

El derecho olvidado

JOSÉ MANUEL BERMUDO

Universitat de Barcelona

1. La calidad moral de la ciudadanía

La historia de la humanidad, en su dimensión ético política, es la historia de la conquista de la ciudadanía. En el momento de la Revolución francesa (1789), cuando se produce un salto de gigante —tal vez el primer paso en la larga carrera de liberación de la marca de súbdito— en la conquista de esa condición, la palabra «ciudadano» se populariza y pasa a expresar un ideal de vida compartido. Llamar al otro ciudadano —incluso al general o al dirigente y, por supuesto, al noble y al Rey— equivalía a afirmar la libertad y la igualdad de la forma más práctica y contundente. Aún en nuestros días hay pocas expresiones más bellas que la de «ciudadano presidente»; su aroma se percibe nostálgico al compararla con las que en nuestros días se usan para dirigimos a los próceres de las magistraturas, como «excelencia», «ilustrísima», «molt honorable», «alteza», «majestad» o «santidad», palabras todas que invocan y sacralizan distancias y lejanías. En la Revolución Francesa, por primera vez en la historia, y aunque sólo sea en la idea, la ciudadanía deja de ser un privilegio reservado a unos pocos para convertirse en un ideal asequible y universalizable de vida en común; por primera vez se contraponen de forma radical a la existente comunidad de súbditos la alternativa de la república de ciudadanos, figura del individuo pensado como sujeto de derechos.

Es una bella historia ésta de la ciudadanía democrático liberal, que en esencia se confunde con la creciente conquista de los derechos del individuo y de los pueblos; podríamos decir que es la cara humana de la historia. Las luchas por la libertad de expresión, por la igualdad ante la ley, por el salario justo, por la educación, por la participación democrática, por la seguridad social, por la igualdad de razas y sexos, todas luchas sangrientas pero con resultados progre-

sivos, forman parte de un modo u otro de la batalla por la ciudadanía, que responde a la aspiración de los seres humanos a poner límites a quienes escriben el guión de su vida y, a la postre, a ser los autores del mismo. Así descrita, la lucha por la ciudadanía viene a ser las *luces de la ciudad*, entre tantas y tantas páginas que la ensombrecen y obstaculizan.

Si hemos puesto la Revolución Francesa como referente simbólico, se debe a que la misma formuló el ideal de ciudadanía en su forma más radical; para dar a cada uno lo suyo, deberíamos extender la referencia a la Revolución Americana, cuya idea estaba igualmente llena de contenidos igualitaristas. Ambas revoluciones, dejando al lado diferencias que para nuestra reflexión no son relevantes, se unifican en cuanto al radicalismo, nunca hasta entonces alcanzado, en la reivindicación de la ciudadanía igual y para todos. Sin duda, se trataba de una ciudadanía de baja calidad respecto a los estándares actuales, una ciudadanía limitada a escasos (aunque fundamentales) derechos y que olvidaban algunos, como los referentes a la mujer, que hoy consideramos básicos. Pero, reconociendo éstas y otras limitaciones históricas, nos parece admirable el gesto de aquellos filósofos y políticos que tuvieron la audacia de reconocer y exigir un derecho (que motiva esta reflexión) que hoy parece olvidado, el derecho a elegir nacionalidad, incluido en su reivindicación de *ciudadanía igual y para todos*, que incluía tanto la igualdad de derechos en el seno del Estado, por encima de las diferencias sociales, cuanto la extensión de la ciudadanía a la totalidad de la humanidad. La idea de «ciudadanía *igual*», tanto formal como efectivamente, rompía los dos límites que el gobierno representativo liberal imponía a la democracia, debido, respectivamente, a la supresión de toda referencia de los derechos políticos al estatus económico (criterio censitario) y al establecimiento de un salario político, sin el cual las clases populares no podían ejercer la participación democrática; pero la «ciudadanía *para todos*», proclamada en medio de la exaltación universalista e igualitaria, apostaba por transcender las fronteras políticas de los Estados y así extender la ciudadanía al género humano. Pensadores de gran lucidez, como Condorcet, clamaban: «soy francés, pero antes que nada soy hombre»; y escritores de tanta influencia como Voltaire repetían incansables: «políticamente soy ciudadano de Francia, pero filosóficamente soy ciudadano del mundo». Se trata, sin duda, de fórmulas abstractas y vagas, pero que contribuyen a diseñar el ideal cosmopolita ilustrado de ciudadanía universal; del que suele hablar el hombre libre cuando deja hablar libremente a la razón; del que, como diría Diderot, hablan los seres humanos cuando sueñan. Un ideal ingenuo, tal vez, pero con algo más de belleza que el cínico realismo político actual, protegido con su manto positivista.

