posibles implicaciones negativas. El primer signo claro de

las repercusiones que comportaría esta profunda división en la sociedad estadounidense tuvo lugar en 1857, cuando el presidente del Tribunal Supremo dictaminó su fallo en el caso de Dred Scott. Veamos de forma resumida los antecedentes y resultado de este caso.

En 1820, el acuerdo alcanzado con el Compromiso de Missouri prohibía la esclavitud en los estados del norte. En 1834, un esclavo llamado Dred Scott acompañó a su amo al estado norteamericano de Illinois. Ya de vuelta en Missouri, Scott reclamó su libertad, alegando que había residido en un estado libre. Tras prolongadas y polémicas consideraciones judiciales, el Tribunal Supremo dictó su veredicto: Scott no podía ser ciudadano de los Estados Unidos porque la Constitución excluía de esta condición a los que pertenecían a «la raza africana». Además, aunque cualquier estado pudiera otorgar derechos a los negros, el resto de los estados no estaba obligado a reconocer el nuevo estatus de ese individuo. Más concretamente, alegaba que el Compromiso de Missouri era inconstitucional si implicaba, tal y como afirmaba Scott, la pérdida de la condición de esclavo por el simple hecho de cruzar la frontera a un estado libre. Un esclavo es una propiedad, y la propiedad está salvaguardada por la Quinta Enmienda.

Una década más tarde, como resultado de la Guerra Civil, se invirtieron las tornas. Se suprimía el derecho de los estados a negar la ciudadanía, así como la potestad para privar a la población negra de cualquier tipo de derecho ciudadano, de manera tal que se abolía la misma base de la esclavitud.

La Enmienda Catorce, incluida en 1868, no dejaba –como hemos visto– ninguna duda, aunque en la práctica esto no impidió la discriminación flagrante y la cruel

persecución a los negros durante otro largo siglo. El tono quedaba claro tras un fallo dictado, en 1896, por el Tribunal Supremo:

Es posible que el propósito de la Enmienda [Catorce] [...] no fuera el de abolir las distinciones por razón de color [...] Por lo general [...] se ha admitido que las leyes que permiten, o, incluso, exigen, la separación [de las dos razas] [...] son competencia de las asambleas legislativas de cada estado en el ejercicio de su poder para legislar (Chandlet 1971: 132).

La lucha por los derechos civiles de los negros no suponía, en principio, un conflicto entre los niveles de ciudadanía federal y estatal, pero un conocido incidente puso a prueba la Enmienda Catorce. El enfrentamiento se remonta a 1954, cuando el Tribunal Supremo declaró «inherentemente desiguales las instalaciones segregadas para niños de diferentes razas», es decir, no se podían asignar escuelas distintas para alumnos blancos y negros. Tres años después, los planes para abolir la segregación racial en Little Rock (Arkansas) encontraron la fuerte oposición de algunos ciudadanos de la zona, hasta el punto de que el gobernador Faubus decidió enviar allí a la Guardia Nacional para prohibir la entrada al centro escolar de nueve estudiantes negros. ¿Qué derechos del ciudadano debían prevalecer?, ¿los de los manifestantes blancos, que contaban con el apoyo del gobernador del estado, o los de los niños negros, que venían avalados por el Tribunal Supremo Federal? El presidente Eisenhower no podía permitir tal desacato a un fallo emitido por el Tribunal Supremo, ni tampoco que siguiese creciendo la confusión en Little Rock. Lo contrario habría significado, en sus propias palabras, «dar vía libre a la anarquía y la disolución de la unión»

(Polemberg 1980: 161). De ahí que resolviera enviar soldados federales para que escoltaran a los alumnos negros a su entrada al colegio.

Con todo, tanto la educación como el resto de los servicios sociales habían sido tradicionalmente considerados responsabilidad de los diversos estados. Los derechos de ciudadanía social se otorgaban al ciudadano a nivel estatal, no federal. Si para garantizar estos servicios los presupuestos de un estado recibían fondos federales suplementarios, éstos se canalizaban por medio de los gobiernos estatales. No obstante, en la década de 1960 la doctrina del «federalismo creativo» desautorizó esta arraigada práctica, al conceder subvenciones de apoyo a la política social del gobierno federal independientemente de las prioridades de los estados. La administración Reagan intentó, en la década de los ochenta, modificar radicalmente esta política mediante su doctrina del «nuevo federalismo». Y así, de este modo, el toma y daca entre ciudadanía estatal y federal ha seguido vigente hasta la actualidad.

Pero a pesar de todos los contratiempos sufridos, el sistema federal estadounidense contaba con muchos admiradores en toda Europa. De hecho, en el siglo XIX ya se estaba gestando en el viejo continente un movimiento cuyo fin era la creación de unos «Estados Unidos de Europa».

La ciudadanía europea

Una unión de estados europeos no implica necesariamente la institución de una categoría jurídica de ciudadanía europea. Desde el siglo XVII, y hasta la actualidad, pensadores políticos y estadistas han propuesto diversos

proyectos de creación de instituciones conjuntas, si bien no cuajarían hasta el nacimiento del Consejo de Europa, en 1949, de la Comunidad Europea del Carbón y del Acero (CECA), en 1952, y de la Comunidad Económica Europea (CEE), en 1957. Pero ninguno de los documentos fundacionales de estos organismos hacía referencia a la ciudadanía europea; de hecho, esta noción no aparece en ningún documento de la Comunidad Europea (CE) hasta 1961.

Sea como fuere, ya se estaba gestando una tímida forma de ciudadanía a través del Consejo de Europa y de la CE. Por razones prácticas, se habla de cuatro formas diversas de desarrollo de la ciudadanía europea, a saber: la inclusión de los derechos europeos del hombre por el Consejo de Europa; la formación de un parlamento europeo por parte de la CE; la experiencia de la CE/UE, y la constitución, en 1993, de una ciudadanía formal de la Unión Europea (UE) mediante el Tratado de Maastricht. Dediquemos unas pocas palabras a justificar la utilización de la palabra «ciudadanía» en los tres primeros contextos.

Durante los cincuenta años siguientes a la creación del Consejo de Europa el número de estados miembros se fue incrementando paulatinamente, pasando de los diez originarios a cuarenta y cinco en 2003. En consecuencia, todos los habitantes de estos países contaban, al menos legalmente, con los auspicios de la Convención Europea para la Protección de los Derechos Humanos, el incumplimiento de los cuales puede ser juzgado, vía Comisión de Derechos Humanos, en el Tribunal Europeo de Derechos Humanos (fundado en 1959). Estas medidas, en particular el artículo 25 de la Convención, parecen estar encaminadas a impulsar los derechos civiles de los ciudadanos europeos:

La Comisión tiene jurisdicción para oír peticiones de cualquier persona u organización no gubernamental o grupo de individuos afirmando ser víctima de una violación de la Convención por una de las partes contratantes, siempre y cuando la parte contratante contra la cual se formula la queja haya declarado que reconoce las competencias de dicha Comisión para oír estas peticiones.

En otras palabras, en este contexto la ciudadanía europea plena se obtiene siempre que haya sido concedida por tu propio estado, algo que, en el caso del Reino Unido, por ejemplo, no se produciría hasta 1966.

Un aspecto común y fundamental de la ciudadanía política lo constituye el derecho a elegir a los representantes parlamentarios. Al principio, los miembros de la Asamblea Europea (de la CE) procedían de sus propios parlamentos nacionales. Sin embargo, el Tratado de París, creador del primer órgano comunitario, la CEEA, estableció un sistema de elecciones directas. Las primeras se celebraron en 1979, aunque es justo decir que la participación en algunos estados miembros, sobre todo el Reino Unido, no constituyó, precisamente, un ejemplo de compromiso eurocívico.

Dado que la CE arrancó en los años de la posguerra como una iniciativa fundamentalmente económica, no resulta sorprendente que los individuos se hayan sentido más trabajadores que ciudadanos. La Comisión Europea ha fijado sus directrices, el Tribunal de Justicia Europeo ha conformado su propia jurisprudencia y el Tratado de Maastricht cuenta con un capítulo social en forma de apéndice. Todo ello conforma un ingente conjunto de derechos que pueden interpretarse como derechos sociales y económicos de los ciudadanos –tanto como de los trabajadores– de la Unión Europea.

El Tratado de Maastricht, aprobado en 1993, impulsó el proceso de integración (consagrado en la fundación de la Unión Europea) mediante toda una serie de medidas, reales o proyectos, de colaboración. El Tratado también estableció formalmente el estatus de ciudadanía de la Unión.

La decisión para dar este paso surgió de la preocupación existente en el seno de las instituciones de la CE ante la falta de compromiso del pueblo hacia la Comunidad, el distante estilo tecnócrata del trabajo desempeñado por la Comisión y el llamado «déficit democrático». Este tercer factor alude a la debilidad del Parlamento Europeo y de otros organismos ante los cuales se ven obligados a responder tanto el Consejo de Ministros como la Comisión. En 1984, el Consejo Europeo (los dirigentes del gobierno de los estados miembros), reunido en Fontainebleau, resolvió promover medidas que alentaran una «Europa del Pueblo», una frase que, traducida al francés, dio la reveladora expresión *Europe des Citoyens*. A esta iniciativa seguirían otras novedades, como la emisión de pasaportes comunitarios.

No obstante, el artículo 8 del Tratado de Maastricht era el que definía los derechos políticos que, en lo sucesivo, pasarían a ser de los ciudadanos de la Unión Europea. La tabla 3 recoge los aspectos principales contenidos en el texto.

Pero a finales de siglo la realidad de la ciudadanía europea, tanto en la práctica como en sentimiento, no era más que una pálida sombra al lado de la ciudadanía nacional, y su relevancia, apenas más notoria que la manifestada por la ciudadanía mundial.

Artículo	Derechos generales	Artículo	Derechos electorales
8a 1	Todo ciudadano de la Unión tendrá derecho a circular y residir libremente en el territorio de los Estados miembros.	8b 1	Todo ciudadano de la Unión que resida en un Estado miembro del que no sea nacional tendrá derecho a ser elector y elegible en las elecciones municipales del Estado miembro en el que resida.
8c	Todo ciudadano de la Unión podrá acogerse, en el territorio de un tercer país en el que no esté representado el Estado miembro del que sea nacional, a la protección de las autoridades diplomáticas y consulares de cualquier Estado miembro.	8b 2	[...] Todo ciudadano de la Unión que resida en un Estado miembro del que no sea nacional tendrá derecho a ser elector y elegible en las elecciones al Parlamento Europeo en el Estado miembro en el que resida.
8d	Todo ciudadano de la Unión Europea tendrá derecho de petición ante el Parlamento [...]. Todo ciudadano de la Unión Europea puede acudir al Defensor del Pueblo.		

TABLA 3. La ciudadanía de la Unión Europea.

La ciudadanía mundial

El renacer de los clásicos

A los estoicos (véase el capítulo segundo) debemos el desarrollo del concepto de ciudadanía mundial, aunque como poco más que una figura retórica, en cuanto desposeído de estatus jurídico o político. Su visión no contemplaba la constitución de un estado mundial formalizado. Ese sueño, que pervivió a lo largo del primer milenio y medio de nuestra era, adoptó la ambiciosa forma de un Imperio Romano universal, o nuevo Imperio renovado, en el que el asunto de la ciudadanía no tenía cabida.

Desde finales del siglo xv hasta mediados del xvi, el renacer de la cultura clásica en la época renacentista promovió la publicación y traducción de muchos textos griegos y latinos, entre ellos las obras de los escritores estoicos. Una de las últimas había sido las *Meditaciones* de Marco Aurelio, publicada en 1558. Los filósofos y escritores de los siglos xvi y xvii absorbieron con avidez los escritos estoicos, razón por la cual recibieron el apelativo de «neoestoicos».

El más influyente entre ellos fue Justo Lipsio, quien pasó la mayor parte de su vida en los Países Bajos. Lipsio, para quien «nuestra patria es el mundo entero» (Lipsio 1939: IX), se hacía eco de una anécdota contada, quizás por primera vez, por Epícteto en el siglo I d.C.: cuando preguntaron a Sócrates a qué país pertenecía, éste respondía que era ateniense, aunque también «ciudadano del universo». El ensayista francés Montaigne, influido, a su vez, por la obra de Lipsio, citaría la anécdota sobre Sócrates para avalar sus propias convicciones cosmopolitas.

No obstante, fue durante la segunda oleada del resurgir clásico, con la Ilustración, cuando la noción de ciudadanía mundial comenzó a extenderse de modo notable. Durante un siglo, el ideal cosmopolita cautivó, aunque con distintos matices en su modo de expresión, la imaginación de numerosos pensadores, entre los que se incluyen dos gigantes del pensamiento político: Locke y Kant, uno a cada extremo de este lapso de cien años. Al hablar de la ley de la naturaleza, Locke aseguraba lo siguiente:

Por virtud de esa ley, él [el hombre] y el resto de la humanidad son una comunidad, constituyen una sociedad separada de las demás criaturas. Y si no fuera por la corrupción y maldad de hombres degenerados, no habría necesidad de ninguna otra sociedad, y no habría necesidad de que los hombres se separasen de esta grande y natural comunidad para reunirse, mediante acuerdos declarados, en asociaciones pequeñas y apartadas las unas de las otras (Locke 2003: 136).

Aunque Locke no hace uso de la expresión «ciudadanía mundial», su argumento contiene un sentido de ciudadanía política del mundo más claro que el incluido en los comentarios de los ilustrados del siglo XVIII, que sí utilizaban esas palabras de modo explícito. Voltaire, Franklin y Schiller se declaraban ciudadanos del mundo, fundamentalmente en el sentido de disfrutar de contactos transnacionales y de una cultura también transnacional. Thomas Paine, por su lado, utilizó también esta idea, pero con un trasfondo político, lo cual se debía, en parte, a su participación en los asuntos políticos tanto de Francia y Estados Unidos como de su Inglaterra natal, y en parte por su interpretación de la Revolución americana como el inicio de una nueva era, en la que los ideales de

aquella, tras extenderse por todo el globo, inspirarían la evolución de una ciudadanía mundial.

Muchos de los revolucionarios franceses sentían también que su revolución estaba desempeñando un papel semejante. Por ejemplo, Robespierre intentó, aunque sin éxito –tal y como él mismo admitió–, añadir a la Declaración de Derechos jacobina de 1793 el siguiente artículo:

Los hombres de todos los países son hermanos y los diferentes pueblos deben ayudarse mutuamente según su poder, como los ciudadanos de un mismo estado (Bouloiseau *et al.* 1952: 469)¹.

Dado que Robespierre era un gran conocedor de los clásicos, podemos llegar a pensar que tenía en mente el comentario del estoico Plutarco, quien afirmaba que deberíamos considerar «a todos los hombres conciudadanos de una misma comunidad, y que haya una única vida y un único orden [...] bajo una ley común» (Plutarco 1989: 240).

La elaboración de un plan completo para crear un estado universal poblado por ciudadanos del mundo formó parte de la excéntrica imaginación de Anacharsis Cloots, el autoproclamado «Orador del género humano», en su obra *Bases Constitutionnelles de la République du Genre Humain*. Una vez que, por aclamación popular, estuviera plenamente constituida esta república mundial, la paz en el globo estaría garantizada:

1. Traducción de este extracto en http://www.lainsignia.org/2005/mayo/cul_039.htm [N. del T.].

Calcúlese de antemano la felicidad de la que disfrutarán los ciudadanos cuando las leyes universales pongan freno a la avaricia del comercio y a las envidias del vecino, cuando las ambiciones se vean eclipsadas por la mayoría de la raza humana (Cloots 1793: 15).

Cloots planteó este proyecto en 1793, pero no consiguió despertar el entusiasmo de la Convención, a la cual había presentado el documento en busca de apoyo.

Dos años más tarde, Kant publicaba un proyecto infinitamente más serio y meditado. Este filósofo prusiano dejó constancia de su concepto de ciudadanía mundial en *Sobre la paz perpetua*, donde identifica tres tipos de leyes, la tercera de las cuales es la ley cosmopolita (o derecho cosmopolita, en alemán *Recht*). He aquí una breve definición de ella, tal y como debería incorporarse en una constitución:

Una constitución según el *derecho cosmopolita* [lo es] en cuanto que hay que considerar a hombres y Estados, en sus relaciones, como ciudadanos de un estado universal de la humanidad (*ius cosmopoliticum*) (Kant 2002: 52, n. 3).

Al postular una ley cosmopolita, Kant tenía en mente dos principios principales. El primero de ellos era que, dado que la movilidad de los seres humanos es cada vez mayor, éstos tienen derecho a ser bien acogidos en cualquier país en el que se encuentren. El segundo principio afirmaba que, tras haber logrado una comunidad casi universal, «la violación de un derecho en un punto de la tierra repercute en todos los demás» (Kant 2002: 67). Una de las consecuencias de este segundo principio es la obligación por parte del ciudadano del mundo de estar atento y vigilar que estos derechos se respeten en todo el planeta. No sorprende, pues, que las ideas de Kant vuelvan a estar de actualidad dos siglos después de haberlas formulado.

Reacciones a la guerra total

El concepto de ciudadanía mundial, y a pesar del impulso de la Ilustración, tuvo escasa repercusión si lo comparamos con el poder ideológico del nacionalismo, que hizo desaparecer prácticamente el ideal cosmopolita durante al menos siglo y medio. La forma más cruda del mal inherente al nacionalismo quedó manifiesta en las dos guerras mundiales. Las reacciones de horror ante ambos conflictos provocaron un clima de opinión que condujo a la creación real de organismos internacionales. Pero ni la Liga de Naciones ni la Organización de las Naciones Unidas encontraron un hueco dentro de sus principios o instituciones para albergar la nacionalización de la humanidad en calidad de ciudadanos del mundo.

Quienes ansiaban, en 1918 y en 1945, la creación de, al menos, una asamblea mundial elegida democráticamente acabaron desilusionados. Este desencanto motivó deliberaciones y propuestas a favor de una institución mundial revisada. Los propulsores de estas ideas –que, como veremos, aún siguen muy vivas en la actualidad– han visto cómo se desinflaban las expectativas creadas para su implantación, que iban desde un ingenuo optimismo hasta la más realista de las cautelas. Entre los numerosos proyectos estadounidenses que abogaban por un gobierno federal (o casi federal) mundial, uno de los mejor acogidos fue el propuesto por Mortimer J. Adler en su *How to Think about War and Peace* [*Cómo pensar la guerra y la paz*], publicado en 1944. En esta obra, Adler no dudó en hacer la siguiente afirmación:

Parece razonable predecir que los miembros de la raza humana podrían estar preparados para la ciudadanía mundial en un plazo de quinientos años (Laursen 1970: 82).

A partir de 1945 la falta de ideas e iniciativas cosmopolitas adquirió un tono de urgencia aún mayor, debido tanto al recrudecimiento de la Guerra Fría como a la posibilidad de un holocausto nuclear. La conexión entre esta situación tan peligrosa y la noción de ciudadanía mundial fue puesta de manifiesto por Bernard Baruch, a quien, en 1946, el presidente Truman nombraba delegado de la comisión de las Naciones Unidas para el control internacional de material atómico. Y es que Baruch se dirigió a esta institución con las siguientes palabras:

Queridos compañeros de la Comisión de Energía Atómica de las Naciones Unidas; queridos Ciudadanos del Mundo: estamos aquí para elegir entre los vivos y los muertos (en Walker 1993: 165).

En los primeros años de la posguerra comenzaron a desarrollarse tres movimientos, habitualmente interrelacionados, ligados directa o indirectamente al concepto de ciudadanía mundial. Uno de ellos intentaba convencer a los individuos de que se declarasen ciudadanos del mundo, se movilizasen y crearan una fuerza que promoviera intereses globales. El segundo de estos movimientos pretendía diseñar programas para la construcción de un gobierno federal mundial. El tercero, finalmente, era una manifestación de descontento con las Naciones Unidas, a la que presentaron un conjunto de directrices para su reforma.

En 1945, el francés Robert Sarrazac fundó el *Front Humain des Citoyens du Monde*, el cual incluía entre sus pro-

pósitos la idea de que los ciudadanos se censaran como ciudadanos del mundo. El estadounidense Garry Davis decidió poner en práctica esta idea y creó el Registro de Ciudadanos del Mundo, logrando en pocos meses más de ochocientos mil censados. Este registro aún existe, pero Davis no estaba en absoluto de acuerdo con el procedimiento burocrático de expedir carnés de identidad para ellos. Así, en una búsqueda deliberada de publicidad, renunció de forma teatral a su ciudadanía estadounidense acampando a la entrada del Palacio de Chaillot (por entonces -1948- sede de la Asamblea General de las Naciones Unidas) para exigir que las instituciones mundiales le reconocieran como ciudadano del mundo. Este acontecimiento fue toda una noticia, y su foto e historia acapararon las portadas de los periódicos de todo el globo.

La meta de Davis era la creación de un gobierno federal mundial, que luego, a toro pasado, explicaría:

Pensé en la constitución de un gobierno mundial del mismo modo que habían sido creados todos los demás gobiernos: simplemente declarándome un ciudadano real de ese gobierno y comportándome como tal (Davis 1961: 19).

Aunque históricamente erróneo, Davis no estaba solo al defender esta postura; de hecho, el objetivo de crear un gobierno global con un parlamento elegido democráticamente se remonta a finales del siglo XVIII, y la idea pervivió durante todo el siglo XIX y principios del XX. Así, en 1842, lord Alfred Tennyson escribía su *Locksley Hall*, donde dejaba constancia de su visión del «Parlamento del Hombre, la Federación del Mundo».

En la etapa, más democrática y apremiante, posterior a la Segunda Guerra Mundial, uno de los asuntos funda-

mentales fue el de realzar el papel de, al menos, una parte del supuesto electorado mundial, involucrándolo en la tarea de diseñar una constitución para una federación del mundo, una propuesta que se recoge, por ejemplo, en la Declaración de Montreux. En 1948, se celebró en esta pequeña localidad suiza un encuentro destinado a fundar el Movimiento Mundial por un Gobierno Federal Mundial (conocido en la actualidad como Movimiento Federalista del Mundo). En sus documentos constitutivos se aprecian dos líneas de acción, una de las cuales reza así:

La preparación de una asamblea constituyente mundial, cuya campaña será dispuesta por el Consejo del Movimiento en estrecha cooperación con los grupos parlamentarios y los movimientos federalistas de los distintos países [...] Este plan [esto es, la elaboración del borrador de la constitución] será presentado para su ratificación no sólo a gobiernos y parlamentos, sino también al propio pueblo.

La declaración reforzaba el mensaje de la participación popular, al asegurar:

Una cosa es cierta, nunca lograremos un gobierno federal mundial a no ser que los pueblos del mundo se unan en esta cruzada (Walker 1993: 175).

Pero «Nosotros, los pueblos del mundo» ya constituíamos, de acuerdo con el preámbulo de los Estatutos de las Naciones Unidas, la auténtica base de esa organización. El único inconveniente radica en que su estructura institucional apenas deja a los pueblos del mundo hacer oír su voz. Los autoproclamados ciudadanos del mundo han sido, por tanto, extremadamente críticos con la única organización política mundial que existe desde 1945. Dado

que sería poco práctico fundar un organismo paralelo más democrático, la mayor parte de los federalistas del mundo han puesto sus esperanzas en una reforma radical de las Naciones Unidas y de su funcionamiento, algo que siempre ha estado presente en el programa del Movimiento Federalista Mundial desde sus comienzos. La más realista de estas exigencias ha sido la de crear una asamblea mundial de ciudadanos que coexista con la Asamblea General de representantes de los diversos estados del mundo, una propuesta que volvió a adquirir importancia a finales del siglo xx.

Finales del siglo xx

La idea de una ciudadanía mundial se reavivó durante el último cuarto del siglo xx como consecuencia de dos acontecimientos fundamentales. El primero fue una apresurada mentalización sobre los problemas medioambientales en el mundo, un conjunto de peligros observados y calculados, algunos de los cuales podrían resultar tan terribles a largo plazo como lo fue, a corto, la amenaza termonuclear durante los años de mayor tensión de la Guerra Fría. El segundo acontecimiento fue el desmoronamiento del comunismo, el antagonista americano en la Guerra Fría, tras las «contrarrevoluciones» de 1989-1991, así como las esperanzas depositadas en un nuevo régimen internacional en el que primase la colaboración.

Pero debemos situar ambos acontecimientos en su contexto. El interés por creerse un ciudadano del mundo se desvaneció tras el entusiasmo inicial de los años inmediatamente posteriores a 1945, más allá del esfuerzo de estadounidenses y franceses por conservar cierto com-

promiso. De hecho, fue en los Estados Unidos y en Francia donde los partidarios de la ciudadanía mundial reanudaron su actividad a mediados de los años setenta. En esa época se fundaron los Ciudadanos Planetarios y *Le Mouvement populaire des Citoyens du Monde*, y en 1975 se celebró en San Francisco el primer encuentro de la Asamblea de Ciudadanos del Mundo.

Era inevitable que los participantes en estos acontecimientos no mostraran su apoyo al Movimiento Federalista Mundial. Sin embargo, la posibilidad, o, incluso, el deseo de crear un estado global, a pesar de seguir recibiendo cierta atención, desapareció rápidamente. Los federalistas mundiales habían pasado, en el último cuarto del siglo XX, a concentrarse en la reforma de las Naciones Unidas y en la elaboración de un auténtico derecho mundial.

La Asamblea de Ciudadanos del Mundo desempeñó un papel decisivo al inyectar un entusiasmo renovado en la campaña por una Asamblea de Ciudadanos (o del Pueblo, o Segunda Asamblea) de las Naciones Unidas. El esfuerzo conjunto dio como fruto la creación, en 1982, de una Red Internacional para una Asamblea de las Naciones Unidas (siglas inglesas INFUSA), y, en 1989, la Campaña por unas Naciones Unidas Más Democráticas (CAMDUM). La política de INFUSA ha despertado el interés de organizaciones no gubernamentales, dado que parece más factible que la mayoría de los proyectos con objetivos similares. La INFUSA propone un órgano meramente consultivo, subsidiario de la Asamblea General y, en consonancia con el artículo 22 de los Estatutos de las Naciones Unidas, elegido por los pueblos del mundo. Por el contrario, la CAMDUM persigue una revisión de los Estatutos para cambiar su sistema actual de representa-

ción a un sistema bicameral; en otras palabras, constituir una asamblea elegida democráticamente que funcione paralelamente al cuerpo de delegados de los estados, esto es, la Asamblea General.

Aparte de su naturaleza no democrática, una de las críticas más repetidas hacia las Naciones Unidas es su relativa incapacidad para, a escala mundial, transformar las esperanzas de los ciudadanos en derechos y obligaciones. Esto es el resultado de un principio de soberanía de estado muy enraizado, así como del control que las grandes potencias ejercen sobre esta institución. Por ejemplo, del mismo modo que las constituciones de Francia y Estados Unidos en el siglo XVIII venían acompañadas de una lista de derechos, los Estatutos de las Naciones Unidas cuentan, también, con una Declaración Universal de Derechos Humanos. Por tanto, al igual que los ciudadanos de un estado esperan que éste garantice esos derechos, los ciudadanos del mundo deberían confiar en que las Naciones Unidas también los preservaran. Sin embargo, los abusos de derechos humanos —desde detenciones arbitrarias hasta el genocidio— y, por ende, la violación de la Declaración han sido una constante.

Además, aparte de los Principios de Nuremberg, en virtud de los cuales a partir de la Segunda Guerra Mundial se consiguió procesar a los criminales de guerra, nunca ha existido un código completo de derecho mundial. Con todo, y para no dejar impunes tales abusos, el Estatuto de Roma de 1998 facilitó la creación de un Tribunal Mundial permanente para administrar justicia criminal, lo cual se consiguió gracias a la votación conjunta de 110 países que acordaron crear un Tribunal Criminal Internacional (TCI). Con este gesto, se reconocía implícitamente que todos somos ciudadanos del mundo

en el sentido de estar vinculados por un derecho mundial embrionario capaz de responder ante cualquier agresión. Este Tribunal se creó en 2003 pese a la negativa de un buen número de países, entre ellos los Estados Unidos.

El concepto de ciudadanía del mundo ha sufrido muchos altibajos a lo largo de la historia. Su interpretación ha sido vaga y muy variada, desde un deseo a comprometerse con un código moral universal hasta la convicción de que la formación de un estado mundial es esencial. Es más, hasta la década de 1990 este tema no recibió una atención realmente seria. Al cuestionar las probables implicaciones futuras tanto para las instituciones democráticas como para el control y comportamiento de los increíblemente rápidos procesos de globalización de la cultura, la economía y las comunicaciones, un reducido número de estudiosos, entre los que destaca el erudito David Held, ha sugerido el concepto de «democracia cosmopolita». Y, claro está, una democracia cosmopolita no florece sin ciudadanos cosmopolitas.

La obra de Held titulada *La democracia y el orden global* resulta clave para entender el concepto de democracia cosmopolita, ya que el autor contempla los principios democráticos que impregnan los sistemas político y jurídico en el mundo. Por tanto, si todos los estados llegaran a adoptar procedimientos democráticos y acataran la validez de una ley global aprobada democráticamente,

podrían coincidir los derechos y las responsabilidades del pueblo *qua* ciudadanos nacionales con los del pueblo *qua* súbditos del derecho cosmopolita, y la ciudadanía democrática podría adquirir, en principio, un *status* genuinamente universal (Held 1997: 278).

La elaboración detallada de una democracia cosmopolita es una tarea compleja; sólo cabe aquí hacer una breve mención al mapa conceptual, algo que se justifica exclusivamente por su contribución a la noción de ciudadanía mundial.

Debemos imaginar este sistema desde dos dimensiones. En la primera de ellas (la gama de actividades) los ciudadanos cosmopolitas deben gozar de la oportunidad de participar en la vida política, tener la garantía de un sistema jurídico justo y exigir responsabilidades en cuestiones de economía. En la otra dimensión (el alcance geográfico e institucional) hay que garantizar el derecho de los ciudadanos a operar a escala local, regional, nacional y global, así como –y esto es de vital importancia– a participar en los asuntos de la sociedad civil, en concreto en organizaciones no gubernamentales y funcionales tales como sindicatos, colegios profesionales y grupos de presión. La democracia reforzaría el carácter democrático de esta red tan compleja, y, a su vez, los ciudadanos saldrían ganando: la ciudadanía mundial contaría con una realidad viva que sobrepasa los esquemas mentales y morales de los que hacían gala los estoicos, si bien uno no espera, ni mucho menos, que, por desconocimiento u olvido, dejen de considerarse los criterios éticos de éstos como los ideales.

6. Cuestiones modernas y contemporáneas (II)

Derechos civiles, políticos y sociales

El análisis de Marshall

Tras la publicación *Del contrato social* de Rousseau, tendríamos que esperar dos siglos para encontrar un texto de relevancia sobre ciudadanía. En el año 1949, T. H. Marshall, catedrático de sociología en la London School of Economics and Political Science, pronunció en Cambridge una serie de conferencias que, en una versión ampliada, fueron publicadas un año más tarde con el título *Ciudadanía y clase social*. En esta obra Marshall transmite dos importantes mensajes: uno, su tesis de que la igualdad inherente a la ciudadanía puede ser compatible con la desigualdad consustancial a la estructura de clases; el otro, su percepción de que los derechos del ciudadano se componen de tres partes que evolucionaron, históricamente, en orden civil, político y social. Hay que señalar, no obstante, que todo su análisis se centra en la historia inglesa, y que Marshall había sido historiador antes de

que comenzara a aplicar sus intereses académicos al campo de la sociología.

Sus ideas quedan patentes en algunos extractos en los que ilustra la primera de las tesis señaladas:

[Existe] una igualdad humana básica asociada al concepto de la pertenencia plena a una comunidad –yo diría, a la ciudadanía– que no entra en contradicción con las desigualdades que distinguen los niveles económicos de la sociedad. En otras palabras, la desigualdad del sistema de clases sería aceptable siempre que se reconociera la igualdad de la ciudadanía (Marshall y Bottomore 1998: 20-21).

Es más, apunta que la coexistencia entre las desigualdades de clase y la igualdad del ciudadano estaba tan aceptada que «la propia ciudadanía se había convertido, en ciertos aspectos, en el arquitecto de una desigualdad social legitimada» (Marshall y Bottomore 1998: 21-22).

Así explica Marshall su segunda tesis, o interpretación tripartita de la ciudadanía:

El elemento civil se compone de los derechos necesarios para la libertad individual: libertad de la persona, de expresión, de pensamiento y religión, derecho a la propiedad y a establecer contratos válidos y derecho a la justicia [...] Por elemento político entiendo el derecho a participar en el ejercicio del poder político como miembro de un cuerpo investido de autoridad política, o como elector de sus miembros [...] El elemento social abarca todo el espectro, desde el derecho a la seguridad y a un mínimo bienestar económico al de compartir plenamente la herencia social y vivir la vida de un ser civilizado conforme a los estándares predominantes en la sociedad (Marshall y Bottomore 1998: 22-23).

Cabe preguntarse cómo percibió Marshall la evolución de estos tres elementos en diferentes estadios a lo largo de la historia de Inglaterra. A grandes rasgos, podemos decir que observó el desarrollo de los derechos civiles en el siglo XVIII, de los derechos políticos en el siglo XIX y de los derechos sociales en el siglo XX. Sin embargo, reconoce la necesidad de permitir cierta «elasticidad» a la hora de definir estos tres estadios. Así, ciertas leyes de finales del siglo XVII, como el *habeas corpus* y las Leyes de Tolerancia, o, ya a principios del siglo XIX, la Ley de Emancipación Católica y la abolición de la Ley de Asociaciones (las llamadas *Combination Acts*, que consideraban ilegales a los sindicatos), forman parte de la fase correspondiente «al siglo XVIII».

No obstante, Marshall otorga aún una mayor maleabilidad a la cronología de la ciudadanía social. Así, añade que el sistema de beneficencia Speenhamland, introducido en 1795 para combatir la pobreza, incorporaba «un cuerpo importante de derechos sociales» (Marshall y Bottomore 1998: 32). También califica de avance relevante en los derechos sociales del siglo XIX la intervención estatal para proteger a los trabajadores (las Leyes de Fábrica), así como para garantizar un mínimo nivel de escolarización. Sin embargo, las leyes que más impresionaron a Marshall fueron las aprobadas entre 1944 y 1946, marco cronológico sobre el que basa todo su análisis. Así, el Informe Beveridge de 1942 trajo consigo directamente las reformas del estado del bienestar, mientras que la Ley de Educación de 1944 introducía «la enseñanza secundaria para todos».

Un resumen tan conciso no nos permite hacer justicia a la riqueza e infinidad de matices que presenta la obra de Marshall. Ahora bien, no podemos dejar de señalar dos comentarios cruciales que este autor hizo sobre su tríada de derechos del ciudadano. Uno de ellos es que los dere-

chos sociales tienen una naturaleza distinta de los civiles o políticos, pues mientras que estos últimos pueden definirse y reconocerse con cierta precisión (el derecho a un juicio con jurado o el derecho a voto, por ejemplo, bien existen, bien no, tanto en derecho como en la práctica), los derechos sociales atañen a la calidad de vida. El acceso a la educación o al sistema sanitario, por ejemplo, son derechos sociales, pero el principio de ciudadanía social no puede prescribir el nivel que cabe esperar de escuelas y hospitales.

La otra observación de Marshall es que los derechos sociales, que hasta entonces habían pasado prácticamente desapercibidos como componentes de la ciudadanía, son básicos para el disfrute efectivo de los derechos civiles y políticos, pues la pobreza y la ignorancia merman inevitablemente el deseo y la oportunidad de poder beneficiarse de ellos.

Las contribuciones de Marshall sobre este particular son inestimables. No en vano, un académico británico decía de sus conferencias, casi medio siglo después, lo siguiente:

La aportación más significativa a la teoría social y política realizada en este siglo por un británico es la de «ciudadanía», y [...] es obra de [...] T. H. Marshall (Bulmer y Rees 1996: sobre cubierta).

Con todo, no debemos olvidar que el estudio de Marshall es bastante limitado, pues se ciñe exclusivamente al panorama inglés. Cabe también preguntarse qué puede aportar su noción tripartita de ciudadanía a la historia de la ciudadanía de otros países en las eras moderna y contemporánea.

La negación de derechos

La ciudadanía en un estatus legal, sinónimo de nacionalidad en la nación-estado moderna. En líneas generales, los residentes de un país son o ciudadanos o extranjeros. Hipotéticamente, pues, un individuo puede ser ciudadano de un estado cuyo gobierno le niegue cualquiera de los tres tipos de derechos que la teoría liberal, desde Marshall, ha aceptado como ingredientes de la condición ciudadana. De producirse así, la ciudadanía sería un título o identidad jurídico-política vacía de su auténtico significado. En ningún caso estamos hablando de una mera hipótesis abstracta; al contrario, esta situación ha sido más que recurrente en el siglo xx.

Los regímenes autocráticos se han mantenido en el poder privando a sus supuestos ciudadanos de sus derechos, especialmente de los civiles y políticos, mientras que en el caso de aquellos contruidos sobre ideologías racistas o comunistas la ciudadanía se denigraba aún más, para convertirse en una forma de identidad secundaria a la raza o a la clase social, respectivamente. En la medida en que los gobiernos autocráticos han apelado a sus ciudadanos a comportarse como tales, su objetivo ha sido el de emplazarlos a llevar a cabo su obligación cívica de apoyar el régimen. Las espectaculares concentraciones nazis, por ejemplo, despertaron tal entusiasmo cívico que superaron las expectativas de Rousseau al respecto. Y en lo que atañe al derecho al voto, los constantes informes que muestran el apoyo y los resultados favorables (superiores al noventa por ciento) recibidos por los candidatos comunistas en los estados estalinistas tras la Segunda Guerra Mundial desmienten cualquier defensa de una ciudadanía política real en esos países.