La generalización de los derechos de ciudadanía en el interior de los Estados y la enunciación de una ciudadanía universal son argumentos suficientes para tomar las revoluciones francesa y americana como referente privilegiado de cualquier discurso sobre la ciudadanía, y especialmente si se pretende refle-

xionar sobre la evolución de la calidad de la idea de ciudadanía en el devenir de las democracias liberales de la sociedad capitalista. Aunque no sacralizamos el contenido del ideal de ciudadano en los momentos de las dos revoluciones, y mucho menos compartimos su fundamento filosófico, argumentado en términos de «derechos naturales e imprescriptibles», apreciamos en aquel ideal de ciudadanía elementos de *calidad* que con el tiempo han desaparecido. No se trata, claro está, de la *calidad ética y antropológica*, referente a la «vida buena» (o la «buena vida»), en cuya dimensión se ha dado un incuestionable progreso, como pone de relieve la ambiciosa y creciente lista de derechos que consideramos propia de la ciudadanía de nuestro tiempo en nuestras ricas democracias capitalistas; tampoco aludimos a la *calidad política*, que tiene que ver con la participación en la construcción y cuidado de lo público, y cuyos avances y retrocesos merecen un estudio aparte; el retroceso que apreciamos se refiere a la *calidad moral*, que tiene que ver con la universalización de los derechos por encima de los límites culturales y políticos. Entendemos que en el movimiento ideológico abierto por las dos revoluciones burguesas se formuló un ideal de ciudadanía, como aparece en las varias declaraciones de «derechos del hombre y del ciudadano», y en los textos constitucionales, con una calidad moral que se ha ido perdiendo en el tiempo, pérdida silenciosa pero efectiva, amparada por las mejoras de la idea en otras dimensiones de la misma.

Reconocemos, como ya hemos dicho, las muchas limitaciones históricas del ideal de las revoluciones, generosamente corregidas en la democracia y el estado de bienestar contemporáneos; pero percibimos que en la exaltación de la actual conquista fácil de los derechos, en generaciones numeradas, algunos derechos se han ido perdiendo en el camino, olvidados en las cunetas de la historia. Para ser más explícito, creemos que en el ideal liberal de ciudadanía destacaba el radicalismo con que eran reivindicados dos derechos, de los que depende respectivamente su calidad política y moral: por un lado, el derecho a la radical *igualdad de derechos*, que niega relevancia política y jurídica a cualquier diferencia socioeconómica o cultural; por otro, el derecho a una *ciudadanía universal* que, en ausencia de un orden político del género humano que lo hiciera innecesario, y mientras tanto, parece traducible por *derecho a elegir nacionalidad*, a elegir lugar de ejercicio y disfrute de la ciudadanía y, por tanto, en prosa contemporánea, *derecho a inmigrar*.

Un bello ideal y, si se quiere, sólo eso; pero en nuestra cultura subjetivista y subjetivante, un ideal no es poca cosa. Un ideal que, no obstante, parece haberse escindido en dos, con desigual destino. Uno de ellos, expresado en el lema «ciudadanía igual para todos», aparece constantemente recordado y reivindicado en el interior de nuestros Estados, constituyendo la dignidad de nuestra ciudadanía. En cambio, el otro, que responde a la exigencia del «derecho del individuo a elegir nacionalidad», ha tenido una historia oscura y discontinua, quedando en la cuneta de los caminos fracasados, con los proyectos inviables o

inservibles, invalidados, pero también con los simplemente vencidos y silenciados que esperan mejores ocasiones. Ese derecho perdido u olvidado marca hoy una importante carencia de nuestra ciudadanía, especialmente porque las nuevas circunstancias sociales convierten su ausencia en el mayor problema social, político y moral.

Efectivamente, reconocido que los derechos se generan como reivindicaciones de reglas de vida que responden a necesidades históricas, las cuales del mero reconocimiento creciente entre los individuos y los pueblos, que aceptan adecuar a las mismas sus conductas, pasan a ser sancionadas político jurídicamente por los Estados y por las organizaciones internacionales legitimadas, mediante leyes positivas que garantizan su efectividad, cabe pensar que algunos de los ideales vencidos ayer puedan ser hoy rescatados. Es obvio —y las abundantes teorías actuales de las «generaciones de derechos» lo avalan— que nuestras sociedades van construyendo derechos, que responden a sus necesidades, y que tras la conquista del reconocimiento popular, más o menos costosa, acaban sancionados por las oportunas leyes; y es también razonable y frecuente que, cuando se trata de derechos específicos, esa pretensión de reconocimiento no aspira sólo a la sanción legal estatal, no se contenta con sumarlo al catálogo de derechos de la ciudadanía, sino que tiene voluntad de reconocimiento universal, aspira a que sea un «derecho del hombre», es decir, a que figure en el catálogo de todas las formas de ciudadanía, o sea, a que sea reconocido por el mundo y sancionado por las instituciones políticas, estatales e internacionales, de todo el mundo.

Pues bien, a comienzos del nuevo siglo, momento en que en grandes espacios geopolíticos hemos conseguido una ciudadanía de saludable calidad, tanto ética como política, no sólo observamos que el envidiable celo en la defensa del derecho a igual ciudadanía para todos (en el marco estatal) nada tiene que ver con el silencio a la hora de pedir la apertura de las puertas de la ciudadanía, sino que tenemos la sospecha de que el éxito en su ejercicio se consigue al precio de cerrar a los otros las puertas de la nacionalidad. Tenemos la sospecha —cosa que hiere nuestra consciencia— de que nuestra insaciable reivindicación de nuevos contenidos, de nuevos derechos y privilegios, que enriquezcan la calidad de nuestra ciudadanía se hace a costa de su universalización, al precio de negársela a los otros, al considerarla propiedad de un Estado, cual club privado con reserva del derecho de admisión; tenemos la sospecha, en fin, de que en este aspecto volamos más bajo que los hombres que en nuestra época iniciaron la aventura de la libertad, la igualdad y la fraternidad, de que regresamos a tiempos oscuros en que no se reconocía el derecho a la igualdad de derechos, cuando se aceptaba como natural que la ciudadanía plena fuera un privilegio de unos pocos y que el resto quedara jerarquizado en los márgenes de la ciudad, situación que ahora insensibles reproducimos a escala transestatal respecto al derecho a elegir nacionalidad.

2. El derecho a la ciudadanía en la revolución americana

El Estado moderno, que es el que nos ocupa, en sus orígenes se constituyó conforme a una idea de la ciudadanía de doble título: el título de nacionalidad y el carné de estatus político jurídico. El primero, que certificaba la pertenencia, se obtenía con facilidad: cuantos estuvieran dentro de las fronteras del Estado eran fijados como *súbditos*, según el criterio del *ius solis*; si variaban las fronteras, automáticamente los habitantes de esos territorios adquirían la nueva nacionalidad, o la perdían y ganaban en todo caso otra;¹ por otro lado, los hijos de los miembros del estado tenían derecho a la pertenencia, conforme al llamado *ius sanguinis*. Es bien conocida la tesis de John Locke, uno de los principales teóricos del estado liberal, quien decía que en el momento del contrato social los «padres fundadores» pactaron el derecho a que sus hijos tuvieran, desde el nacimiento, el derecho a la ciudadanía, hasta que tuvieran uso de razón, momento en el que por sí mismos decidirían, explícita o implícitamente, si querían mantener la nacionalidad o renunciar a ella y abandonar el país. De todas formas, esta línea de la pertenencia era poco excluyente. Dada la fuerte necesidad de mano de obra en aquellas economías agrícolas, las fronteras estaban en general abiertas a la «gente decente». De hecho, en aquellos tiempos sin censo estatal, habitualmente eran los municipios los que concedían la «vecindad»; y las constituciones simplemente refrendaban como ciudadanos a los vecinos.

Si miramos la Constitución de los Estados Unidos de América (17-09-1789) podremos constatar que no pone exigencia alguna para la pertenencia, dejando pensar, cosa razonable en aquella situación histórica, que el derecho a inmigrar, a entrar a formar parte de una comunidad política, era reconocido *de facto*. Había, eso sí, ciertas exigencias para la obtención del título de plena ciudadanía, fijando unos plazos para el acceso a los diversos derechos políticos, el máximo de los cuales, de siete años de residencia, permitía el acceso a la máxima magistratura, la presidencia de los EE.UU.; pero el acceso libre a la nacionalidad parece darse por sobreentendido. Así, en la «Declaración de derechos de Virginia», del 12 de junio de 1776, que serviría de modelo a los sucesivos *Bills of Rights* antepuestos a las constituciones de los diferentes Estados a medida que conquistaban su independencia, no se menciona directamente este derecho,² pero al hablar de las elecciones de representantes del pueblo se dice que «todos los hombres que den suficientes pruebas de permanente interés por la comunidad, y de vinculación con ella, poseen el derecho de sufragio» (Art. VI), junto a los demás derechos del individuo. Lo cual permite interpretar que bastaba una vinculación fáctica para que le fueran reconocidos al individuo los derechos políticos, y que la pertenencia (*naturalización o nacionalización*) no planteaba exigencia alguna.

Seguiremos buscando apoyos a esta interpretación investigando textos constitucionales y declaraciones de derechos de la época pero, si tenemos en

cuenta la fuerte dependencia ideológica de todos ellos con el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, de J. Locke, no vendrá mal extraer algunos argumentos de este texto. Efectivamente, en una de sus secciones más relevantes, «Del origen de las sociedades civiles»,³ argumentando su fundamentación contractualista de la que, como se sabe, deriva todo el diseño del Estado moderno y, en particular, de los derechos del individuo, Locke reconoce que contra la misma se elevan dos tipos de objeciones. La segunda de estas críticas, relevante para lo aquí nos ocupa, objetaría que «es imposible que los hombres tengan derecho a hacer esto (a constituir contractualmente una sociedad civil) puesto que todos nacen bajo un gobierno al que han de someterse, careciendo, por tanto, de libertad para comenzar de nuevo».⁴ Pues bien, la réplica de Locke, que enseguida resumiremos, nos deja ver un escenario en el que la elección de nacionalidad es algo tan potestativo del individuo, tan intrínseco a su libertad, que no parece necesario reivindicarlo como un derecho específico, sino más bien argumentar la ilegitimidad de cualquier gobierno que lo impida u obstaculice. Veámoslo.