Pero volvamos a nuestra proposición inicial: es frecuente que los regímenes autocráticos adopten un doble rasero entre el conjunto de derechos que garantizan legal y constitucionalmente y su aplicación en la vida real, algo de lo que la historia de la Unión Soviética constituye un edificante ejemplo. Durante la época de la Revolución, y siguiendo el precedente de Francia, se abolieron todos los títulos, incluido el de «Sr.», que fueron reemplazados por el de «ciudadano» (*grazhdenin*). Sin embargo, en la Constitución de 1924 Lenin ya había sustituido esta palabra por otros vocablos para designar clase: así, el pueblo de la Unión Soviética pasaba ahora a constituirse de «proletarios», «campesinos» y «soldados».

Doce años más tarde, Stalin se jactaba de la calidad democrática de su Constitución de 1936, que reincorporaba el término «ciudadano». La Constitución proveía una extensa nómina de derechos civiles, tales como igualdad ante la ley y libertad de conciencia, expresión, reunión y prensa, entre otros.

En cuanto a los derechos políticos, la historia del Partido Comunista de la Unión Soviética se enorgullecía de que:

Todos los ciudadanos de la U.R.S.S. que hayan cumplido los 18 años, cualquiera que sea su raza y nacionalidad, su credo religioso, su grado de instrucción, su residencia, su origen social, su situación económica y su conducta en el pasado, tienen derecho a participar en las elecciones a diputados y a ser elegidos, con excepción de los alienados y de las personas privadas de sus derechos electorales por sentencia judicial (Comité Central del P.C. (B) de la URSS, 1939).

Los derechos sociales comprendían el derecho al trabajo, al ocio, a la educación y a recibir pensiones; éstas se

percibían al llegar a una avanzada edad o durante períodos de enfermedad o incapacidad física. Pero también se incorporó una lista de obligaciones del ciudadano: cumplir las leyes, disciplina en el trabajo, defensa de la patria y el deber, típicamente comunista, de «respetar las reglas de convivencia de la sociedad socialista, [y] salvaguardar y fortalecer la propiedad social, socialista» (Comité Central del P.C. (B.) de la URSS, 1939).

Sin embargo, éstas eran las disposiciones constitucionales bajo las cuales la mayoría de la población vivía en un estado de aprensión, incluso terror. La NKVD y la KGB obligaron a exiliarse a millones de personas, que languidecieron y fallecieron en campos de trabajo; los disidentes fueron declarados culpables por un código penal que hacía caso omiso a los derechos civiles proclamados, y las elecciones se limitaban a candidatos oficiales. Es cierto que esta situación se compensaba, parcialmente, con una eficaz gestión de los derechos sociales en educación y sanidad, pero la ciudadanía en el sentido básico, tanto civil como político, era una mera fachada.

Lo mismo puede decirse de otros gobiernos autoritarios, frecuentemente regímenes militares, tan habituales en Latinoamérica y en otros estados poscoloniales de África y Asia. El método habitual con el que se ha calibrado la violación de derechos en todo el mundo durante la segunda mitad del siglo xx ha sido el mayor o menor grado con el que los estados han respetado la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948. Aunque este documento se elaboró para proclamar la importancia y el alcance de los derechos humanos, en la actualidad la distinción entre derechos humanos y derechos del ciudadano no es lo suficientemente nítida como para olvidarnos

de la Declaración como criterio en estos casos. Tomemos como ejemplo los derechos civiles fundamentales: en la década de 1980, alrededor de setenta estados retenían en carceladas a personas durante un espacio de tiempo irregular antes de ser sometidas a juicio. En 1998, medio siglo después de la Declaración, Amnistía Internacional recordaba al mundo que:

El pasado año se registraron ejecuciones extrajudiciales en cincuenta y cinco países, ejecuciones judiciales en cuarenta y «desapariciones» en treinta y dos países. Creemos que las estadísticas reales son mucho más elevadas (en *The Guardian*, 1998).

Derechos ciudadanos y democracia

Los países de la región del Atlántico Norte (los Estados Unidos y Europa occidental, junto con los dominios británicos de Australia y Nueva Zelanda) fueron los primeros en introducir y consolidar, entre los siglos xviii y xx, los derechos de la ciudadanía. También India, tras su independencia en 1947, adoptó un estilo de gobierno liberal demócrata, una decisión muy valiente para un país tan pobre, extenso y variado y con ínfimos niveles de educación.

Más adelante, hacia finales del siglo xx, los antiguos estados comunistas de la Unión Soviética y de Europa central y oriental establecieron nuevas instituciones democráticas, mientras que algunas dictaduras militares eran desbancadas, especialmente en Latinoamérica. Se calcula que el número de estados democráticos liberales creció, en el espacio de medio siglo (1940-1990), de trece a sesenta y uno (véase Fukuyama 1992: 50, 348 n. 12). No

obstante, este tipo de cifras debe tratarse con cierta cautela, pues ningún estado ostenta el récord de garantizar plenamente los derechos de sus ciudadanos, por lo que no hay posibilidad de probar de forma exacta los criterios utilizados, y, por ende, los resultados de dichos juicios pueden ser puestos en entredicho. Así y todo, la tendencia general es más que evidente: se habla abiertamente de carencia de derechos cívicos o de su existencia de forma mermada, pero cada vez hay más personas que exigen sus derechos, y los estados los están concediendo de forma paulatina.

Uno de los problemas relacionados con la ciudadanía y con los derechos a ella asociados radica en la dificultad de que éstos se implanten con consistencia en la cultura sociopolítica de un estado en un corto período de tiempo. Incluso países con una larga tradición liberal, entre los que podemos incluir los Estados Unidos, Francia, Gran Bretaña, Suiza y los Países Bajos, han necesitado de muchas generaciones para alcanzar sus actuales niveles de vida cívica, cosas que, especialmente en el complejo campo de los derechos sociales, aún distan de ser las ideales. También necesitan su tiempo para desarrollarse la creencia en el valor de la ciudadanía y el deseo de hacerlo una realidad, un proceso que, además, es susceptible de sufrir recaídas periódicas.

Como ejemplos interesantes de esta cuestión podemos citar dos casos procedentes de los Estados Unidos, donde la ciudadanía ha contado con más de dos siglos para madurar. Uno de ellos tiene que ver con la disposición del gobierno hacia los derechos sociales; el otro hace lo propio con las actitudes de los ciudadanos hacia los derechos políticos. En 1999, el político inglés Roy Hattersley declaraba:

Hace veinticinco años Ronald Reagan me dijo que, en una economía sofisticada, cualquiera que buscara trabajo de forma persistente lo encontraría, mientras que aquellos que no lo buscaban con la diligencia necesaria sacrificaban los derechos de ciudadanía (Hattersley 1999: 15).

El comentario referido a la ciudadanía política procede de las observaciones hechas por un politólogo estadounidense y que fueron publicadas originariamente en 1988:

[Él] observó que, en un período de cinco años, un ciudadano residente en Cambridge, Inglaterra, podría haber votado en cuatro ocasiones, por las 165 que podría haberlo hecho un ciudadano de Tallahassee, Florida [...] Es precisamente el tedio que provoca esta tarea la razón que, generalmente, suele argüirse para explicar por qué los estadounidenses presentan una disposición a ir a votar menor que en otras democracias occidentales (Hahn 1998: 264-265).

Si los Estados Unidos aún no han conseguido un modelo de derechos del ciudadano equilibrado, efectivo y justo, cuánto más difícil será para los países y sociedades que acaban de salir de largos períodos de gobiernos autoritarios, en el transcurso de los cuales la experiencia y la práctica de los derechos cívicos estuvieron seriamente limitadas. Sirvan de modelo el resurgir húngaro en 1990, tras cuatro décadas de gobierno comunista (y una débil cultura de democracia antes de 1949), y el retorno de Argentina a un gobierno constitucional en 1983 tras más de medio siglo de gobiernos autocráticos, tanto civiles como militares.

Un rasgo fundamental de las democracias populares de Europa del Este fue la construcción de modelos eficaces de ciudadanía social acordes con sus ideales y doctri-

na socialistas, en claro contraste con las restricciones de derechos políticos y sociales, una represión que la policía secreta, al estilo estalinista, se encargaba de garantizar, a menudo de forma brutal. En el caso de Hungría, la política represora del odiado Mátyás Rákosi fue tan ofensiva que la oposición popular estalló en el poco afortunado levantamiento de 1956.

Tras la caída de la estructura comunista, el sistema socialista fue sustituido por una economía de mercado, y la ciudadanía recuperó los derechos liberales civiles y políticos. El resultado fue un cambio brutal, tal y como lo expresan las palabras de un académico húngaro:

La población húngara ganó mucho en términos de derechos humanos, políticos y civiles, pero experimentó grandes pérdidas en cuanto a derechos sociales. Muchos de los servicios sociales que anteriormente se prestaban de forma gratuita a todo el mundo, y que se percibían como parte de los derechos del ciudadano, dejaron de ofrecerse (Mátrai 1998: 53).

Sin embargo, la nueva oportunidad de poder participar en los asuntos cívicos ha sido acogida con cautela. Así, y citando de nuevo a Mátrai:

La participación activa no ha sido una característica de la cultura política húngara. Durante la etapa anterior a la guerra, la política era prerrogativa y dominio exclusivo de la elite, y en el estadio actual de la democracia húngara la sociedad civil está sólo comenzando a mostrarse (Mátrai 1998: 66-67).

Volvamos, ahora, a Argentina, país que retomó la vía civil en la década de 1980 constituyéndose en paradigma de un buen número de países latinoamericanos (Bolivia, Brasil, Ecuador, Perú y también Uruguay) que lograron

sobreponerse a sus respectivas dictaduras militares. En Argentina, esta significativa transición estuvo marcada por la restauración, en 1983, de las instituciones democráticas, y por la elección, en 1989, del civil Carlos Menem como presidente.

Los problemas derivados de la falta de una tradición democrática, evidentes en el caso de Hungría, han sido también poderosos escollos para el desarrollo de la ciudadanía participativa en Argentina, tal y como revela la extensa nómina de obligaciones:

Tolerancia hacia lo diferente, pragmatismo y deseo de involucrarse en debates y compromisos, sentido de instituciones políticas eficaces, un clima general de cooperación y negociaciones y acuerdos entre las partes que compiten –aspectos todos ellos que caracterizan a la mayoría de las culturas políticas democráticas [...]– resultan en cierta manera extraños en Argentina (Chaffee, Morduchowicz y Galperin 1998: 151).

Añádase a este vacío telón de fondo los graves problemas económicos a los que tuvo que enfrentarse la nueva democracia y la consiguiente apatía generalizada. Una encuesta llevada a cabo en 1997 mostraba que el cincuenta y uno por ciento de la población no se molestaría en acudir a las urnas en el supuesto de que votar dejara de ser obligatorio.

Uno de los términos que aparecen en la segunda cita del ensayo de Mátrai aporta indicios para entender las dificultades que genera arrancar el ejercicio activo de los derechos políticos del ciudadano. El término en cuestión es el de «sociedad civil». Los politólogos liberales como Tocqueville y Mill advertían de las escasas probabilidades que la ciudadanía participativa tenía de desarrollarse ple-

namente en el ámbito estatal sin una experiencia previa en actividades similares a niveles más inmediatos o cercanos, como pudieran ser un pueblo, parroquia, municipio electoral, fábrica o sindicato. La ciudadanía debe construirse comenzando por la base. También contribuye de modo notable a sentar estos cimientos la atmósfera familiar que proporciona la mitad femenina de la población, a lo que hay que sumar el espíritu de las escuelas y de sus enseñanzas.

La mujer

Siglos de represión cívica

Los orígenes de la ciudadanía se remontan a casi tres milenios atrás, pero, salvo contadísimas excepciones, las mujeres tan sólo han podido disfrutar de su parte correspondiente de derechos cívicos desde hace escasamente un siglo, y siempre en los estados más liberales. Esta contradicción yuxtapuesta se ha explicado en ocasiones alegando que la ciudadanía, particularmente en su modelo cívico republicano, es una condición inventada por hombres en su propio beneficio. La *aretē* aristotélica, la *virtus* de Cicerón o la *virtù* de Maquiavelo son todas esencialmente masculinas, a la par que cualidades de la ciudadanía. La escritora inglesa Rebecca West resumía, no sin cierta aspereza, esta supuesta polarización entre la naturaleza masculina y la femenina:

La palabra «idiota» viene de la raíz griega que significa «persona ignorante». La idiotez es defecto femenino: las mujeres, absortas en sus vidas privadas, siguen su destino a través de una

oscuridad tan negra como la que arroja en el cerebro un conjunto de células malformadas. El defecto masculino, que es la locura, no le anda a la zaga: los hombres están tan obsesionados con los asuntos públicos que ven el mundo como al claro de luna, esa luz que muestra el contorno de los objetos pero no los detalles indicativos de su naturaleza (West 2000: 17).

Esta asumida dicotomía entre mujer privada y hombre público suele venir acompañada de otra distinción. Tradicionalmente, la ciudadanía se basaba en la propiedad privada, y ésta estaba mayoritariamente en manos masculinas. Incluso en estados liberales con tradición en derecho común, hasta el siglo XIX la mujer casada era considerada cívicamente no-persona en virtud del llamado «amparo», esto es, pasaba a adoptar la identidad legal del marido, el cual «amparaba» a la *femme covert* y, de paso, se hacía con las propiedades de aquella. Un claro ejemplo al respecto puede encontrarse en Canadá, donde, en 1916, una mujer fue nombrada magistrado en la provincia de Alberta. Al presentarse en el tribunal se cuestionó su derecho a tener estatus judicial ya que, como mujer, no era una «persona» a ojos del derecho común inglés. Tendrían que pasar trece años para que el Consejo Privado del soberano (*Privy Council*) concediera a las mujeres canadienses la posibilidad de ser «personas» ante la ley.

Nuestro interés principal radica en conocer cómo las mujeres han logrado una posición cívica más igualitaria a lo largo de la pasada centuria. No obstante, para ello necesitamos remontarnos brevemente al panorama histórico anterior, contra el cual se reaccionó y fue posible el progreso.

En la época clásica las mujeres carecían de derechos. Su lugar era la casa, y su misión ocuparse de los hijos. La

participación en los debates públicos y la valoración crítica de las figuras públicas, aspectos estos esenciales tanto para la *polis* como para el estilo republicano de ciudadanía, eran considerados contrarios a la conducta ideal de la condición femenina. En la conclusión de su *Oración fúnebre*, Pericles se dirige a las mujeres presentes en el cortejo fúnebre en los siguientes términos:

Para vosotras será una gran fama [...] que entre los hombres se hable lo menos posible de vosotras, sea en tono de elogio o de crítica (Tucídides 1989: 161-162).

Sófocles dejó constancia de su opinión desde el ángulo opuesto, al afirmar que «a una mujer le sirve de joya el silencio» (en Aristóteles 2005b: 71).

Pero la negativa de los antiguos a que las mujeres adquirieran el mismo grado de ciudadanía que los hombres tenía raíces mucho más profundas. La ciudadanía no sólo estaba diseñada a imagen del hombre, sino que el ciudadano varón adulto constituía el ideal de ser humano, una interpretación que se encuentra en la definición aristotélica de ciudadanía. Estaba más que extendida la opinión de que las mujeres carecían de las cualidades físicas y mentales para desempeñar ese papel; por tanto, la imposibilidad de ser ciudadanas no se debía sólo a que su naturaleza se lo impedía, sino también, de igual modo, a que formaban parte de la otra mitad –la inferior– de la raza humana. En líneas generales las mujeres griegas no habrían tenido la fuerza muscular necesaria para servir, por ejemplo, como hoplitas, un deber que se suponía a los ciudadanos. ¿Pero acaso carecían de cualidades mentales? Aristóteles dejó clara su misógina opinión al respecto con una franqueza inequívoca: «El esclavo carece com-

pletamente de facultad deliberativa», mientras que «la mujer la tiene, pero falta de seguridad; y el niño la tiene, pero imperfecta» (Aristóteles 2005b: 70).

Por otro lado, la opinión de Platón se apartaba de lo esperable para la época. En su *República*, concretamente en sus deliberaciones sobre la clase elitista gobernante, hizo todo lo posible en pro de la participación de las mujeres incluso a ese nivel. Así se refleja en el siguiente diálogo:

–¡Qué hermosos son, oh, Sócrates –exclamó–, los gobernantes [...]

–Y las gobernantas, Glaucón –dije yo–. Pues no creas que en cuanto he dicho me refería más a los hombres que a aquellas de entre las mujeres que resulten estar suficientemente dotadas.

–Nada más justo –dijo–, si, como dejamos sentado, todo ha de ser igual y común entre ellas y los hombres (Platón 2003: 540).

Estaban de acuerdo, pues, en que, en este estado ideal, las mujeres deberían recibir la misma educación e instrucción. No debemos, por tanto, afirmar que la mujer estaba totalmente excluida de los debates sobre la actividad ciudadana.

Una imagen similar de esta discriminación generalizada –que no universal– se dio en la Europa medieval, si bien en esta etapa resulta más sencillo extraer ejemplos de la práctica que de la teoría de la ciudadanía. Las mujeres del medievo fueron víctimas del contexto cristiano que forzosamente les tocó vivir. San Pablo nos transmitió el prejuicio de los griegos con una orden de silencio: «La mujer no tiene ni voz ni voto. Debe estar callada en la iglesia...» (Heer 1963: 347). Y santo Tomás de Aquino describió a la mujer como «necesaria para la conser-

vacación de la especie, o como el alimento y la bebida» (Heer 1963: 352); y lo que es peor, la mujer era Eva, la receptora del pecado.

En términos de participación activa en la sociedad, los primeros siglos de la Edad Media vieron cómo algunas mujeres destacaban en el comercio y en la artesanía, oficios que, más adelante, pasarían a ser regulados por los gremios. Y ahí estaba la raíz del problema: como ya hemos mencionado en el capítulo segundo, la ciudadanía era municipal, y estaba íntimamente ligada a la pertenencia gremial. Por tanto, si las mujeres eran excluidas de estas fraternidades masculinas, obviamente se les negaría cualquier forma de ciudadanía. No obstante, y para ser honestos, no existen muchas pruebas que avalen el apoyo de las mujeres a los ciudadanos cuando éstos pugnaron por conseguir la libertad cívica.

La cuestión de si las mujeres podrían o no ejercer el derecho a voto en las elecciones nacionales durante el período medieval y en la Edad Moderna se debatió exclusivamente en Inglaterra, pero era un derecho que, especialmente en los municipios, se caracterizaba por ser vago y confuso. No obstante, existía una disposición clara: el derecho a votar estaba subordinado a la posesión de bienes. Las mujeres casadas carecían de propiedades, pues éstas pertenecían a su marido; pero, ¿qué sucedía en el caso de las viudas, que sí eran propietarias, o de las abadesas, dueñas de importantes bienes inmuebles en sus respectivas órdenes religiosas? De hecho, se recogen casos de mujeres, únicas titulares de plena propiedad, que designaron a miembros del Parlamento, y, en una fecha tan tardía como el reinado de Jacobo I, una mujer soltera que reuniera los requisitos de propiedad era considerada apta para ejercer el derecho a voto, si bien esta

ley fue revocada en 1644 por el distinguido jurista sir Edward Coke.

La Guerra Civil inglesa animó el debate político, por lo que habría sido chocante que las mujeres no hubieran intentado involucrarse. El incidente más famoso tuvo lugar en 1649, cuando un grupo de féminas «residentes en los municipios de The City, Westminster, Borough of Southwark, Hamblets y lugares próximos a la Cámara de los Comunes» presentaron una petición al gobierno de Cromwell con la que reclamaban la libertad del radical John Lilburne y de sus compañeros, así como la reparación de diversos agravios. En la petición se alegaba que, «dado que [las mujeres] estamos convencidas de que somos creadas a imagen de Dios, y que nuestro interés por Cristo es idéntico al mostrado por los hombres», tenían también el derecho a «recibir su parte proporcional de la libertad de esta República» (en Fraser 1984: 269).

Así y todo, estos gestos tenían un tono tan sólo tentativo si los comparamos con las patrióticas concentraciones realizadas por las mujeres estadounidenses a favor de la causa revolucionaria, o con la conciencia política que se despertó en las mentes femeninas a raíz de la Revolución francesa y de la proclamación de los derechos del hombre y del ciudadano. Las mujeres desempeñaron algunas funciones de vital importancia durante la Revolución francesa: la mal llamada Marcha de las Mujeres hacia Versalles, en octubre de 1789, para obligar a la familia real a trasladarse a París; el activismo político de la extraordinaria madame Roland, esposa de un ministro girondino; Charlotte Corday, que asesinó a Marat, y las llamadas *tricoteuses*, que se regodeaban al ver cómo la máquina del doctor Guillotin se despachaba con los contrarrevolucionarios.

Ya de forma más tranquila, las mujeres francesas comenzaron la campaña por sus derechos, propósito con el cual se creó, en 1790, el *Cercle social*. También fue esta lucha el motivo por el que la famosa –al menos a ojos de muchos hombres– Olympe de Gouge (como se denominaba a sí misma), panfletista y dramaturga, elaboró en 1791 un panfleto titulado *Declaración de los derechos de la mujer*. Todo esto pretendía que las mujeres recibieran un trato semejante al dispensado a los hombres, y para ello bastaba con interpretar literalmente el lenguaje de la Declaración de Derechos del Hombre, algunos de cuyos artículos reproducimos a continuación:

1. La mujer nace libre y tiene los mismos derechos que el hombre [...]

3. El principio de toda soberanía descansa en la nación, que no es sino la reunión del hombre con la mujer [...]

6. Todas las ciudadanas y todos los ciudadanos, al ser iguales ante los ojos de la ley, deben ser iguales para ser admitidos en todos los puestos públicos, cargos, empleos [...]

10. La mujer tiene derecho a subir al patíbulo, por lo que igualmente debería tener derecho a subir a la tribuna (Hunt 1996: 125)¹.

El artículo 10 era premonitorio: De Gouge subió al patíbulo en 1793, donde murió ejecutada bajo acusaciones de contrarrevolucionaria y antinatural.

Por esta fecha los clubes de mujeres crecían ya por toda Francia, tanto para realizar obras benéficas y apoyar a la población civil durante la guerra como para actuar como grupos de presión. A pesar de su patriotismo revolucio-

1. Traducción en http://es.wikisource.org/wiki/Declaraci%C3%B3n_de_los_Derechos_de_la_Mujer_y_la_Ciudadana [N. del T.].

nario, no contaron con el más mínimo apoyo por parte de los políticos jacobinos varones. El comentario realizado por el temible agente del terror Amar parece casi una cita aristotélica: «Por lo general, las mujeres apenas si son capaces de concepciones elevadas y de serias cavilaciones» (en Hunt 1996: 137). Esto ocurría en octubre de 1793, cuatro días antes de que De Gouge fuera ejecutada y de que se prohibieran todos los clubes de mujeres.

Pero los efectos de la Revolución francesa no se limitaron al contexto galo. Unos años después de que viera la luz el panfleto de De Gouge, una mujer perteneciente a los círculos ingleses más radicales, Mary Wollstonecraft, publicaba su *Vindicación de los derechos de la mujer*, una obra más sustanciosa que aquella y la primera publicación feminista de relevancia. En este libro la autora presentaba el sempiterno dilema de las feministas moderadas, es decir, cómo compaginar una vida cívica y pública con las obligaciones domésticas y familiares cuando el marido es el sostén de la familia y trabaja toda la jornada.

En este libro, Wollstonecraft intenta resolver esta dificultad concibiendo un papel cívico para la mujer bien definido y factible, aparentemente de menor importancia –protesta– pero idéntico al perseguido por los hombres. Así, proyecta su imaginación hacia el futuro:

Yo recreé la imaginación [...] y supuse que en un momento o en otro la sociedad estaría constituida de tal modo, que el hombre debería desempeñar plenamente sus deberes como ciudadano, o si no sería despreciado, y que mientras se ocupase de alguna de las funciones de la vida civil, su esposa, también activa ciudadana, intentaría de igual modo ocuparse de su familia, educar a sus hijos y ayudar a sus vecinos (Wollstonecraft 1977: 218).

Y, lejos de dejarlo aquí, continúa del siguiente modo:

Pero para que ella sea realmente virtuosa y útil, y si desempeña sus deberes civiles, no debe desear de una manera individual la protección de las leyes civiles; su subsistencia no debe depender de la generosidad de su marido mientras él viva, ni que ésta sea su soporte cuando muera (Wollstonecraft 1977: 218).

Pero las razonables exigencias de De Gouge y Wollstonecraft no pudieron con las convicciones –o, si se prefiere, prejuicios– masculinas del momento, que aún habían de perdurar varias décadas. De hecho, las mujeres francesas no consiguieron el derecho al voto hasta siglo y medio después de que De Gouge publicara su panfleto, y habría que esperar casi cien años tras la aparición del libro de Wollstonecraft para que las esposas inglesas pudieran conservar sus propiedades. Tras el entusiasmo de la revolucionaria década de 1790, pasaría al menos medio siglo antes de que el tema de los derechos de la mujer estuviera de nuevo candente y despuntara una nueva era en la que el derecho femenino al voto fuera una realidad.

Los primeros derechos

El derecho a voto, un sencillo pero fundamental indicador de ciudadanía, fue concedido por vez primera a las mujeres en 1893, en concreto a las neozelandesas. Todo lo contrario a lo sucedido un siglo más tarde, en 1999, en el Parlamento kuwaití, la única asamblea del Golfo elegida por el pueblo, pues ésta rechazó una propuesta destinada a otorgar a las mujeres derechos políticos plenos para el año 2003. La obtención de los derechos cívicos de la mu-

jer ha sido, claro está, un proceso arduo que aún hoy sigue sin concluir.

Aparte de Nueva Zelanda, otro pequeño número de países poco poblados concedieron el voto a las mujeres antes de la Primera Guerra Mundial: Australia, Finlandia, Noruega y algunos de los estados que constituyen los Estados Unidos de América. Por lo que respecta a los países más poderosos, fue en los Estados Unidos y en Gran Bretaña donde los movimientos vanguardistas que perseguían los derechos femeninos de ciudadanía iniciaron su actividad particularmente eficaz y temprana, allá por el siglo XIX.

El activismo público de las estadounidenses, principalmente las mujeres de clase media, se desarrolló en diversas etapas. La Revolución supuso un estímulo poderoso y, más adelante, entre 1800 y 1830, colaboraron con el Segundo Gran Despertar, movimiento de corte religioso contrario al proceso de industrialización. A esto siguió, a partir de la década de 1840, la campaña por la abolición de la esclavitud (concretamente en 1848 un grupo redactó una Declaración de Sentimientos, de la que hablaremos más adelante). Tras la Guerra Civil, muchas mujeres se organizaron para llevar a cabo actividades de corte social, trabajando de «auxiliares sociales» o impulsando campañas contra el consumo de alcohol. Es más, la experiencia adquirida en el movimiento a favor de la abstinencia dio pie a movilizaciones a nivel nacional con las que se exigía el sufragio femenino, y que se hicieron especialmente fuertes sobre todo a partir de 1890, aproximadamente.

Pero volvamos a la Declaración de Sentimientos anteriormente mencionada. Las dos activistas principales dentro del movimiento para la abolición de la esclavitud

eran Lucrecia Mott y Elizabeth Cady Stanton. Frustradas ante la imposibilidad, como mujeres, de hacerse oír políticamente, decidieron reivindicar su derecho al voto. Stanton vivía en Seneca Falls, en el norte del estado de Nueva York, donde logró reunir, concretamente en Wesleyan Chapel, a alrededor de doscientas mujeres con el fin de redactar un documento para esta campaña. Del mismo modo que Olympe de Gouge se había hecho eco de la Declaración Francesa de Derechos, la Declaración de Sentimientos de Seneca Falls difundía la Declaración Americana de Independencia, eso sí, con tono un tanto agrio, como prueban los siguientes extractos:

Mantenemos que las siguientes verdades son obvias: que todos los hombres y mujeres son creados iguales [...] La historia de la humanidad es la historia de repetidas vejaciones y usurpaciones por parte del hombre con respecto a la mujer [...] Nunca le ha permitido ejercer su derecho inalienable al voto [...] La ha obligado a someterse a unas leyes en cuya elaboración no tiene voz [...] La ha privado de unos derechos de los que disfrutaban hasta los más ignorantes y degradados, independientemente de que sean del país o no [...] Ahora que las mujeres nos sentimos agraviadas, oprimidas y privadas ilegalmente de nuestros derechos más sagrados, reclamamos que se nos concedan todos los derechos y privilegios que nos pertenecen como ciudadanas de los Estados Unidos de América (Beard & Beard 1944: 517).

Elizabeth Cady Stanton y sus compañeras consiguieron un éxito inmediato, pues ese mismo año el estado de Nueva York aprobó la Ley Patrimonial de Mujeres Casadas, un ejemplo que seguirían otros estados. No era extraño que las reformas a la Constitución federal estadounidense se produjeran de forma tan poco sistemáti-

ca, y la concesión del derecho al voto femenino no habría de ser una excepción. Wyoming abrió el camino en la temprana fecha de 1869, y otros diez estados le siguieron entre 1893 y 1914.

Estas reformas se consiguieron en buena medida gracias a los movimientos sufragistas, que fueron inicialmente dos, hasta su fusión en el año 1890. El más combativo de estos grupos era el dirigido por Susan B. Anthony, decana de las actividades públicas de las mujeres, que colaboró tanto en campañas abolicionistas y proabstinencia como en otras iniciativas destinadas a luchar por los derechos de la mujer. Su contribución a la causa femenina fue tan importante que cuando el sufragio femenino se incorporó, por medio de la Decimonovena Enmienda, a la Constitución en 1920, recibió el sobrenombre de «Enmienda de Susan B. Anthony».

Al igual que sucedía en los Estados Unidos, también en Inglaterra las mujeres activas en la vida pública lucharon desde diversos frentes, que a veces se solapaban entre sí, para mejorar las condiciones sociales, acceder a la educación superior, abrirse a la vida profesional y conseguir derechos civiles y políticos. No obstante, en comparación con sus hermanas del otro lado del Atlántico, y a pesar del camino abierto con la publicación del libro de Mary Wollstonecraft, los esfuerzos de las inglesas no tuvieron la eficacia deseada hasta, por lo menos, mediados del siglo XIX. Durante más de un cuarto de siglo Barbara Leigh Smith (madame Bodichon) trabajó incansablemente para conseguir reformas legales, esfuerzos que se vieron recompensados con la aprobación de la Ley Patrimonial de Mujeres Casadas en 1882.

El sufragio femenino se convirtió en un tema de máxima actualidad en la década de 1860. Cuando, en 1866,

los liberales redactaron una solicitud de reforma para la ampliación del derecho al voto, un comité presentó también una petición ante la Cámara de los Comunes solicitando la inclusión de las mujeres, iniciativa que recibió un apoyo masivo. John Stuart Mill, por entonces parlamentario (cargo que ocuparía durante un corto tiempo, entre 1865 y 1868), apoyó la enmienda en el debate del siguiente año. Como era de esperar, la propuesta no sólo no prosperó, sino que suscitó algunos comentarios poco agradables. Pero Mill ya estaba muy comprometido con la causa: en 1861 había escrito un ensayo titulado *El sometimiento de las mujeres*, un texto contundente y de lógica meridiana que no publicó hasta 1869 y que, junto con *Vindicación...*, de Wollstonecraft, constituye uno de los primeros alegatos de poderoso compromiso por la defensa de los derechos de la mujer de, quizás, todos los tiempos. Así, afirma de modo categórico que

la subordinación legal de un sexo al otro [...] es errónea en sí misma, y en la actualidad constituye uno de los mayores obstáculos para la evolución humana (Mill 1911: 29).

Las mujeres inglesas lograron participar de forma activa en los asuntos locales antes de conseguir el derecho al voto a escala nacional. En las décadas de 1870 y 1880 comenzaron a participar en los consejos escolares y en la Junta de Guardianes de la Ley de Pobres, mientras que algunas se convertían en concejales de sus respectivas parroquias. No obstante, un buen número de mujeres no iban a quedarse satisfechas hasta lograr el derecho a voto nacional. Así, comenzaron a surgir las sociedades sufragistas, que se amalgamaron como la

Unión Nacional de Sociedades de Sufragio Femenino (siglas inglesas NUWSS), a la cabeza de la cual se encontraba Millicent Fawcett. Pero la actitud, demasiado sumisa, mostrada por ésta no pudo con la consolidada oposición masculina. De ahí que, en 1903, se fundara una organización más militante, esta vez de la mano de Emmeline Pankhurst y de su hija Christabel, ambas influidas por un discurso pronunciado por Susan B. Anthony en Manchester. Esta nueva organización recibió el nombre de Unión Política y Social de las Mujeres (siglas inglesas WSPU), cuyas integrantes eran conocidas como las «sufragistas».

Especialmente en los años comprendidos entre 1906 y 1914, el ingenio y las valerosas acciones de las sufragistas para conseguir publicidad para su causa despertaron el interés de todo el país. Más adelante, durante la Gran Guerra, las mujeres demostraron su capacidad para desempeñar trabajos «de hombres» (con el fin de que la población masculina más joven pudiera unirse al frente), por lo que carecía ya de sentido seguir negando el sufragio femenino. Así, en 1918 consiguieron este derecho las mujeres mayores de 30 años, edad que descendió hasta los 21 en 1928.

Por otro lado, las mujeres británicas continuaban sometidas a un estado de incapacidad jurídica y discriminación flagrante. De ahí que, bajo el liderazgo de Eleanor Rathbone, la NUWSS se transformara en la Asociación por una Ciudadanía Igualitaria. Sin embargo, la discriminación no afectaba exclusivamente a las ciudadanas británicas; desde una perspectiva mundial, apenas si había comenzado la labor de exigir justicia para la mujer.

Siguen las dificultades

También en Europa algunos estados se mostraron excesivamente rezagados a la hora de aprobar el derecho al voto para las mujeres, tal y como revelan la fecha francesa (1946) o la suiza (1971). El derecho al sufragio es, qué duda cabe, un paso importante, pero el viaje hacia la ciudadanía plena no ha finalizado; aún hace falta lograr una adecuada representación en asambleas legislativas y gobiernos con el fin de garantizar la igualdad de oportunidades en el terreno laboral y, cómo no, para protegerse de las múltiples formas de opresión y primacía masculinas. Véanse, si no, las grandes diferencias que existen en materia de ciudadanía entre las mujeres de distintas latitudes: por ejemplo, en 1999 el cuarenta por ciento del Parlamento sueco estaba compuesto por mujeres, mientras que en Grecia la proporción era del seis por ciento.

Cuando, en la década de 1990, el control comunista en la Unión Soviética y en Europa del Este y las dictaduras de ciertos estados latinoamericanos y africanos dieron paso a regímenes democráticos, surgió la cuestión de cuál era el lugar que debían ocupar las mujeres. El movimiento femenino ruso acuñó el siguiente lema: «Una democracia sin mujeres no es democracia» (en Ichilov 1998: 174), una máxima que sería adoptada más allá de la frontera rusa. El pensamiento y movimiento feministas ya florecía por entonces en el mundo occidental (desde la década de 1960) en forma de una «segunda oleada» de peticiones que exigían cambios en la situación de la mujer en cuanto a su identidad y papel dentro de la ciudadanía. Estas exigencias no constituían, ni mucho menos, un programa unificado; de hecho, a lo largo de la historia podemos distinguir tres posturas básicas.

Una de ellas es la actitud que Aristóteles adoptó al respecto, es decir, las mujeres debían ser apartadas completamente de la ciudadanía, pues su naturaleza les impide desempeñar esta función. La postura opuesta es la representada por Mill, esto es, no debería haber distinción alguna entre hombres y mujeres. A la tercera posición, la más interesante de todas, se alude en ocasiones con el nombre de «maternidad republicana», un ideal que recibió muchos apoyos a partir del siglo XVIII, sobre todo en los Estados Unidos. Mientras que la teoría republicana cívica más básica ofrece un modelo de varón que se mueve en el ámbito público mientras la mujer se ubica en el entorno privado, la maternidad republicana retrataba a la mujer como la figura sobre la que recae el papel vital de tender un puente entre estos dos ámbitos totalmente separados. Este proceso podría realizarse mediante actividades que las mujeres pudieran llevar a cabo gracias a sus aptitudes personales.

Rousseau apuntó precisamente a este principio, a pesar de todos sus prejuicios contra las mujeres. En su opinión, los hombres sólo pueden ser buenos ciudadanos si viven en un ambiente doméstico que sea propicio para el desarrollo y mantenimiento de la virtud cívica. De ahí que se preguntara:

Como si el amor que uno tiene a sus allegados no fuera el principio del que se debe al Estado; como si no fuera por la pequeña patria, que es la familia, por donde el corazón se une a la grande (Rousseau 2005: 542).

Wollstonecraft también comenzaba a pensar en esta línea.

En el siglo XIX, este ideal había ya alcanzado los Estados Unidos en forma de panoplia de actividades femeni-

nas cívicamente virtuosas: cultivar la mentalidad moral y patriótica de las generaciones más jóvenes; realizar buenas obras en el vecindario por medio de iniciativas individuales o a través de clubes, o de la iglesia; participar en grupos de presión de ámbito local para exigir reformas morales y sociales. Si las mujeres, de modo consciente, se involucraban en estas actividades, ¿acaso no consistía en esto la ciudadanía? Y si desempeñaban dichas tareas, ¿tendrían el tiempo suficiente para llevar a cabo las formas de ciudadanía diseñadas, en principio, para el hombre? Precisamente esta última pregunta estaba detrás de una famosa sentencia del Tribunal Supremo de los Estados Unidos en 1961, a raíz de la distinción que el estado de Florida hacía entre sus ciudadanos para ser parte del jurado: obligatorio para los varones y como servicio voluntario para las mujeres. Así dictaba la sentencia:

Aún se considera a la mujer el centro del hogar y de la vida familiar. Podemos decir que el Estado, en su búsqueda del bienestar general, puede decidir que la mujer sea liberada de la obligación ciudadana de servir como jurado, a no ser que ella misma decida que puede compaginar la prestación de ese servicio con sus obligaciones personales (Ichilov 1998: 179).