Locke lucha contra la idea de una nacionalidad impuesta y en favor de la tesis de que «quien nace bajo el dominio de otro puede ser libre y convertirse en gobernante o en súbdito de un gobierno separado y distinto»;⁵ argumenta contra la sujeción natural por nacimiento y a favor de la sujeción sólo por consentimiento.⁶ Entiende que pertenece a la libertad natural, prepolítica, la independencia y, por tanto, la elección de la comunidad en la que vivir. Dice al respecto que: «este separarse del gobierno en el que se nace ha sido práctica común en el mundo, desde sus orígenes hasta el día de hoy. Y en el momento presente, el haber nacido en el seno de regímenes políticos de larga tradición, con leyes establecidas y con formas fijas de gobierno, no impide la libertad del género humano; pues los hombres son hoy tan libres como lo fueron los que nacieron en las selvas y, sin restricción alguna, corrían libremente por ellas».⁷ Cree nuestro autor que esa libertad natural, que garantiza el libre desplazamiento territorial, no puede subordinarse al hecho de nacer en un gobierno o en una familia. Locke es intransigente con esta tesis, dejando bien claro que el compromiso de los padres no obliga a los hijos, quienes con la mayoría de edad devienen «tan libre como el padre», y ningún acto del padre puede eliminar la libertad de su hijo, como tampoco la de ningún otro hombre».⁸

Es sorprendente la insistencia de Locke en que la sumisión, la pertenencia a una comunidad política, lo que les hace súbditos de la misma, deriva exclusivamente del consentimiento dado por dichos hombres. En el fondo, pasar a pertenecer a un gobierno es visto como una concesión del individuo; a sus ojos liberales en el gesto de adhesión se deviene «súbdito», no propiamente «ciudadano»; se ceden derechos naturales, no se ganan. Podríamos decir que, en el fondo, en el escenario de reflexión lockeana, el individuo pierde más que gana o, en todo caso, implica cesiones de derechos naturales que sólo por libre consentimiento podrían justificarse. Sólo hay una situación en la que el individuo

deviene necesariamente súbdito de un Estado: cuando tiene propiedades, especialmente tierras, en dicho Estado. Las propiedades y las personas van en el mismo paquete, y el propietario ha de ser súbdito del Estado al que están unidas las tierras.⁹ Pero incluso en este caso, dado que Locke entiende que el gobierno sólo tiene jurisdicción directa sobre la tierra, mientras que su jurisdicción sobre el propietario es sólo en la medida en que el mismo reside y disfruta dichas tierras, la obligación de someterse a dicho gobierno «empieza y termina con el disfrute mismo», de tal modo que en cuanto el propietario se desprende por venta o legación de sus tierras «está ya en libertad de incorporarse al Estado que desee, y también tiene libertad de acordar con otros hombres la iniciación de un nuevo Estado *in vacuis locis*, es decir, en cualquier parte del mundo que esté desocupada y no sea poseída por nadie».¹⁰

Podrá decirse, con razón, que en ningún momento se defiende el derecho a elegir nacionalidad en un Estado ya constituido; pero lo que aquí tratamos ahora es de argumentar precisamente que lo que se reivindica es el carácter voluntario y reversible de la adscripción, lo que nos hace pensar que el problema de aquel momento no era la inmigración sino las adscripciones «naturales». Si, como hemos dicho, la génesis de los derechos responde a necesidades históricas, el discurso de Locke induce a pensar que en aquel tiempo había más restricciones a la emigración que a la inmigración, a juzgar por sus inquietudes. De todas formas, no deja de decir algo que merece ser leído detenidamente: «pero someterse a las leyes de un país, vivir en él pacíficamente y disfrutar de los privilegios y protecciones que esas leyes proporcionan no hace de un hombre miembro de esa sociedad; ello es solamente una protección local y un homenaje que se debe a todas las personas que, no hallándose en un estado de guerra, entran en los territorios pertenecientes a un gobierno, cuyas leyes se extienden a cada región del mismo. Mas esto, como digo, no hace de un hombre miembro de una sociedad, un súbdito permanente de un Estado, como tampoco convertiría a un hombre en súbdito de otro el hecho de que, durante algún tiempo, se acogiera bajo su familia, si bien, mientras continuase acogiéndose a ella, estaría obligado a cumplir las leyes y a someterse al gobierno que allí encontrase».¹¹ De hecho, lo que Locke está legitimando es el derecho libre a la inmigración, a la libre elección del lugar de residencia y trabajo, tan libre que la distingue de la nacionalización o «pacto» de pertenencia a una sociedad civil. Describe el habitual estatus de los extranjeros, que pueden disfrutar de la protección y los privilegios de un Estado sin convertirse en súbditos de este Estado, aunque tienen en conciencia obligación de cumplir las leyes que respetan los demás ciudadanos. O sea, el escenario descrito parece de fronteras abiertas y la tesis defendida se orienta a argumentar que nada, sino la libre elección, convierte al individuo en súbdito permanente. Lo que da a entender que el problema no es el derecho a la nacionalidad o pertenencia, que aparece como «natural» y ligado a la libertad de elegir; el problema subyacente es la adscripción natural a una condición, un

límite a la libertad natural contra el que nuestro autor clama. El *ius solis* y el *ius sanguinis*, que luego se invocarán como derechos del individuo y fuentes de la pertenencia, en el discurso de Locke parecen argumentos del gobierno para forzar la adscripción.