Desde los años sesenta, los argumentos feministas han seguido tres vías principales. La primera de ellas es la liberal, una búsqueda constante por conseguir la igualdad civil y política. La segunda es la vía socialista, reafirmada por la interpretación de Marx y Engels de que tanto la economía como la familia han estado siempre dominadas por el hombre, lo que provocó manifestaciones que exigían igualdad de oportunidades en el trabajo y más

ayudas estatales a la familia. El tercer argumento responde a la idea de que la ciudadanía debería sufrir una transformación drástica para que las aportaciones intrínsecamente femeninas de cuidado a la familia, al vecindario o al medio ambiente se constituyan en rasgos integrales de identidad y estatus.

No debemos olvidar, sin embargo, que estos programas han sido principalmente diseñados por mujeres de clase media, residentes en un mundo relativamente rico como es el occidental. El gran número de mujeres que viven aún en sociedades fuertemente patriarcales no pueden, ni tan siquiera, concebir la autonomía ciudadana. Además, para los cientos de millones de féminas que sufren el azote de la pobreza en los países subdesarrollados, cualquier forma de ciudadanía supone todavía un lujo, que bien desconocen, bien ni tan siquiera se pueden permitir considerar, dada la dura batalla que han de librar por la supervivencia.

Socialización cívica y educación

El marco de desarrollo

Muchos teóricos políticos y gobiernos están de acuerdo en la necesidad de reforzar –forjar, incluso– los lazos que unen y comprometen al ciudadano tanto con el estado como con otros ciudadanos. Los griegos y los romanos tenían sus propias religiones cívicas; Maquiavelo y Rousseau estaban convencidos de la eficacia de estas medidas; Rousseau también abogaba por la utilización de reuniones y espectáculos públicos para fomentar la concordia y fraternidad cívicas, y sugería este sencillo ejemplo:

Plantad en medio de una plaza una estaca coronada de flores, reunid al pueblo en torno a ella y tendréis una fiesta [...] Haced que cada uno se vea y se ame en los demás, a fin de que todos estén más unidos (Oldfield 1990: 72).

Los revolucionarios franceses se aprendieron la lección de memoria. Así, plantaron los llamados árboles de libertad y organizaron memorables espectáculos entre los que destacan la Fiesta de la Federación (1790), destinada a festejar el aniversario de la caída de La Bastilla, y la Fiesta del Ser Supremo de Robespierre (1794), orquestada por el pintor David.

Los gobiernos totalitarios del siglo XX hicieron del espectáculo cívico un arte, sobre todo el régimen alemán nazi. El programa diseñado por el Ministerio de Propaganda y de Ilustración Popular explotó, muy hábilmente, un nuevo medio: el cine. Naturalmente, el uso de estas tácticas plantea dos cuestiones. La primera duda que nos asalta es si, ante este tipo de manipulación, que consigue despertar de modo entusiasta la lealtad cívica del pueblo, éste se comporta como se espera de auténticos ciudadanos, pues indudablemente la ciudadanía requiere la capacidad de emitir juicios autónomos. Y, en segundo lugar, dado que en las escuelas se han aplicado políticas similares, como sucedió en la Alemania nazi, la Rusia estalinista o la China maoísta, ¿acaso no es esto adoctrinamiento, más que educación para una ciudadanía libre? Este aspecto nos lleva al tema central de esta sección, que es el papel desempeñado por las escuelas en la formación de ciudadanos.

Algunos de los más grandes pensadores políticos fueron conscientes de la importancia política de la educación. Ya se han comentado las ideas en este sentido de

Platón, Aristóteles y Rousseau en los capítulos primero y cuarto. Las revoluciones inglesa y americana también despertaron las conciencias en cuanto a la necesidad de recibir una formación cívica, y así lo expresaron, por ejemplo, autores como Winstanley, Hobbes y Jefferson.

No obstante, las primeras reflexiones realmente serias al respecto en la era moderna no se producirían hasta después de 1762, y sería en Francia. En ese año las doctrinas de los jesuitas fueron declaradas «perniciosas para la sociedad civil, sediciosas, un desafío a los derechos de la nación y a la autoridad real» (Cobban 1957: 86). Se vetó, pues, a la Compañía de Jesús, a la que se confiscaron sus propiedades, y la actividad de sus miembros cesó completamente, incluida la enseñanza. Ante la necesidad de encontrar nuevos profesores, se planteó la posibilidad de que los escolares franceses recibieran una educación laica. Ya que la autoridad emanaba del estado, y no de la Iglesia, era lógico que los objetivos religiosos fueran reemplazados por los políticos. Las condiciones no podían ser más propicias, dada la repentina pérdida del poder de los jesuitas, y los filósofos, especialmente el francés Helvetius, ya hablaban largo y tendido de las ventajas que suponía un sistema educativo con un propósito cívico.

A la cabeza de la campaña contra la Compañía de Jesús estaban los *parlements*, o altos tribunales con ambiciones políticas. El *procureur-général* del *parlement* de Rennes era La Chalotais, un hombre poco comedido en su actividad política que mostró una manifiesta hostilidad hacia los jesuitas. Así, en 1762 escribió su *Ensayo de educación nacional*, donde abogaba por el control estatal de la educación (lo que provocó que su obra fuera muy leída) y por la educación cívica para las clases privilegiadas, aspecto este que se antoja pertinente para nues-

tros propósitos. De personalidad más atractiva que la de su compatriota era Turgot, administrador provincial y economista, quien propuso un Comité de Instrucción Pública cuyas responsabilidades habrían de incluir la recopilación de libros de texto que versaran sobre las obligaciones de la ciudadanía. Otras figuras menos conocidas apoyaron esta idea básica de una educación controlada por el estado acompañada de instrucción cívica. Una de ellas, Navarre, se lamentaba de la ausencia de un propósito cívico en los planes de estudios tradicionales, y se hacía la siguiente pregunta: «¿Acaso la educación literaria no puede servir para que el milagro de la virtud política se multiplique entre nuestros jóvenes?» (Palmer 1940: 101).

Todos estos propósitos acabaron siendo absorbidos por la conciencia pública para convertirse, como hemos visto en el capítulo cuarto, en una de las exigencias más habituales de los *cahiers* de 1789. En 1792, el filósofo y político Condorcet elaboró un informe detallado y sistemático con el que proponía un sistema nacional de educación adaptado a la nueva era, y que tituló *Educación para la democracia*. Condorcet mantenía categóricamente que «las ciencias moral y política debían desempeñar un papel fundamental en la educación política», pues

un pueblo nunca tendrá asegurada la libertad permanente si no se generaliza la enseñanza de ciencias políticas, y si ésta no es independiente del resto de las instituciones sociales, y si el entusiasmo que uno despierta en los corazones de los ciudadanos no está dirigido por la razón (Condorcet 1982: 184-185).

Pero a pesar de esta opinión generalizada, en los más de treinta años durante los cuales la reforma de la educa-

ción francesa fue objeto de debate nada se hizo en la práctica, y serían los Estados Unidos quienes tomaran las riendas de la formación de un estado moderno y de una educación cívica.

Durante la segunda mitad del siglo XIX y a lo largo de todo el siglo XX, los programas de educación para la ciudadanía eran fundamentalmente de dos tipos: los pensados para modelar las mentes de los estudiantes con una intención política y social, y los diseñados para que los estudiantes pensarán por sí mismos acerca de cuestiones sociales y políticas.

Con el primero de ellos se perseguían tres objetivos diversos: uno es el modelo de conformidad política, que comprende la enseñanza de la constitución del estado y sus características positivas, así como de la historia del país, haciendo hincapié en aquellos acontecimientos que puedan generar un sentimiento de orgullo patriótico; el segundo de ellos es el que utilizan las escuelas para sentar las bases de un sentimiento de unidad e identidad nacionales, y el tercero es el que persigue servir de apoyo al statu quo social, si bien, dado que los estados no son ni política ni socialmente estáticos, la educación de la historia de la ciudadanía ha tenido que adaptarse constantemente para acomodar estos cambios. Citemos un ejemplo de cada uno de estos objetivos, respectivamente: los cursos en Estados Unidos y Francia que enseñan sus tradiciones republicanas y constitucionales; los empeños de los Estados Unidos por convertir, además, sus escuelas en instrumentos de cohesión nacional; el efecto que causó en Inglaterra la división entre los sectores privado y público de la educación, acentuando las divisiones sociales, así como el constante esfuerzo de los profesores alemanes por adaptarse a las cambiantes situaciones políticas y modas pedagógicas.

El segundo programa educativo aglutina los diferentes modos con los que la profesión docente ha intentado liberar la educación para la ciudadanía de todas estas políticas restrictivas, incluso adoctrinadoras. Durante el siglo XX, y con especial ímpetu desde la década de 1960, los contenidos para la enseñanza de la ciudadanía se extendieron geográficamente más allá del lugar de residencia del alumno y del sistema político de su estado. Las enseñanzas sobre la Liga de Naciones, las Naciones Unidas y la necesidad de que hubiera paz, sin olvidar las relativas a los derechos humanos o a los problemas medioambientales en el globo, hicieron que muchos programas de estudios incluyesen una educación para una ciudadanía mundial. Otro de los cambios tiene que ver con los objetivos educativos, esto es, otorgar menos peso a los hechos y más a la facultad de desarrollar juicios; no prestar tanta atención al orgullo nacional y sí a desarrollar nuestras facultades críticas.

Este alejamiento de los estilos tradicionales de educación para la ciudadanía –o de los complementos a éstos– no se redujo a planes de estudios para su desarrollo en las aulas. Una faceta fundamental de la ciudadanía es el sentido de responsabilidad hacia nuestros conciudadanos, así que prepararse para ese estatus adulto acarrea la inclusión de trabajo comunitario práctico y provechoso. Este enfoque reconoce que la ciudadanía comprende tanto actitudes como conocimientos y destrezas. Aquéllas se captan si se enseñan; por tanto, si existe una ciudadanía moderna, y ésta se ejerce en un contexto esencialmente democrático, entonces los alumnos crecerán –o al menos así lo creen algunos– en un ambiente educativo democrático. El más destacado defensor de esta postura fue un filósofo de la educación estadounidense llamado John De-

wey, quien abogaba por el respeto de los profesores hacia las opiniones de sus alumnos, así como por los consejos escolares y los debates en clase siempre que fueran pertinentes, frente a la didáctica incontrolada (o *full-frontal*, en términos del profesor Ian Lister), para garantizar un espíritu –o «plan de estudios oculto»– que no sea ajeno a la ciudadanía, entendida ésta como responsabilidad y participación.

Ejemplos de políticas y de prácticas

Con el propósito de ilustrar las diferentes maneras con las que, hoy día, los diversos países han puesto en práctica la educación para la ciudadanía, resumiremos en esta sección los casos de Estados Unidos, Francia e Inglaterra.

Estados Unidos constituye un claro ejemplo tanto de modelo de conformidad política como de cohesión nacional, tal y como se aprecia en su respuesta al ideal democrático republicano y, más adelante, al proceso de formación de un crisol de inmigrantes, respectivamente. En la década de 1840 los cursos de educación cívica estaban ya más que asentados en las escuelas estadounidenses de enseñanza primaria y secundaria. En el año 1916 la frase «estudios sociales» fue adoptada formalmente para referirse a la educación cívica, la geografía y la historia, materias estas que formaban parte del plan de estudios. La intención cívica detrás de los estudios sociales siempre ha sido una parte fundamental de la base de esta asignatura.

Debido a las transferencias de la política educativa a los distintos estados e, incluso en algunos casos, a los dis-

tritos escolares (alrededor de quince mil a finales del siglo xx), resulta a veces complicado hacer una descripción detallada de la educación para la ciudadanía en este país. A pesar de ello, se ha mantenido un diseño general bastante uniforme. Así lo explicaba en 1932 una autoridad en la materia:

Los Estados Unidos de América han otorgado mucho valor a la escuela [...] como instrumento democrático [...] Han concedido una carga importante a la educación formal, y no sólo a la que se centra en la historia de la república, sino también al civismo y gobierno civil. En muchos estados esto ha sido así por ley, y en los casos en los que esta ley no existía se ha prestado mucha atención igualmente a esta forma de educación [...] Ningún otro país ha desarrollado de forma tan elaborada este particular modelo de instrucción cívica en su estructura formal (Merriam 1966: 252).

La clave se encuentra en esta última palabra, «formal», pues el autor no estaba demasiado impresionado con la calidad de este tipo de enseñanza, y calificaba a muchos cursos de «superficiales y formales».

Mientras tanto, el creciente movimiento por la educación continuaba modernizando los estudios sociales de algunas escuelas, promoviendo el análisis, el razonamiento y la actividad en detrimento del aprendizaje memorístico. La obra de Dewey, en particular su libro *Democracia y educación* (1916), ejerció una gran influencia. Sin embargo, en líneas generales pocas cosas cambiaron: la ineficacia de la enseñanza de los estudios sociales generó críticas mordaces y provocó una rápida reforma curricular en los años sesenta. Los resultados se resumen con las siguientes palabras:

Afirmar que, a principios de los años setenta, los Estudios Sociales estaban poco organizados sería hacer una descripción muy generosa de la situación (Jarolimek 1981: 9).

Veinte años más tarde no había variado demasiado, tal y como apuntan otras dos autoridades experimentadas, que llegaron a constatar la existencia de «un profundo malestar dentro de la educación para la ciudadanía» (Ichilov 1998: 99). *Plus ça change...*!

No sorprende, pues, que cada vez ganara más adeptos otro estilo de actividades escolares, como el ritual de saludar a diario la bandera, la participación del alumnado en los consejos escolares y la organización de clubes, algo que ya era manifiesto en los primeros años del siglo xx.

Las historias de la educación para la ciudadanía en Estados Unidos y Francia comparten características muy significativas. Ambos países han prestado mucha atención a inculcar entre sus jóvenes el orgullo por las tradiciones democráticas de la república, en Estados Unidos desde aproximadamente 1800; en Francia, desde alrededor de 1880. Ambos países también han tenido que hacer frente al modo en que las escuelas debían integrar a la población inmigrante, en el caso estadounidense desde finales del siglo xix, y en el francés, desde finales del siglo xx.

Aunque la historia nunca se repita, excúsenme un cierto *déjà vu* al comparar el interés que Francia mostró por la educación cívica en dos décadas diversas, la de 1760 y la de 1880, pues, del mismo modo que se sucedieron los planes educativos tras la dispersión de los miembros de la Compañía de Jesús en el primero de los períodos, también se exigió la inclusión de este tipo de enseñanza tras

la segunda disolución de los jesuitas en 1880 (habían sido readmitidos en 1814).

En el segundo caso, el ataque al papel pedagógico de los jesuitas fue instigado por Jules Ferry, quien se mostró decidido a secularizar la educación francesa, así como hacer obligatoria la enseñanza elemental e incorporar abiertamente en el plan de estudios la llamada *instruction civique*, objetivos todos ellos que logró en 1882. Además, y en claro contraste con lo que sucedía en los Estados Unidos, el hecho de que el sistema educativo francés estuviera muy centralizado permitía al ministro ordenar los contenidos que se enseñaban en los colegios públicos de toda Francia. Ferry concluyó en su momento un proyecto de plan de estudios que asignaba a los profesores la misión de «contribuir de forma natural al progreso social y moral», así como «preparar a una generación de buenos ciudadanos para nuestro país» (Thomson 1958: 145).

El tono de lo que se requería aparece brillantemente explicado en la edición de 1911 del *Dictionnaire Pédagogie*, que definía los principios de la política nacional con las siguientes palabras:

Inculcar [en los niños] el respeto por las tradiciones que lo merezcan, pero al mismo tiempo dejando en sus mentes la impronta del significado del progreso [...] para conseguir que reconozcan [...] lo que el nuevo [esto es, posterior a 1789] sistema ha hecho por la felicidad y honor de la Nación; familiarizarlos con las reglas fundamentales de la división de poder [...] Enseñar esto [...] significa preparar a los niños para que amen a su país, respeten las leyes y al gobierno, hagan ejercicio de todos sus derechos y cumplan con todas sus obligaciones como ciudadanos, sobre todo en lo que atañe a sus derechos y deberes cívicos (Carduner 1987: 91-92).

Todos estos objetivos acabarían consiguiéndose, en líneas generales, mediante una acertada selección de material escolar de la historia de la nación. Dos décadas más tarde, un experto estadounidense reflexionaba sobre este período y aseguraba que el sistema francés de educación cívica contenía una «uniformidad y rigurosidad» sin parangón, quizás, en el mundo, para afirmar, además, que «La France emerge de estos estudios, reinante y serena» (Merriam 1966: 127).

No obstante, a partir de 1945 comenzaron las complicaciones. Los cambios en el currículo académico trajeron como consecuencia desavenencias en cuanto a la selección y actualización de los contenidos, así como en las metodologías de enseñanza, sin olvidar el debilitamiento que sufrió la relativa homogeneidad cultural de la población estudiantil con la llegada de la inmigración, sobre todo musulmana. Además, la educación cívica se había estancado en un proceso un tanto aburrido y muy vinculado al aula, nada que ver con el palpito moderno de las escuelas estadounidenses, o microcomunidades que preparaban a sus ciudadanos-embriones para la participación cívica en la vida adulta.

El profundo compromiso y férreo control del gobierno central durante la tercera República en Francia contrasta con el mostrado por el gobierno inglés, tanto en esa época como en períodos posteriores; de ahí que recibiera críticas por esta falta de control. En una fecha tan tardía como 1999, un ministro de Educación declaraba:

Somos los únicos de nuestros colegas europeos y de otros muchos países desarrollados cuyo plan de estudios no contempla formalmente una educación para la ciudadanía (Hansard 1999: col. 460).

Esta es una de las varias características de la historia inglesa que han ayudado a modelar la educación cívica en ese país; las otras son las distinciones de clase social, la ampliación del derecho a voto, la guerra y la conciencia de Imperio.

Durante el reinado de Isabel I, el *Privy Council* ordenó a los obispos que impusieran en las escuelas la lectura obligatoria del libro *De proeliis anglorum*, pues se pensaba que las historias sobre las proezas bélicas de Inglaterra ayudarían a desarrollar un sentimiento patriótico en el alumnado. Pero habría que esperar al año 2000 para que el gobierno anunciara que la educación para la ciudadanía iba a formar parte del plan de estudios. En la medida en que este tipo de enseñanza ya se aplicaba en los siglos XIX y XX, su introducción se produjo a partir de unas breves directrices por parte del gobierno central; contó además con el entusiasmo de los docentes y la ayuda de organizaciones profesionales tales como la Asociación para la Educación en la Ciudadanía (1935-1957), denominada Fundación para la Ciudadanía desde 1989.

La coexistencia entre los colegios públicos y privados (las llamadas *public schools*), que tanto ha contribuido a distanciar los estamentos más elevados de la clase trabajadora, hizo que en el siglo XIX se desarrollaran en Inglaterra dos ramas diferenciadas de educación cívica. Una de ellas estaba destinada a producir un proletariado dócil mediante mandamientos moralizantes sobre el trabajo, la lealtad y la sobriedad, que los profesores se encargaban de inculcar; la otra era la de la elite gobernante, educada en los clásicos. La atmósfera en los internados públicos era tan opresiva que un comentarista de la época dejó constancia de su asombro al declarar en 1894:

Nada me sorprendería menos que alguno de estos alumnos, al alcanzar la edad madura, rompiera con toda su vieja rutina de obediencia sumisa (Hobart 1984: s.p.).