3. La ciudadanía en la revolución francesa

En la «Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano» (26 agosto de 1789), donde se fijan como «derechos naturales» del hombre la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión (Art. 2), tras haber afirmado que «los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derecho» (Art. 1), no se hace mención alguna a la nacionalidad. Lo mismo ocurre con la Declaración de 1793,¹² que también enumera como «derechos naturales e imprescriptibles» del hombre la igualdad, la libertad, la seguridad y la propiedad (Art. 2), insistiendo en la igualdad entre los hombres «por naturaleza y ante la ley» (Art. 3). Sin duda, podríamos hacer una interpretación generosa y concluir que, puesto que se trata de derechos del hombre, el derecho a elegir nacionalidad está implícito en la libertad e igualdad naturales; pero lo cierto es que el mismo no se menciona explícitamente. Nos inclinamos a pensar que, como antes en el mundo anglosajón, se debe a que en aquel contexto no era un problema a reivindicar y, por tanto, queda silenciado como derecho.

Sorprende, en todo caso, que tampoco se haga referencia alguna en ambas Declaraciones al derecho a cambiar de nacionalidad, es decir, a emigrar, pues éste sí era constatado como problema. De hecho, preocupaba mucho más reivindicar el derecho de los individuos a *abandonar el país* propio o cambiar de nacionalidad que el de *elegir país* y nueva nacionalidad. Basta repasar los grandes flujos migratorios hasta mediados del siglo XX para constatar que iban de los países «ricos» a los pobres, con frecuencia colonias, y éstos necesitaban de mano de obra. Tal vez por eso son más frecuentes las reivindicaciones del derecho a emigrar, como hemos visto en Locke, que del derecho a inmigrar, que parece reconocido en la libertad. Por ejemplo, en el artículo «súbdito», de la *Enciclopedia*, se dice de los súbditos-ciudadanos: «en todos los pueblos libres existe el derecho natural de todo súbdito y ciudadano a la libertad de emigrar a otro lugar, si lo juzga conveniente, para procurarse allí el bienestar, las necesidades y comodidades de la vida, que no encuentra en su país natal». Y esta idea, de constante presencia en las sucesivas declaraciones de derechos hasta nuestros días, nunca va acompañada de una explícita referencia al derecho del individuo a elegir nacionalidad (y el correspondiente deber de los Estados a concederla). Ya se sabe, los derechos se han reivindicado siempre como autodefensa; si la inmigración no era problemática, no se pensó en convertirla en derecho.

En la *Constitución francesa de 1791*, en el Artículo 3, se fija el derecho de ciudadanía para los extranjeros a partir de cinco años de residencia continuada en Francia, no precisando ninguna condición para el goce de tal residencia. La *Constitución del 24 de junio de 1793*, momento de Robespierre, dice en su Art. 4.: «Todo hombre nacido y domiciliado en Francia, con veintiún años cumplidos; todo extranjero de veintiún años cumplidos y que, domiciliado en Francia durante un año, viva de su trabajo, o adquiera una propiedad, o se case con una francesa, o adopte un niño, o sostenga a un viejo; todo extranjero, en fin, que el Cuerpo legislativo considere que ha merecido la humanidad, está admitido al ejercicio de los derechos de los ciudadanos franceses». Robespierre creía que un hombre no puede ser libre, ni gozar de la igualdad de derechos, si no goza de los medios de subsistencia para una vida humana digna. Y, en coherencia, abría su país a cuantos lo necesitaran. Sin duda, las circunstancias eran distintas a las de nuestro tiempo, pero la idea no pierde por ello belleza; tal vez por eso fue pronto derrotado, pero la derrota tampoco afecta a la justicia de su idea.

De todas formas, la escasa presencia explícita del derecho a elegir nacionalidad en los textos constitucionales no certifica la ausencia del ideal; si acaso significa la derrota del mismo, su carácter minoritario, pues las reivindicaciones de este derecho estaban presentes en el debate público y en los mismos ámbitos del legislativo; la abundancia de textos con propuestas a las comisiones y asambleas de debate legislativo, aunque éstas fueran rechazadas, muestran que había movimientos políticos y sociales que habían incorporado el derecho a elegir nacionalidad a su ideal político. El caso más evidente es el de Anacharsis Cloots, político radical e intelectual iluminado, que gustaba presentarse a sí mismo como mandatario del género humano, quien en su *Discurso sobre las bases constitucionales de la República del Género Humano*¹³ dice cosas de gran belleza. Se trata, es cierto, de un autor extravagante y muy desconocido pero le cupo el mérito de saber convertir en poesía la sangre misma de la guillotina. Anacharsis Cloots, henchido de pasión mesiánica, sintiéndose llamado a «laborar las vastas llanuras del genio como los campesinos las tierras y los artesanos el hierro», soñaba con que «todos los pueblos pedirán unirse departamentalmente a Francia»: «Pondremos la primera piedra de nuestra pirámide constitucional sobre la roca inquebrantable de la soberanía del género humano. La Convención no puede olvidar que somos mandatarios del género humano; nuestra misión no se circunscribe a los departamentos de Francia; nuestros poderes están avalados por la naturaleza entera».¹⁴

Anacharsis Cloots supo cantar exaltadamente lo que otros veían con más cordura: que la Revolución no era cosa de Francia, sino del mundo; y que muchos de los revolucionarios franceses la tiraron adelante no como cosa propia, no como franceses, sino como hombres libres ciudadanos del mundo. Creemos afortunados a los diputados franceses que de viva voz le escucharon decir: «no somos libres si las fronteras extranjeras nos detienen a diez o veinte leguas

de nuestra casa»... «no somos libres si un solo obstáculo político detiene nuestra marcha física en un solo punto del globo».¹⁵ Hemos de reconocer que hoy no sentimos tan infinito deseo de libertad y universalidad, tal vez porque nos hemos habituado a no ser libres ni universales; quizás por ello nos cuesta compartir la fe universalista que aparece en sus palabras: «Los derechos del hombre se extienden a la totalidad de los hombres. Una corporación, una nación, que se dice soberana hiere gravemente a la humanidad, revolviéndose contra el buen sentido y el bienestar. Desde esta base incontestable se deriva de forma necesaria la soberanía solidaria e indivisible del género humano. Porque queremos la libertad plena, intacta, irresistible, no queremos otro amo que la expresión de la voluntad general, absoluta, suprema, del género humano. Pero si encuentro en la tierra una voluntad particular que se cruza con la universal, me opondré a ella. Y esta resistencia es un estado de guerra y de servidumbre respecto al cual el género humano, el Ser Supremo, hará justicia tarde o temprano».¹⁶

Y aunque aún fuéramos sensibles a la belleza de esa idea, seguramente ya no excitaría en nosotros la enardecida pasión de Anarchasis, sino más bien una tibia melancolía. Tal vez la mayor grandeza de esta idea reside en que fue formulada y deseada cuando era imposible; y tal vez la mayor miseria de nuestro tiempo sea el ignorarla o rechazarla cuando es inevitable. Lo cierto es que Anacharsis Cloots podía poner la República del Género Humano como único lugar donde es posible la libertad y el amor, en los que veía sendos símbolos de la igualdad. Porque, como él dice, estas cosas son atributos de los dioses, y «sólo el género humano como totalidad es Dios». Da gusto oír su ingenuidad: «La soberanía reside esencialmente en el género humano entero; es una, indivisible, imprescriptible, inmutable, inalienable, imperecedera, ilimitada, sin fronteras, absoluta y omnipotente. [...] Un rey que se obstina en conservar su corona y un pueblo que se obstina en aislarse de los otros son rebeldes que es preciso domar, o vagabundos que es preciso corregir con la antorcha de *los derechos del hombre* en el seno de la Asamblea, de la asociación universal».¹⁷ Extraña locura ésta de Anacharsis Cloots que le lleva a decir algo así como «si Mahoma no va a la Montaña...». En sus propias palabras: «Si Ginebra no quisiera unirse a nosotros rogaríamos a Ginebra que nos una a ella». Así de sencillo. Demasiado para nuestra época, que siempre sospecha de lo simple, que a menudo rechaza la virtud, como la verdad, por parecer ingenuas. ¿Quién osaría hoy proponer una Constitución encabezada por estos dos Artículos: «Art. 1. No hay otro soberano que el género humano. Art. 2. Todo individuo, toda comunidad que reconozca este principio luminoso e inmutable será recibido de pleno derecho en nuestra asociación fraternal, en nuestra república de los *Hombres*, de los *Hermanos*, de los *Universales*?».¹⁸ Son ideales perdidos.

No deberíamos ver estas palabras, aunque lo fueran, como mero fruto de la exaltación mística de un iluminado intelectualmente mediocre y políticamente perdedor; pues estas ideas las encontramos también en almas menos angélicas,

como la de Maximilien Robespierre, liberal radical, que en su *Discurso sobre la Declaración de derechos del Hombre y del Ciudadano*,¹⁹ critica al comité por haber olvidado «establecer los deberes de fraternidad que uniesen a todos los hombres y a todas las naciones, y su derecho a una asistencia mutua». Entiende que la mirada alicorta nacionalista «había olvidado las bases de la alianza eterna entre los pueblos contra los tiranos», y exclama con rabia: «Se diría que vuestra declaración ha sido hecha por un rebaño de criaturas humanas encerradas en un rincón de la tierra, y no para la inmensa familia a la que la naturaleza entregó la tierra como dominio y como morada».²⁰ Es otro tono que el de Anacharsis, pero la misma música. Y su propuesta de una declaración alternativa, cuyo Art. 34.º dice: «Los hombres de todos los países son hermanos, y los diversos pueblos deben ayudarse mutuamente, como los ciudadanos del mismo Estado»,²¹ ¿es menos idealista que la de Anacharsis Cloots? No nos lo parece, aunque en su léxico y contexto parezca más convincente.