Una vez que la clase artesana consiguió el derecho a voto (1867) y se crearon los internados (1870), se reconoció la importancia de una formación para estos nuevos posibles votantes, si bien era un tipo de educación básica lo que los partidarios de esta medida tenían en mente. Por lo general, se creía que la educación política se escapaba a la comprensión de los adolescentes y, probablemente, también era poco aconsejable. No obstante, a partir de 1969 todos los mayores de dieciocho años tuvieron derecho a voto, y en 1972 se elevó a dieciséis la edad mínima para abandonar los estudios. Por tanto, tan sólo dos años separaban al colegial del ciudadano con pleno derecho. Los profesores, e incluso un reducido número de políticos, lucharon para que se impartiera educación cívica, aunque su implementación resultó, claro está, lenta.

Hasta este momento, nuestro estudio se ha centrado en la iniciación de los jóvenes dentro de sus correspondientes sociedades. No obstante, y como ya vimos en el capítulo quinto, la ciudadanía puede concebirse también desde un punto de vista internacional o mundial. De hecho, los profesores ingleses y estadounidenses, durante los años de entreguerras, y los franceses, tras la Segunda Guerra Mundial, introdujeron en sus planes de estudio esta nueva dimensión. Problemas tan graves como la Guerra Fría o el medio ambiente en el globo incidieron aún más en la importancia (y la conciencia) de adoptar una perspectiva mundial. Las dos guerras mundiales y la existencia de armas nucleares impulsaron la enseñanza

de lo que acabó por denominarse «estudios para la paz» (*Peace Studies*).

En el caso de Inglaterra, los profesores debían considerar, además, un aspecto extracurricular: la existencia –más tarde legado– del Imperio británico y de la Commonwealth. Así, comenzaron a hacerse hueco en las escuelas las enseñanzas que alentaban tanto el orgullo patriótico como, posteriormente, una concepción de Gran Bretaña como nación multicultural.

Resultados del cambio político

Pocos estados han visto tantos regímenes diversos, ni experimentado, en el proceso, tantos cambios y que hayan tenido tanta repercusión en el estilo de gobierno (y, en consecuencia, en la educación para la ciudadanía) como Alemania en los últimos dos siglos. Desde la época de la Revolución francesa hasta la Guerra Franco-prusiana se frustró todo deseo de lograr una unidad nacional. Más adelante, Alemania fue un imperio Hohenzollern (entre 1871 y 1918), una república federal democrática (1918-1933), un régimen totalitario nazi (1933-1945) y, entre 1940 y 1990, una nación dividida entre la República Federal de Alemania, occidental y democrática, y la República Democrática Alemana, comunista. Finalmente, desde 1990 la RFA ha luchado por incorporar los antiguos estados (*Länder*) comunistas.

En el invierno de 1807-1808 Fichte pronunció sus *Discursos a la nación alemana* en Berlín, por aquel entonces ocupada por el ejército napoleónico tras la derrota militar de Prusia. Su mensaje nacionalista aludía en buena medida a la educación, y declaraba:

Hay que educar a la mayoría de los ciudadanos en esta mentalidad patriótica [...] Ningún otro medio salvo la educación puede salvar la independencia alemana (Fichte 1977: 227).

En otro texto aseguraba que la «sagrada obligación de los maestros y las maestras en las escuelas» era la de convertir a todas las escuelas prusianas en «viveros de inocente patriotismo» (en Wilds y Lottich 1970: 326). Este propósito nacionalista continuó a lo largo del siglo XIX, tal y como deja entrever la política de Bismarck de arrebatar a la Iglesia católica el control de las escuelas, que pasarían a depender del estado.

Tras la Primera Guerra Mundial, la República de Weimar, aun rechazando el autoritarismo de la Alemania del siglo XIX, aceptó tanto su estructura federal como su convicción en el fin político de la educación. El artículo 148 de su Constitución hace referencia, precisamente, a la educación cívica:

En todas las escuelas se procurará la educación moral, la educación cívica y el perfeccionamiento personal y profesional; todo ello conforme al espíritu nacional y de reconciliación entre los pueblos (Merriam 1966: 127, n 7)¹.

Todos los estados de la federación, pero de modo especial Prusia, hicieron particular hincapié en la veneración patriótica a la República alemana.

La llegada al poder del gobierno nacionalsocialista trajo consigo cambios radicales. Así, en 1933 se elaboraron las Reglas para la Organización de las Escuelas, cuya aplicación puso en marcha toda una serie de medidas que

1. Traducción de este extracto en http://www.der.uva.es/constitucional/verdugo/Constitucion_Weimar.pdf [N. del T.].

revolucionaron los planes de estudios, los libros de texto y el espíritu de las escuelas, todo ello con el objetivo político de inculcar las creencias y conductas nazis. Los estudios académicos se subordinaron a la «educación de la personalidad», y el hecho de que los escolares aprendieran a pensar de forma autónoma sobre asuntos políticos dejó de ser una realidad.

Ya por convicción, ya por salvaguardar su carrera docente, un buen porcentaje de profesores pasó a engrosar las listas del Partido Nazi. Una presión social similar hizo que muchos jóvenes se unieran a los movimientos juveniles, cuyos programas de adoctrinamiento reforzaban los mensajes transmitidos en las escuelas. Por tanto, a los niños se les adiestraba para que fueran buenos ciudadanos del Tercer Reich, pero únicamente en el sentido aristotélico de ajustarse al sistema de gobierno del estado, lejos de la concepción liberal de desarrollar la facultad de raciocinio.

Inmediatamente después de la derrota de Alemania en 1945, las fuerzas de ocupación aliadas se enfrentaron a la tarea de «desnazificación»: a las escuelas había que facilitarles nuevos libros de texto, y los profesores con un pasado nazi virulento debían ser despedidos, aun cuando no resultara fácil buscar sustitutos. Cuando tanto la RFA como la RDA resurgieron de las zonas ocupadas como estados consolidados, se dejaron claras las nuevas políticas de educación cívica en el sentido negativo de borrar el paréntesis nazi. No obstante, y mientras que en la RDA se diseñó, rápidamente y sin complicaciones, un estilo reformado de enseñanza en estilo positivo, en el caso de la RFA esta política positiva equivalente tuvo una existencia efímera.

En la República Democrática Alemana el sistema educativo exigía la inclusión de cursos obligatorios en mar-

xismo-leninismo a todos los niveles, y la labor de las escuelas de formar buenos y jóvenes socialistas leales recibía el apoyo de la Juventud Libre Alemana, un método de adoctrinamiento que nos recuerda mucho al utilizado por los nazis, aunque, eso sí, exento del componente racista de éste.

Mientras tanto, en la Alemania occidental la enseñanza se centraba, más que en la tarea de creación de un nuevo sistema democrático, en mostrar los males del nazismo. Uno de los libros de texto utilizados para este fin, que vio la luz en 1961, contaba con el significativo título de *Hitler: Un informe para los jóvenes ciudadanos*. No obstante, la iniciativa de implantar un programa concertado válido para todas las escuelas durante la segunda mitad del siglo XX fue muy difícil de conseguir por una serie de razones: el sistema constitucional federal impedía la elaboración de un plan de estudios a escala nacional; las fluctuantes teorías educativas influyeron a algunos profesores, que cambiaron sus objetivos primarios y sus métodos de enseñanza; a ello hay que añadir que no existía una política coordinada que se ocupara de los respectivos papeles de las asignaturas tradicionales, especialmente la historia y los estudios sociales. Un estudioso alemán escribía lo siguiente en la década de 1980:

Parece que la educación política está en crisis. Esta materia se está olvidando progresivamente, y la tendencia es a incorporarla dentro de la asignatura de Historia. Los sociólogos y los pedagogos encargados de la educación política son, en parte, culpables de ello (Meyenberg 1990: 216).

Con todo, a finales de siglo ya se distinguían modelos perceptibles que utilizaban una mezcla de historia y de

estudios sociales (incluyendo debates sobre aspectos de actualidad), y la técnica pedagógica más habitual era la exposición de argumentos a favor o en contra de una política o situación en particular.

Mientras las escuelas debatían la cuestión de la educación para la ciudadanía, otro asunto hacía su aparición: la incorporación de los antiguos *Länder* de la RDA a la República Federal. Armonizar la conducta ciudadana en un estado unificado resultó, como no podía ser de otro modo, una tarea complicada. Para empezar, los alemanes del Este eran más pobres. En segundo lugar, y como consecuencia de haber vivido bajo regímenes totalitarios durante cincuenta y siete años, se habían acostumbrado a modos de gobiernos autoritarios, por lo que habían desarrollado una actitud cínica en cuestiones políticas. En tercer lugar, la pobreza y la falta de una tradición de tolerancia impidieron el crecimiento de ese sentido mutuo de la responsabilidad sobre el que descansa la ética de la ciudadanía. Tanto los políticos como los pedagogos estaban decididos a utilizar las escuelas para promover un sentido de ciudadanía democrática, aunque no había dudas sobre lo relativamente lento que iba a resultar este proceso.

El diseño de modelos apropiados de educación para la ciudadanía que escapen al adoctrinamiento se ha revelado como una labor complicada en todos los países. Debido a la falta de acuerdo o compromiso entre pedagogos y a la escasa voluntad política por parte de los gobiernos, el gran esfuerzo que exige vencer estas dificultades ha dado sus frutos sólo de forma lenta y sesgada. Además, siempre que en algún lugar o momento se han hecho avances encomiables, ha quedado patente que las escuelas no operan en el vacío: si los jóvenes reciben mensajes de apatía, cinismo y alienación por parte de padres, com-

pañeros, la cultura pop o los medios de comunicación, las escuelas tendrán ante ellas la extraordinaria tarea de vencer estas señales negativas para que una enseñanza positiva tenga probabilidades de fructificar. Es éste uno de los retos más importantes a los que se enfrentan las escuelas del siglo XXI, y que, manejado de forma adecuada, puede dejar su impronta en la naturaleza de la ciudadanía en esta nueva era.

Conclusión

Dilemas en el contexto histórico

Aun descartando el escéptico dicho de que lo único que enseña la historia es que no podemos aprender nada de ella, resulta necesario, sin embargo, prestar atención a la noción contraria, más simplista, de que la historia siempre se repite. Nada mejor para adoptar como directriz que la frase del ilustre historiador suizo Herbert Lüthy, quien decía que «sólo la conciencia del pasado puede hacernos comprender el presente». Así, y si trasladamos esta afirmación a principios del siglo XXI, cabe preguntarse cómo una conciencia de la naturaleza de la ciudadanía en el pasado, con todas sus metamorfosis a lo largo de los siglos, puede arrojar luz sobre la situación actual.

Ya apuntamos en la Introducción la visión que Peter Riesenberg proyectaba de la historia de la ciudadanía, que definía como lo más destacado de toda una sucesión de «momentos perfectos». A principios del siglo XXI aún no hemos alcanzado ese estado de perfección, sino más bien uno de incertidumbre. ¿Cómo debería evolucionar y

promoverse la ciudadanía? No estamos, en absoluto, seguros; de hecho, nos encontramos ante cuatro dilemas básicos, tres de los cuales son relativamente sencillos de abordar. El cuarto, en cambio, resulta extremadamente complejo.

Estos problemas inquietan las mentes de politólogos, sociólogos y políticos actuales, que se ven en la necesidad de optar por alternativas políticas de tipo práctico. Tal y como muestra el estudio de la historia, ninguno de estos dilemas es exclusivo de nuestra era, aunque sí existen rasgos únicos en el modo en el que se manifiestan en la actualidad. Obviamente, uno de estos rasgos característicos es que los dilemas sólo pueden resolverse teniendo en cuenta la situación particular del momento, es decir, no tiene sentido volver la vista hacia los griegos, los romanos o los revolucionarios franceses, por ejemplo, pues éstos solucionaron sus problemas de acuerdo con la situación imperante en aquel momento. El otro rasgo distintivo de la actualidad es que, al contrario de lo sucedido en otros períodos históricos, los debates teóricos y prácticos se llevan a cabo de forma más intensa que antes, y alcanzan escenarios más globales que nunca. No obstante, y por mucho que estos dilemas que hemos identificado parezcan imposibles de resolver, resulta reconfortante saber que presentan paralelismos y orígenes históricos. Y es que en el largo espacio de tiempo por el que ha transcurrido la historia de la ciudadanía no somos los únicos que hemos debatido estas cuestiones, aunque sí estemos solos en el modo de afrontarlas.

El primer dilema radica en cómo equilibrar la balanza entre derechos y obligaciones. Recordemos que, sobre este particular, la visión de la ciudadanía de Licurgo o Marshall, por ejemplo, era muy diferente. En la redacción

de constituciones modernas podemos citar la soviética de 1936, o la Carta sudafricana de 1996, en ambos casos documentos oficiales que, aunque de procedencia totalmente diversa, intentaron de modo consciente hacer una relación de los correspondientes valores de la condición ciudadana.

La evolución de la versión liberal de la ciudadanía, que hace mayor hincapié en los derechos, parecía, en opinión de muchos estudiosos del siglo xx, haber ido demasiado lejos. La atención original prestada a los deberes, las responsabilidades y las obligaciones se había, aparentemente, esfumado. Huelga decir que era –y es– impensable invalidar los derechos conseguidos. En cambio, la cuestión ha sido cómo conciliar ambas líneas, en la teoría y en la práctica, dentro de un estilo de ciudadanía holístico. Está claro que, para conseguirlo, deben reforzarse en cierta medida los ideales republicanos de la comunidad y la virtud, pero sin que los derechos del individuo se vean afectados. Así, se han utilizado palabras como «reciprocidad» y «mutualidad» (Parry 1991, entre otros) para evocar un particular modelo en el que los individuos reconocen los derechos de los demás mientras disfrutan de los suyos propios, y, al mismo tiempo, admiten que esos derechos sólo pueden existir en un contexto comunal. Pero en la práctica, la puesta en marcha de este diseño es muy complicada.

La antigua batalla sobre la prioridad (o el ansiado equilibrio) entre obligaciones y derechos está íntimamente ligada con el segundo dilema, es decir, cómo compatibilizar, por un lado, ciudadanía civil y política, y, por otro, la ciudadanía social. Ya hemos visto en el capítulo sexto cómo Marshall había establecido el principio –hoy día ampliamente aceptado– de que el estatus de ciudada-

nía no es pleno sin el componente social. La cuestión estriba en quién va a refutar la validez del derecho cívico de un ciudadano de proteger su propiedad privada mediante el ejercicio de su derecho político a votar contra la subida de impuestos para, así, apoyar la situación social de otro ciudadano.

Por otro lado, la existencia de una historia más larga y compleja de la relación entre estos dos componentes arroja otras cuestiones. Citemos dos ejemplos para cuya comprensión es importante hacer una breve explicación, dado que se mencionan ahora por vez primera.

Una de las cuestiones es decidir si los derechos sociales se otorgan como derechos, concesiones o a modo de cautela. Si un gobierno, voluntariamente, concede a todos los ciudadanos derechos sociales (incluyendo los económicos) como derechos, entonces se están reconociendo como elementos de la ciudadanía. Si se otorgan únicamente como concesiones para aliviar la dura situación de los más pobres, entonces estamos hablando de beneficencia estatal. Si son entregados como medida de prevención ante una posible agitación social, estaríamos ante un prudente mantenimiento de la estabilidad social. La prueba de la ciudadanía social radica, al menos inicialmente, en el motivo del estado, si bien es cierto que una vez que se alcanza este compromiso puede endurecerse hasta convertirse en un componente aceptado de la condición ciudadana.

Para ilustrar este aspecto en particular remontémonos a la antigua Roma. En el siglo II a.C., los hermanos Gracchi se afanaron para que saliera adelante toda una serie de reformas destinadas a favorecer a los ciudadanos más pobres, entre las que se incluían la redistribución de la tierra y las subvenciones al maíz. La relación existente

entre la concesión de tierras y la ciudadanía quedó más que clara cuando los pueblos vecinos de Roma hicieron presión por conseguir ese estatus y poder optar a esas tierras. ¿Pero cuáles eran los motivos de los Gracchi? Fundamentalmente aumentar el poder de la plebe con relación a la elite, esto es, reforzar el rasgo igualatorio de la ciudadanía.

El segundo ejemplo está relacionado con este caso, y alude a la conexión causal entre la ciudadanía civil/política y la social. Las reformas sociales impulsadas por los Gracchi ayudaron a incrementar el número de personas que adquirió la condición legal de ciudadano romano. Pero he aquí otro ejemplo que plantea la misma cuestión desde otro ángulo: el movimiento chartista inglés del siglo XIX exigía la reforma del parlamento inglés. A simple vista, los chartistas intentaban mejorar la situación de los que carecían del derecho a voto, pero no necesariamente para beneficio político de ese grupo. Uno de sus líderes declaró que el movimiento no era tanto una cuestión de votos, sino de pura lógica, esto es, si el poder político del total de la población era mayor a la hora de elegir la composición de la Cámara de los Comunes, esto favorecería la aplicación de reformas que mejoraran las condiciones económicas de los menos favorecidos.

Queda claro, pues, que las formas social, política y civil de la ciudadanía no pueden colocarse en compartimentos distintos, pues un cambio en una esfera puede perfectamente tener un efecto sobre la otra. El problema estriba en cómo relacionarlas de manera armónica.

El tercer dilema está relacionado con la más que beneficiosa mezcla de participación y abstinencia en los asuntos públicos. A finales del siglo XX pudieron escucharse muchas quejas que lamentaban la desilusión, alienación

y apatía que despertaba la participación en la vida pública (véase, por ejemplo, Jowell y Park 1998). La ciudadanía activa es necesaria para un sistema bien ordenado y saludable, por lo que una acusada actitud negativa a este respecto resulta poco sana e, incluso, peligrosa. Pero al otro lado del espectro de la apatía más fría se sitúa el fervor acalorado. Se quejaba Saint-Just de que «La Revolución estaba congelada», por lo que los ciudadanos de Francia tuvieron que ser alentados por el fervor del Terror para que retomaran su frenético ritmo de cambio. Por tanto, cómo animar a una ciudadanía pasiva sin provocar una pasión descontrolada es un dilema para los teóricos, incluso si, en la práctica, el fanatismo cívico del mundo moderno esté a años luz del de la Alemania nazi o el de los Guardias Rojos chinos.

La fórmula aceptada no es la de imponer, sino alentar, algo que los atenienses consiguieron en cierta manera. ¿Pero cómo puede traducirse el sentimiento de comunidad que era factible en la *polis* en una nación-estado moderna? ¿Puede la cibernética crear *polis* virtuales? En la California de 2003, con motivo de las elecciones extraordinarias para expulsar al gobernador de su cargo, un puñado de ciudadanos ejerció su derecho a voto tan sólo presionando una pantalla instalada en las cabinas (el sistema de *Touch Screen Voting*). Lo más reciente es el voto desde el domicilio a través del ordenador personal del ciudadano. Pero si la ciudadanía se reduce simplemente al hecho de presionar unas pocas letras de un teclado, ¿no estamos consintiendo la apatía?

Finalmente, el cuarto y último dilema es una paradoja que apunta a la misma esencia de la ciudadanía: el interés por este tema y por la condición de ciudadano es ahora mayor de lo que ha sido en, al menos, los últimos dos-

cientos años, pero, al mismo tiempo, parece que se estuviera desintegrando como concepto coherente para el siglo XXI.

A finales del siglo XX, uno de los motivos fundamentales para la revitalización de la ciudadanía, tanto en la teoría como en la práctica, fue una mayor conciencia del valor de la democracia y su adopción como modelo de gobierno por un número cada vez más amplio de países. Básicamente la condición de ciudadano, en su origen, y, sin duda alguna, durante la mayor parte de su historia, fue básicamente la marca de una elite. La implicación que se deduce de la revolución liberal del concepto es que nadie debería resultar excluido. Por lo general, ya desde Esparta, se ha aceptado generalmente como objetivo la igualdad entre todos los ciudadanos, y dado que la ciudadanía es una condición política, dicha igualdad exige una forma de gobierno democrática. Si existen regímenes totalitarios y dictaduras militares lideradas por poderosos oficiales, y si ciertos segmentos de la sociedad, incluso en los estados liberales, no reciben un tratamiento igualitario (por ejemplo las mujeres o las minorías étnicas), nunca reinará la auténtica democracia, ni, con ella, la ciudadanía universal.

También en los últimos años de la pasada centuria muchos regímenes autoritarios fueron sustituidos por gobiernos constitucionales, tanto en Europa como en África y en América latina. Como consecuencia, los ciudadanos de «segunda clase» de los estados liberales han luchado, con éxito, para que les sean reconocidos los mismos derechos. Resulta, por tanto, razonablemente coherente pensar que nunca antes un porcentaje tan elevado de población mundial había podido disfrutar de la ciudadanía.

Con todo, y al mismo tiempo que se consolida la ciudadanía, los ciudadanos son cada vez más conscientes de sus múltiples identidades, por lo que la importancia del estado, y de su ciudadanía, está en declive. Si la gente trabaja en un ambiente de redes globales de negocios o contactos profesionales; si las familias son fieles a sus creencias religiosas y tradiciones étnicas al margen de la cultura preponderante de su país de residencia; si las mujeres quieren labrar sus vidas y realizar su cometido de forma particularmente femenina... Si estos nuevos cambios siguen su curso, la ciudadanía, que se jacta de proclamar la coherencia, debe decidir si prefiere reducirse a una forma más débil de lealtad entre otras posibles que compiten entre sí, o bien se amplía hasta abarcarlas todas y, por tanto, perder su coherencia.

Por otro lado, la pujanza de la globalización, la integración subcontinental en Europa y los regionalismos están minando el poder soberano y la solidez del estado. Sin embargo la ciudadanía evolucionó, en esencia, y con el respeto que se merece la ciudadanía municipal medieval, como una relación entre el individuo y el estado. Si éste se debilita, la ciudadanía seguirá irremediablemente sus pasos.

Todas estas consideraciones plantean una compleja lista de problemas pendientes de resolver. Podemos identificar tres vías futuras de solución, de las cuales contamos con interesantes precedentes históricos. La primera es la necesidad de contar con instituciones eficaces que permitan y estimulen a los ciudadanos a participar en los diferentes aspectos que componen la ciudadanía. En segundo lugar, debe aceptarse que la ciudadanía, independientemente de una definición más o menos flexible de ella, no es el principio y el fin de la identidad

social de una persona. Y, en tercer lugar, los individuos deberían tener conocimiento de sus múltiples identidades y de cómo manejarlas de forma que sean compatibles.

El aspecto de las instituciones tiene una doble vertiente: deben ser fácilmente accesibles a todos los estratos, ya sea de carácter local o mundial, y han de estar diseñadas para tratar asuntos de interés popular, como por ejemplo cuestiones medioambientales, tanto en un ámbito parroquial como global. Aunque a escala mucho más reducida, este objetivo ya lo había logrado la estructura cívica ateniense, tal y como la había diseñado Clístenes, si bien en nuestros días esta tarea es, qué duda cabe, increíblemente más compleja.

Pasemos ahora al segundo de los problemas. En su sentido principal y básico, la ciudadanía todavía conlleva vivir en una nación-estado y tener un compromiso con ella, con los derechos y obligaciones pertinentes en este sistema en particular. Pero, además, se espera que el ciudadano participe de alguna manera en la cultura que está generalmente asumida como la propia de la comunidad. Así, todos deberían poder comunicarse en la lengua principal de ese país, o en una de sus lenguas más importantes; todos deberían ser tolerantes con respecto de otras confesiones religiosas, costumbres sociales y creencias políticas que componen los países multicolor en la actualidad, esto es, modelos de identidad social fuera de la ciudadanía. Esto supone el reconocimiento de una ciudadanía «horizontal», una armoniosa relación entre un ciudadano y otro, así como entre el ciudadano y el estado. Estamos hablando, pues, del concepto aristotélico de concordia, o de la noción de fraternidad propia de la Francia revolucionaria.

Los romanos consiguieron, con bastante fortuna, controlar este particular aspecto de la ciudadanía. Como ya hemos visto, éstos otorgaron la condición ciudadana a lo largo y ancho del Imperio, y, aunque no se ejercía presión para que se estudiara el latín, las escuelas que enseñaban esta lengua recibían un fuerte respaldo por parte de los gobiernos provinciales con mayores posibilidades económicas. Además, y con independencia de lo difícil que resultaba para las autoridades romanas aceptar el cristianismo, la política oficial era de tolerancia religiosa. Por tanto, los ciudadanos de todo el Imperio tenían razones para sentirse orgullosos del estado romano y para comprometerse con él sin necesidad de renunciar a las culturas locales.

No obstante, la pregunta realmente difícil de responder es cómo el individuo puede acomodar identidades sociales múltiples: la familia, la religión, el empleo, por no hablar de las múltiples ciudadanía políticas (estatal, europea, mundial). Recurriendo a la historia, podemos extraer dos enfoques: uno de ellos es la posición estoica que busca el equilibrio entre la ciudadanía estatal y la mundial, aspecto este que con tanto detenimiento habían estudiado Séneca y Marco Aurelio; el otro es el concepto de círculos concéntricos, noción que ha sido bastante persistente desde el siglo IV a.C. (cuando fue propuesta por Teofrasto, el sucesor de Aristóteles al frente del Liceo) hasta la actualidad, y que sitúa al individuo en el centro de una serie de círculos concéntricos que representan las relaciones sociales, desde la más próxima (esto es, la familia) hasta la más lejana (el mundo). El poeta inglés Alexander Pope dejaba constancia de esta idea de forma más que gráfica en su *Ensayo sobre el hombre*:

Dios derrama su amor desde el todo a las partes,
 pero el alma humana ha de hacerlo
 desde el individuo hacia el todo.
 La afirmación de sí suscita el despertar de la conciencia
 a la manera de una piedrecilla arrojada a un estanque:
 desde el centro agitado de las aguas
 emerge, así, un estrecho círculo,
 al que seguirá luego otro más ancho
 para expandirse en otro y otro más...
 Parientes, vecinos, amigos
 serán por ellos abrazados y el abrazo
 se extenderá después a su país,
 así como, tras éste, a otros países,
 para abrazar por fin a todo ser humano
 la tierra sonreirá, plena de infinitas bendiciones,
 y el cielo contemplará su imagen, en su seno¹.

La teoría de los círculos concéntricos ha sido objeto de múltiples interpretaciones, pero todas ellas han incorporado relaciones aparte de las específicamente cívicas. Una de las razones fundamentales que explican estas diferencias es la falta de un acuerdo sobre las prioridades a la hora de recibir los diversos compromisos morales del individuo. En términos de ciudadanía, ¿deberían los ciudadanos comprometerse más con su ciudad o con el mundo? ¿Y qué sucede con los círculos intermedios, en especial –huelga decirlo– el estado? Todos estos aspectos deberían recibir mayor atención y discusión.

Las consideraciones aquí expuestas configuran una ingente lista de disyuntivas pendientes de resolución. Con

todo, lo narrado en este libro es la historia de una forma de identidad sociopolítica que ha sobrevivido desde el año 700 a.C. hasta el 2000 de nuestra era a través de procesos de continuas metamorfosis. No hay razones, pues, para pensar que la ciudadanía no pueda seguir adaptándose y, por tanto, sobrevivir.

1. Traducción de los primeros catorce versos en http://www.uned.es/facdere/duque_ahumada/14/ponencias_XIV_seminario/JA-VIER%20MUGUERZA.pdf [N. del T.].

Bibliografía

Obras no traducidas al español

- BAGLEY, J. J., *Historical Interpretation I: Sources of English Medieval History 1066-1540*, Harmondsworth: Penguin, 1965.
- BEARD, C. A. y M. R. BEARD, *A Basic History of the United States*, Nueva York: Doubleday, Doran & Company, 1944.
- BEINER, R. (ed.), *Theorizing Citizenship*, Albany, Nueva York: State University of New York Press, 1995.
- BELOFF, M., *The Debate on the American Revolution 1761-1783*, Londres: Nicolas Kaye, 1949.
- BERKI, R. N., *The History of Political Thought: A Short Introduction*, Londres, Dent y Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1977.
- BONJOUR, E., H. S. OPFLER y G. R. POTTER, *A Short History of Switzerland*, Oxford: Clarendon Press, 1952.
- BOULOISEAU, M. [et al.] (eds.), *Oeuvres de Maximilien Robespierre*, vol. 9, París: Presses Universitaires de France, 1952.
- BRYCE, J., *The Holy Roman Empire*, Londres, Macmillan y Nueva York: St. Martin's Press, 1968.
- BULMER, M. y A. M. REES, (eds.), *Citizenship Today: The Contemporary Relevance of T. H. Marshall*, Londres y Bristol, PA: University College London Press, 1996.
- BURTT, S., *Virtue Transformed: Political Argument in England 1688-1740*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- CARDUNER, J., «The Making of French Citizens: Conflicts between Fading Traditions and Emerging Values», en E. B. Gumbert (ed.), *In the Nation's Image*, Atlanta, GA, Center for Cross-Cultural Education: Georgia State University, 1987.
- CARTLEDGE, P., *Sparta and Lakonia: A Regional History 1300-362 BC*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1979.
- CLARKE, Paul B., *Citizenship*, Londres: Pluto Press, 1994.
- CLOOTS, A., *Bases Constitutionnelles de la République du Genre Humain*, París: Convention Nationale, 1793.
- COBBAN, A., *A History of Modern France*, vol. 1, Harmondsworth: Penguin, 1957.
- CONDORCET, marqués de, *Une Éducation por la démocratie*, edición de B. Backo, París: Éditions Garnier Frères, 1982.
- CHAFEE, S. H., R. MORDUCHOWICZ y H. GALPERIN, «Education and Democracy in Argentina: Effects of a Newspaper-in-School Program», en O. Ichilov (ed.), *Citizenship and Citizenship Education in a Changing World*, Londres y Portland, OR: Woburn Press, 1998.
- CHANDLET, J. M., *Life, Liberty and the Pursuit of Happiness*, Londres: Oxford University Press, 1971.
- DAVIS, G., *My Country is the World*, Londres: Macdonald, 1961.
- DAWSON, K. y P. WALL, *Society and Industry in the 19th Century: I. Parliamentary Representation*, Oxford: Oxford University Press, 1968.
- The Federalist*, 1787 (varias ediciones).
- FORSYTH, M., *Reason and Revolution: The Political Thought of the Abbé Sieyès*, Leicester: Leicester University Press, y Nueva York: Holmes & Meyer, 1987.
- FRASER, A., *The Weaker Vessel*, Londres: Methuen, 1984.
- FRIEDMAN, J. R., *Basic Facts on the Republic of South Africa and the Policy of Apartheid*, Nueva York: United Nations, 1978.
- Guardian (The)*, 7 de diciembre de 1998.
- Guardian (The)*, 6 de diciembre de 1999.

- GUICCIARDINI, F., *Dialogue on the Government of Florence*, edición de A. Brown, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- HABERMAS, J., «Citizenship and National Identity», en B. van Steenberg (ed.), *The Condition of Citizenship*, Londres: Sage, 1994.
- HAHN, C. L., *Becoming Political: Comparative Perspectives in Citizenship Education*, Albany, NY: State University of New York Press, 1998.
- HAMPSON, N., *The Life and Opinions of Maximilien Robespierre*, Londres: Duckworth, 1974.
- Hansard* (Cámara de los Comunes), 18 de enero de 1999.
- HATTERSLEY, R., en *The Guardian*, 6 de diciembre de 1999.
- HOBART, H. W., *Justice*, 30 de junio de 1894.
- HUNT, L. (trad. y ed.), *The French Revolution and Human Rights: A Brief Documentary History*, Nueva York: St Martin's Press, 1996.
- HYSLOP, B., *French Nationalism in 1789 according to the General Cahiers*, Nueva York: Columbia University Press, 1934.
- ICHILOV, O. (ed.), *Citizenship and Citizenship Education in a Changing World*, Londres y Portland, OR: Woburn Press, 1998.
- JAROLIMEK, J., «The Social Studies: An Overview», en H. D. Mehlinger y O. L. Davis (eds.), *The Social Studies: Eightieth Yearbook of the National Society for the Study of Education, Pt II*, Chicago, IL: NSSE, 1981.
- JOWELL, R. y A. PARK (eds.), *Young People, Politics and Citizenship: A Disengaged Generation?*, Londres: Citizen Foundation, 1998.
- KETTNER, J. H., *The Development of American Citizenship 1608-1670*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1978.
- KOHN, H., *Nationalism and Liberty: The Swiss Example*, Londres: Allen & Unwin, 1956.
- LAURSEN, F., *Federalism and World Order: Compendiums I and II*, Copenhagen: World Federalist Youth, 1970/1972.

- LIPSIO, J., *Two Bookes of Constance*, edición de R. Kirk; traducción de J. Stradling, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1939.
- MACARTNEY, C. A., *National States and National Minorities*, Londres: Oxford University Press, 1934.
- MÁTRAI, Z., «Citizenship Education in Hungary: Ideals and Reality», en O. Ichilov (ed.), *Citizenship and Citizenship Education in a Changing World*, Londres y Portland, OR: Woburn Press, 1998.
- MAZZINI, J., *The Duties of Man and Other Essays*, Londres: Dent, 1961.
- MERRIAM, C. E., *Charles E. Merriam's The Making of Citizens*, edición e introducción de G. Z. F. Bereday, Nueva York: Teachers College Press, Columbia University, 1966.
- MEYENBERG, R., «Political Socialization of Juveniles and Political Education in Schools in the Federal Republic of Germany», en B. Claussen y H. Mueller (eds.), *Political Socialization of the Young in East and West*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1990.
- MILL, J. S., *The Subjection of Women*, edición e introducción de S. Coit, Londres: Longman, Green & Co., 1911.
- MORISON, S. E. (ed.), *Sources and Documents Illustrating the American Revolution 1764-1788*, Oxford: Clarendon Press, 1929.
- OLDFIELD, C. (ed.), *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World*, Londres: Routledge, 1990.
- OOMMEN, T. K., *Citizenship, Nationality and Ethnicity*, Cambridge: Polity Press, 1997.
- PALMER, R. R., «The National Idea in France before the Revolution», en *Journal of the History of Ideas*, vol. 1, 1940.
- , *The Age of the Democratic Revolution*, vol. 1, Princeton, NJ: Princeton University Press; Oxford: Oxford University Press, 1959.
- PARRY, G., «Conclusion: Paths to Citizenship», en U. Vogel y M. Moran (eds.), *The Frontiers of Citizenship*, Basingstoke: Macmillan, 1991.

- PLUTARCO, *Plutarch on Sparta*, introducción y traducción al inglés de R. J. A. Talbert, Harmondsworth: Penguin, 1988.
- POCOCK, J. G. A., «The Ideal of Citizenship since Classical Times», en R. Beiner (ed.), *Theorizing Citizenship*, Albany, NY: State University of New York Press, 1995.
- POLENBERG, R., *One Nation Divisible: Class, Race and Ethnicity in the United States since 1938*, Harmondsworth: Penguin; Nueva York: Viking Press, 1980.
- RIESENBERG, P., *Citizenship in the Western Tradition: Plato to Rousseau*, Chapel Hill, NC y Londres: University of North Carolina Press, 1992.
- RUDÉ, G., *Robespierre*, Londres: Collins, 1975.
- SNYDER, L. L., *The Idea of Racism*, Nueva York: Van Nostrand, 1962.
- THOMSON, D., *Democracy in France: The Third and Fourth Republics*, Londres: RIIA/ Oxford University Press, 1958.
- WALKER, B. (ed.), *Uniting the Peoples and Nations*, Washington DC y Amsterdam: World Federalist Movement y World Federalist Association, 1993.
- WILDS, E. H. y K. V. LOTTICH (eds.), *The Foundations of Modern Education*, Nueva York: Holt, Rinehart and Winston, 1970.
- WOOTTON, D., *Divine Right and Democracy*, Harmondsworth: Penguin, 1986.

Obras en español (Alianza Editorial)

- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómano*, introducción, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez, Madrid: Alianza Editorial, 2005a.
- , *Política*, introducción, traducción y notas de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Madrid: Alianza Editorial, 2005b.
- CICERÓN, *Sobre los deberes*, traducción, introducción y notas de José Guillén Cabañero, Madrid: Alianza Editorial, 2003.

- HERÓDOTO, *Historia*, introducción, traducción y notas de Carlos Alcalde Martín, Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- HOBBS, T., *De Cive*, traducción y prólogo de Carlos Mellizo, Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- KANT, Immanuel, *Sobre la paz perpetua*, presentación de Antonio Truyol y Serra; traducción de Joaquín Abellán, Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- LOCKE, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo, Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- MAQUIAVELO, N., *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, traducción, introducción y notas de Ana Martínez Arancón, Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- MARCO AURELIO, *Meditaciones*, introducción, traducción y notas de Bartolomé Segura Ramos, Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- MARSHALL, T. H. y T. BOTTOMORE, *Ciudadanía y clase social*, versión de Pepa Linares, Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- MILL, J. S., *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo, Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- MONTESQUIEU, C. L., *Del espíritu de las leyes*, traducción de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega, Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- PLATÓN, *Las leyes*, introducción, traducción y notas de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- , *La República*, introducción de Manuel Fernández-Galiano; traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- ROUSSEAU, J.-J., *Las confesiones*, traducción, prólogo y notas de Mauro Armijo, Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- , *Del contrato social*, traducción, prólogo y notas de Mauro Armijo, Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- , *Emilio, o De la educación*, prólogo, traducción y notas de Mauro Armijo, Madrid: Alianza Editorial, 2005.

- SIEYÈS, E., *¿Qué es el Tercer Estado?*, introducción, traducción y notas de Marta Lorente Sariñena y Lidia Vázquez Jiménez, Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- TOCQUEVILLE, Alexis de, *El Antiguo Régimen y la revolución*, traducción de Dolores Sánchez de Aleu, Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- , *La democracia en América I*, prólogo de Ángel Rivero; traducción de Dolores Sánchez de Aleu, Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso*, traducción, introducción y notas de Antonio Guzmán Guerra, Madrid: Alianza Editorial, 1989.