Las mismas ideas salen de la pluma de Saint Just, líder revolucionario jacobinista, menos iluminado y muy influyente en el proceso revolucionario, que acompañó su conocido *Discurso sobre la Constitución*²² con un «Ensayo de Constitución» o propuesta alternativa a la redactada por Condorcet.²³ En este texto articulado, en las «Disposiciones fundamentales», dice: «Los extranjeros, el respeto del comercio y de los tratados, la hospitalidad, la paz y la soberanía de los pueblos son cosas sagradas. La patria de un pueblo libre está abierta a todos los hombres de la tierra» (Art. 1. IV). Y no se trata de una simple oferta hospitalaria, sino una neta opción de nacionalidad, como se clarifica en el Capítulo III: «Del estado de los ciudadanos»: «Todo hombre mayor de 21 años, domiciliado desde hace un año en la misma comuna tiene derecho a votar en las asambleas del pueblo» (Art. I). Y añade: «Todo hombre mayor de 21 años, domiciliado desde hace un año en la misma comuna, es elegible para todos los empleos» (Art. II). O sea: tiene los derechos políticos o «activos», y no sólo los derechos «pasivos», por los que clamaban hasta los conservadores de Sieyès.

Creemos, pues, que estas ideas estaban bastante extendidas, y no sólo entre los más radicales. Autores políticos como Emmanuel Joseph Sieyès, liberal moderado, las comparten en gran medida. En su discurso *Reconocimiento y exposición razonada de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*,²⁴ al final del mismo incluyó una propuesta de Declaración de Derechos de su grupo, en la cual se incluía el siguiente artículo: «Todo hombre es igualmente dueño de marcharse o de quedarse, de entrar o de salir, incluso de salir del reino, y de regresar cuando y como le parezca» (Art. VII).²⁵ Ciertamente, nada se dice del deber de los Estados de admitir a los que llegan; no era éste el problema.

Para terminar, estas ideas también estaban presentes en la filosofía. Fuera de las fronteras francesas pero con un pensamiento fuertemente motivado y comprometido con su revolución, I. Kant, en el «Tercer artículo definitivo de la paz perpetua», apuesta también con claridad por el derecho a elegir nacionali-

dad, al que pone premonitoriamente como fuente de la paz mundial: «Trátase aquí, como en el artículo anterior, no de filantropía, sino de derecho [...] La comunidad —más o menos estrecha— que ha ido estableciéndose entre los pueblos de la tierra ha llegado ya hasta el punto de que una violación del derecho, cometida en un sitio, repercute en todos los demás; de aquí se infiere que la idea de un derecho de ciudadanía mundial no es una fantasía jurídica, sino un complemento necesario del código no escrito del derecho político y de gentes, que de ese modo se eleva a la categoría de derecho público de la Humanidad y favorece la paz perpetua, siendo la condición necesaria para que pueda abrigarse la esperanza de una continua aproximación al estado pacífico».²⁶

Por su parte, Tocqueville, lúcido liberal conservador, sutil relator de los aspectos sociales de la democracia americana, supo ver con envidiable claridad a mediados del XIX el mensaje universalista de la Revolución francesa: «Todas las revoluciones civiles y políticas han tenido una patria y a ella se han visto circunscritas. La revolución francesa no ha tenido territorio propio. Es más, su efecto ha sido el de borrar, en cierto modo, del mapa todas las antiguas fronteras. Se la ha visto acercar o separar a los hombres a despecho de las leyes, de las tradiciones, de los caracteres, de la lengua, haciendo a veces enemigos a compatriotas y hermanos a extranjeros. Mejor dicho, por encima de todas las nacionalidades particulares, ha formado una patria intelectual común de la que los hombres de todas las naciones han podido hacerse ciudadanos».²⁷

4. La ciudadanía en las Constituciones liberales

Somos conscientes de la necesidad de un estudio más exhaustivo de las constituciones liberales europeas y americanas,²⁸ especialmente éstas, elaboradas en contextos políticos muy radicalizados; pero, mientras llevamos a cabo ese ambicioso estudio, si no para demostrar nuestra tesis sí al menos para mostrar la razonabilidad de nuestra hipótesis, haremos algunas referencias a las primeras constituciones de los países latinoamericanos, en general bastante sensibles al reconocimiento del derecho a la inmigración, que aquí nos ocupa.

La de Argentina de 1853,²⁹ en su artículo 20, de forma explícita y rotunda dice: «Los extranjeros gozan en el territorio de la Nación de todos los derechos civiles del ciudadano; pueden ejercer su industria comercio y profesión; poseer bienes raíces, comprarlos y enajenarlos; navegar los ríos y costas; ejercer libremente su culto; testar y casarse conforme a las leyes. No están obligados a admitir la ciudadanía ni a pagar contribuciones forzosas extraordinarias. Obtienen nacionalización residiendo dos años continuos en la Nación; pero la autoridad puede acortar estos términos a favor del que lo solicite, alegando y probando servicios a la República». Textos que apoya plenamente nuestra tesis, pues reconoce el derecho a inmigrar, la libre elección de residencia, y ni siquiera

fuerza la nacionalización, que en todo caso queda como una libre elección del individuo tras dos años de residencia.