Obras en español (otras editoriales)

- ARISTÓFANES, *Las avispas*, edición de Rodríguez Adrados, Madrid: Editora Nacional, 1975.
- ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*, introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés, Madrid: Gredos, 1984.
- BODIN, Jean, *Los seis libros de la República*, introducción y traducción de Pedro Bravo, Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1966.
- BOYD, William, *Historia de la educación*, traducción de Dolly Basch, Buenos Aires: Editorial Huemul, 1977.
- CICERÓN, *Discurso en defensa de L. Cornelio Balbo*, texto revisado, traducido y anotado por Manuel A. Gámez González y Carmen Romero Barranco, Barcelona: Bosch, 1985.
- Comité Central del P.C. (B) de la URSS, *Historia del Partido Comunista (Bolchevique) de la URSS*, versión castellana de Ediciones de Lenguas Extranjeras, Moscú, 1939; en <http://www.marxists.org/espanol/tematica/histsov/pcr-b/cap12.htm>.
- CLARKE, Paul B., *Ser ciudadano*, traducción de Ana Mendoza, Madrid: Sequitur, 1996.

- DICKINSON, H. T., *Libertad y propiedad*, traducción de Matilde Sánchez, Buenos Aires: Editorial Universitaria, 1977.
- FICHTE, J. G., *Discursos a la nación alemana*, traducción de María Jesús Varela y Luis Acosta, Madrid: Editora Nacional, 1977.
- FRANCE, Anatole, *Los dioses tienen sed*, edición y traducción de José Mayoralas, Madrid: Cátedra, 1991.
- FUKUYAMA, Francis, *El fin de la Historia y el último hombre*, traducción de P. Elías, Barcelona: Planeta, 1992.
- HEBR, Friedrich, *El mundo medieval: Europa 1100-1350*, traducción del alemán de Manuel Sacristán Luzón, Madrid: Guadarrama, 1963.
- HELD, David, *La democracia y el orden global: del estado moderno al gobierno cosmopolita*, traducción de Sebastián Mazzuca, Barcelona: Paidós, 2002.
- LLOYD-JONES, Hugh, *Los griegos*, versión española de J. C. Cayol de Bethencourt, Madrid: Gredos, 1984.
- PADUA, Marsilio de, *El defensor de la paz*, estudio preliminar, traducción y notas de Luis Martínez Gómez, Madrid: Tecnos, 1989.
- PLUTARCO, *Vidas paralelas I*, traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez, Madrid: Gredos, 1985.
- , *Obras morales y de costumbres V*, introducción, traducción y notas de Mercedes López Salvá, Madrid: Gredos, 1989.
- PUFENDORF, Samuel, *De los deberes del hombre y del ciudadano*, traducción y notas de María Asunción Sánchez Manzano y Salvador Rus Rufino, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.
- ROUSSEAU, J.-J., *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, estudio preliminar, traducción y notas de Antonio Pintor Ramos, Madrid: Tecnos, 1995.
- SÉNECA, *Diálogos: Apocolocintosis*, introducción, traducción y notas de Juan Mariné Isidro, Madrid: Gredos, 1996.

- , *Tratados morales*, edición de Pedro Rodríguez Santidrián; traducción de Pedro Fernández Navarrete, Madrid: Espasa Calpe, 2005.
- TIRTEO, «Poesías», en Anacreonte, Safo y Tirteo, traducidos del griego en prosa y verso por José del Castillo y Ayensa, Madrid: Imprenta Real, 1832.
- ULLMANN, W., *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, traducción de Rosa Vilaró Piñol, Barcelona: Ariel, 1983.
- WALEY, Daniel Philip, *Las ciudades-república italianas*, traducción de José Miguel Velloso, Madrid: Ediciones Guadarrama, 1969.
- WEST, Rebecca, *Cordero negro, halcón gris: Un viaje al interior de Yugoslavia*, traducción de Luis Morillo Fort, Barcelona: Ediciones BSA, 2000.
- WOLLSTONECRAFT, Mary, *Vindicación de los derechos de la mujer*, traducción de Charo Ema y Mercedes Barat, Madrid: Debate, 1977.

Índice analítico

- | | |
|-------------------------------------|--------------------------------------|
| Adler, M. J., 197 | Medieval/Renacimiento, 94, |
| agoge, 23, 30, 32 | 97-100, 101 |
| Agustín, san, 85 | mundial, propuesta de una, |
| Alemania | 197, 201, 202-203 |
| siglo xix, 167, 248-249 | Nacional Francesa, 148-149, |
| siglo xx, 168, 169, 239, 248-253 | 153-154 |
| América latina, 212, 216-217, | romana, 62, 64-66 |
| 232, 260 | Atenas, 33, 37, 45, 46-60, 105 |
| Anthony, Susan B., 229 | Augusto, 63, 71 |
| Aquino, santo Tomás de, 45, 85- | |
| 87, 88, 91, 221 | Barère, B., 166 |
| areté, 27, 32, 42, 63, 107, 218 | Bartolo de Sassoferrato, 90 |
| Argentina, 215, 216-217 | Bolingbroke, vizconde de, 125 |
| Aristófanes, 57 | Bolonia, 98 |
| Aristóteles, 15, 17, 23, 33, 36-45, | Boudin, J., 111-115 |
| 46-48, 59, 79, 82, 86-87, 88-90, | Bruni, L., 105-107 |
| 99, 104, 114, 126, 218, 220, 221, | Burckhardt, J., 178 |
| 233, 237, 250 | |
| Asamblea(s) | cahiers de doléance, 148-149, 238 |
| Ateniense, 50, 51-52, 57-58 | Canadá, 173-175, 219 |
| de Ciudadanos del Mundo, 203 | Caracalla, 71-74 |
| de las colonias americanas, 121, | Carlos I de Inglaterra, 115, 118-119 |
| 137, 146 | ceremonias/fiestas públicas, 36, |
| espartana, 28-29, 32 | 100, 104, 159, 236 |

César, J., 69
 chartistas, 258
 Chénier, M. J., 147
 cibernética, 259
 Cicerón, 45, 69-70, 75-76, 77-78, 218
 Cincinato, 63-64, 77
 círculos concéntricos de identidad, 263-264
 ciudadanía europea, 188-192
 ciudadanía mundial (véase también cosmópolis), 78-81, 193-205
Ciudadanía y clase social, 15, 206-208
 ciudadanía
 «horizontal», 262
 activa y pasiva, 152-156
 cívica republicana, 17, 106, 108-109, 123-125, 131, 133, 138, 148, 157, 164, 233
 civitas sine suffragio, 67-68
 disposiciones romanas, 61-64
 doble, 69-70
 estratificada, 175-181
 identidad, 13-14
 liberal, 17, 123, 138, 255, 256
 modelos de la historia de la, 14-18
 múltiple, 261-264
 mundial, 78-81, 193-205
 municipio/población/ciudad, 82-109, 111-112, 163, 222
 ciudades-estado italianas, 97-109
 Claudio, 71, 72
 Clístenes, 47-50, 52
 Cloots, A., 195-196
 comunas medievales, 17, 87, 92-93, 96, 97-100, 101
 comunismo, 210-212, 249, 250-251

concordia/fraternidad/armonía, 19, 35-36, 42, 129-132, 134, 235
 Condorcet, marqués de, 238
 conducta civilizada, 98, 117
 Consejo de Ancianos espartano (véase Gerousia)
 Consejo de Europa, 189
Constitución de los atenienses, 46, 48-49
 Constitución de los Estados Unidos, 135, 139-147, 165, 170-171, 181-187, 228-229
 Constitución francesa (1791), 149-156, 164
 Constitución francesa (1793), 159-160
 cosmópolis/ciudadanía mundial, estoica, 74-81, 119
 cristianismo/Iglesia, 71, 81, 82-88, 104, 109, 160, 180, 221-223, 237, 249
 Davis, G., 199
De Cive, 113
 Declaración (Francesa) de Derechos (1789), 124, 126, 148-150, 154, 164
 Declaración (Francesa) de Derechos (1793), 159
 Declaración de derechos de la mujer, 123
 Declaración de Derechos de los Estados Unidos (véase Constitución de los Estados Unidos)
 Declaración de Independencia de los Estados Unidos, 124, 139-140
 Declaración de Sentimientos, 227
 Declaración Universal de los Derechos Humanos, 203, 212-213

Defoe, D., 127
Del contrato social, 129, 130, 133, 135, 206
 democracia metropolitana, 204-205
Democracia y educación, 242
democracia y el orden global, La, 204
 democracia, 40, 45, 46-60, 213-218, 260
 derecho común inglés, 119
 derecho romano, 15-16, 70, 87, 90
 devolución, 172
 Dewey, J., 240-241, 242
Dictionnaire Pédagogie, 244
dieux ont soif, Les (Los dioses tienen sed), 157-158
 discriminación (véase minorías)
Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, 129, 131
Discursos sobre la primera década de Tito Livio, 108, 125
 Dred Scott, caso de, 186
 educación cívica inglesa, 239, 245-248
 educación/formación, 19-20, 23-27, 31-32, 35-36, 38, 43-45, 54-55, 117, 129, 133-135, 149, 166-167, 235-253
 EE.UU. (véase Estados Unidos)
 elecciones (véase voto, derecho al)
 Engels, F., 234
epheboi, 55
 esclavitud, 20, 21, 25, 32, 136, 143, 144-145, 150-151, 170-171, 185-186, 227
 Esparta, 19-33, 34, 42, 51, 105, 126, 131, 133, 161

Estados Unidos/EE.UU.
 siglo XVIII, 17, 111, 120-122, 124, 135-147, 181-185, 194
 siglo XIX, 165, 167, 170, 177, 178, 227-229, 233-234, 239, 243, 244
 siglo XX, 187-188, 234, 239-243
 siglo XXI, 259
 Constitución de los Estados Unidos, 135, 139-147, 165, 170-171, 181-187, 228-229
 Revolución americana/Guerra de Independencia, 121-122, 125, 135-147, 194, 237
 estalinismo, 237
 estoicos, 45, 74-81, 193, 195
Ética a Nicómaco, 38, 42
eunomia, 29
 Europa del Este, 213, 215-216, 232
 federalismo, 135, 145, 175-192
 Ferry, J., 244
 Fichte, J.G., 167, 248-249
 Florencia, 101-109
 France, A., 157-158
 Francia
 siglo XVIII, 166, 236-238
 siglo XIX, 166-167, 239, 243-244
 siglo XX, 232, 239, 243-245
 fraternidad (véase concordia)
Gerousia, 28, 32
 Giannò della Bella, 103
 Ginebra, 127, 131
 globalización, 261-262
 Gracchi, C. y T., 257-258
 gremios, 93, 95, 100, 102-103, 179, 222
 Guerra Civil inglesa, 110, 112, 115, 118-120, 223, 237

- Guerra Social, 68
guerras de religión francesas, 111, 112, 113
Guicciardini, F., 102
- Habermas, J., 162
Held, D., 204
Helvetius, C. A., 237
Heródoto, 30, 163
hilotas, 20, 21, 25, 27, 32
Hobbes, T., 112, 115, 237
homoioi, 22, 32
hoplitas, 27, 32, 54, 220
Hungría, 215-217
- identidades sociopolíticas, 11-14
Imperio Romano, 71-74, 83-84, 193
Inglaterra/Gran Bretaña, 93-96, 115, 118-122, 123-127, 167, 172, 194, 206-209, 214-215, 222-226, 227, 229, 230-231, 237, 245-248
Italia, siglo XIX, 166
- jacobinismo, 154-161, 166
Jefferson, T., 138-139, 237
Jenofonte, 22, 28, 30
jesuitas, 237, 243-244
jurado, miembro del, 41, 47, 49, 55-57, 96, 120, 137, 234
- Kant, I., 194, 196
kleros, 23, 25, 32
krypteia, 24, 33, 37
- La Chalotais, J., 237
lex Julia, 68
Ley de Ciudadanía del Reich, 168
leyes, Las, 33-35
Licurgo, 21, 22, 28-29, 34, 37, 255
- Lincoln, 95, 111
Lipsio, Justo, 193
Little Rock, Arkansas, 187
Locke, J., 123, 126, 138
Luis XIV, 94, 110
Lüthy, H., 254
- Maastricht, Tratado de, 189-192
Madison, J., 138, 142, 182-183, 185
Maquiavelo, N., 17, 85, 105-109, 118, 125, 138, 144, 218, 235
Marco Aurelio, 74, 75-77, 79-80, 193
Marshall, T. H., 15, 18, 206-209, 210, 255-256
Marsilio de Padua, 45, 88-91, 92
Marx, K., 234
Massachusetts, 139, 141, 146
maternidad republicana, 233
Mazzini, G., 166
Merriam, C. E., 242, 245
Mill, J. S., 165, 167, 217, 230, 233
minorías/discriminación, 150-151, 168-175, 178-179, 245, 260
Montesquieu, barón de, 125
Movimiento Federalista Municipal, 200-201
mujeres, 150, 218-235, 260-261
multiculturalismo, 165-175
- nación/nacionalismo, 132, 162-175
nacionalización, 144-147, 150
Naciones Unidas, 197-203, 240
Navarre, L., 238
nazismo, 210, 236, 248, 250-251, 259
negros, estadounidenses, 141, 144, 169-171, 185-188
Nigeria, 177, 178
- Olympe de Gouge, 224-225, 228
- Pablo, san, 70-71, 221
Paine, T., 194
París, 156-161
Parlamento inglés/británico, 118-122, 124, 136, 139
participación local, 59, 217, 230
patriotismo, 43, 104, 133, 149, 239
Pavía, 99
Pensilvania, 141
Pericles, 48, 50-53, 56, 106, 133, 220
phiditia, 25, 26, 32, 37
physis, 40
Platón, 33-37, 59, 221, 237
Plutarco, 22, 24-26, 28-29, 31, 195
Pocock, J. G. A., 15-16
Política, 37-41, 44-45, 86
Polonia, 110, 132
Pope, A., 263-264
primeros pueblos, 173-174
propiedad, 99, 124, 126
Pufendorf, S. von, 112, 115-118
Putney, debates de, 119
- Québec, 174-175
- Rathbone, Eleanor, 231
reciprocidad/mutualidad, 256
Registro de Ciudadanos del Mundo, 199
religión cívica, 84-85, 109, 134-135
representación (*véase* voto, derecho al)
República de Roma, 17, 61-69, 105, 133
República, La, 33-35, 221
Republicanism cívico (*véase* en ciudadanía)
- Revolución francesa, 18, 125, 129, 135, 137, 147-161, 162, 195, 223, 225, 236, 259
revolución municipal en Francia, 156-159
Riesenberg, P., 16-17, 254
Robespierre, M., 129, 135, 151, 154-155, 160-161, 195, 236
Rousseau, J.-J., 17, 85, 126, 127-135, 161, 206, 233, 235-237
Rusia, 232, 236
- Saint-Just, L. A., 259
Sarrazac, R., 198-199
Savonarola, G., 103-104
Segundo tratado sobre el gobierno civil, 123
Seis libros de la república, Los, 113
Séneca, 72-73, 75-76, 81
servicio militar, 22-28, 30-32, 34, 36, 53-55, 63-65, 73, 93, 99, 108-109, 143-144, 148, 157, 167
Siena, 100
Sieyès, Abbé, 151-153, 155, 160, 164
Sobre la paz perpetua, 196
Sócrates, 33, 58, 193
Sófocles, 220
Solón, 17, 46, 53
Sometimiento de las mujeres, El, 230
sorteo, 51, 55-56, 58, 99
Stanton, Elizabeth C., 228
Sudáfrica, 168-170
sufragistas, 227-231, 232
Suiza, 145, 146, 176, 178-181
- Tennyson, A., 199
Teofrasto, 263
Termópilas, batalla de, 26

- The Federalist*, 183-185
 Tirteo, 27-28, 30
 Tocqueville, A. de, 148, 185, 217
 Tribunal Criminal Internacional, 203-204
 Tucídides, 30
 Turgot, A. R. J., 238
 Túsulo, 67
 Unión Europea, 176, 178, 188-192, 261
 Unión Soviética, 178, 211-212
 Venecia, 98
Vindicación de los derechos de la mujer, 225, 230
 Virginia, 141, 146, 177
virtù, 107-108, 218
 virtud cívica (*véase también areté, virtù, virtus*), 28, 38-39, 44-45, 107, 126, 131, 134, 160-161, 233
virtus, 63, 218
 voluntad general, 130, 134
 voto, derecho al/representación, 89-90, 96, 97-100, 113, 118, 121, 124, 126, 137, 139, 140-142, 149-156, 157, 221-231
 Wallas, G., 162
 West, Rebecca, 218-219
 Wollstonecraft, Mary, 225-226, 229-230, 233
 Yugoslavia, 177, 178
 Zenón de Citio, 74, 77

Índice

Nota del traductor	7
Prólogo.....	9
INTRODUCCIÓN	11
Identidades sociopolíticas	11
Modelos de la historia de la ciudadanía	14
1. GRECIA.....	19
Esparta.....	19
Platón y Aristóteles	33
Atenas.....	46
2. ROMA.....	61
La República y el Imperio.....	61
Los estoicos	74

3. EL MEDIEVO Y LA TEMPRANA EDAD MODERNA	82
La Edad Media	82
Las ciudades-estado italianas	97
El período de las monarquías absolutas	110
4. LA ERA DE LAS REVOLUCIONES	123
Las ideas prerrevolucionarias	123
La Revolución americana	135
La Revolución francesa	147
5. CUESTIONES MODERNAS Y CONTEMPORÁNEAS (I)	162
Nacionalidad y multiculturalismo	162
El federalismo	175
La ciudadanía mundial	193
6. CUESTIONES MODERNAS Y CONTEMPORÁNEAS (II)	206
Derechos civiles, políticos y sociales	206
La mujer	218
Socialización cívica y educación	235
CONCLUSIÓN	254
Dilemas en el contexto histórico	254
Bibliografía	266
Índice analítico	275



Romano Prodi
Una idea
de Europa

CS 3405

Avaladas por la importante trayectoria política de su autor —antiguo presidente del ejecutivo italiano y titular de la presidencia de la Comisión Europea—, estas reflexiones de ROMANO PRODI englobadas bajo el título UNA IDEA DE EUROPA presentan una Europa cuyos indudables avances —unión monetaria, desaparición de fronteras internacionales, unánime aceptación de los principios de libertad y democracia— no pueden ocultar otros desafíos que se ciernen sobre el futuro del continente, como el descenso demográfico, las migraciones masivas, las dudas sobre el mantenimiento del sistema de protección social y un elevado índice de desempleo. Ante ellos, Prodi insiste en la necesidad de acompañar a las medidas destinadas a reformar el modelo económico y social europeo, otras que aúnen las culturas latina y germánica —protagonistas de la primera Comunidad Europea— con la anglosajona y la eslava, en un intento de buscar un «alma común europea» y hacer realidad la Europa «de los ciudadanos».