Es bien cierto que tan generoso reconocimiento de este derecho no es ajeno a la política de inmigración del momento, lo que viene avalado por el artículo 25, que dice: «El gobierno federal fomentará la inmigración europea; y no podrá restringir ni gravar con impuesto alguno la entrada en el territorio argentino de los extranjeros que traigan por objeto labrar tierras, mejorar las industrias, e introducir y enseñar las ciencias y las artes». Pero que el reconocimiento del derecho se basara en una necesidad no afecta a nuestra tesis, pues no pensamos desde la ontología de los derechos naturales. Lo relevante es que en esas fechas el derecho a elegir nacionalidad era reconocido en algunas partes del mundo. Y, hasta donde llega nuestro conocimiento, la reforma de la Constitución argentina de 1994 no revisó este artículo 20. Aunque tal vez —cosa que aún no hemos investigado— sin variar la redacción constitucional, haya sido revisada la reglamentación, lo cierto es que todo el texto, donde el sujeto de los derechos suelen ser los «hombres», los «individuos», los «habitantes», y no los «ciudadanos» o los «argentinos», respira un aire liberal radical consecuente. Por otro lado, la *Constitución de la Provincia de Buenos Aires*, en su Artículo 34 dice: «Los extranjeros gozarán en el territorio de la Provincia de todos los derechos civiles del ciudadano y de los demás que esta Constitución les acuerda», lo que abunda en la expansión del reconocimiento de ese derecho.

En la llamada Constitución de Apatzingán,³⁰ en su artículo 14 se dice: «Los extranjeros radicados en este suelo que profesaren la religión católica, apostólica, romana, y no se opongan a la libertad de la Nación, se reputarán también ciudadanos de ella, en virtud de carta de naturaleza que se les otorgará, y gozarán de los beneficios de la ley». La condición que se impone al derecho, con ser jugosa, no es aquí un límite relevante al derecho a la nacionalidad. De todas formas, el mismo espíritu, pero en versión laica, aparece pocos años después, en el *Reglamento provisional político del Imperio Mexicano* (de 18 de diciembre de 1822), cuyo artículo 7 fija así el derecho a la nacionalidad: «Son mexicanos, sin distinción de origen, todos los habitantes del Imperio, que en consecuencia del glorioso grito de Iguala han reconocido la independencia; y los extranjeros que vinieren en lo sucesivo, desde que con conocimiento y aprobación del Gobierno se presenten al ayuntamiento del pueblo que elijan para su residencia y juren fidelidad al emperador y a las leyes». Y en su artículo 8 define las exigencias del derecho a la plena ciudadanía para los extranjeros: «Los extranjeros que hagan, o hayan hecho servicios importantes al Imperio; los que puedan ser útiles por sus talentos, invenciones o industria, y los que formen grandes establecimientos, o adquieran propiedad territorial por la que paguen contribución al Estado, podrán ser admitidos al derecho de sufragio. El emperador concede este derecho, informado del ayuntamiento respectivo, del ministro de relaciones y oyendo al Consejo de Estado». Condiciones que, en

líneas generales, expresan la fuerte sensibilidad respecto al reconocimiento de la ciudadanía universal.

Podríamos seguir acumulando ejemplos, de igual calibre, de otras muchas constituciones y países; pero, para nuestro propósito actual de mostrar que hubo un tiempo en que el liberalismo radical reconocía el derecho a elegir nacionalidad nos parecen suficientes los ya expuestos. Nos parece más conveniente plantearnos ahora el hecho de su insonora desaparición.

5. El silencio del olvido

Los textos jurídicos nos permiten afirmar que, en general, las primeras Constituciones liberales contenían un amplio reconocimiento del derecho a la naturalización, derecho que en las sucesivas reformas tenderá a restringirse discreta y paulatinamente. Las condiciones en las que se produce esta inversión merecen ser examinadas con mayor detenimiento, pero parece evidente que a mediados del pasado siglo la tendencia se ha consolidado, con la siguiente particularidad: por un lado, se mantiene viva la reivindicación del derecho del individuo a emigrar, a salir de su país, e incluso a renunciar a su nacionalidad; pero, al mismo tiempo, se va matizando cada vez con más fuerza que su elección de otra nacionalidad no es un derecho suyo, sino un privilegio dependiente de la potestad de los Estados.

Este cambio aparece perfectamente ejemplificado en el texto de la *Declaración de Derechos Humanos de 1948*, de la ONU. Texto muy significativo, pues en principio no trata de «derechos del ciudadano», que lógicamente deben ser reconocidos y sancionados en el marco de los Estados o comunidades políticas que firmen la declaración; trata sólo de los viejos derechos del «hombre», que ahora rebautiza como «humanos». La legitimidad de los mismos procede de su extenso reconocimiento, individual e institucional, en el seno de la humanidad; y su efectividad deriva de que, en coherencia, cuantos Estados firmen la carta se comprometen a positivizarlos en sus leyes y a defenderlos en el mundo.

Pues bien, en este texto, hasta ahora el mejor referente de los derechos universales (es decir, reconocidos a todos los hombres), se declara ceremonialmente que: «Todos los seres humanos son iguales ante la ley y tienen, sin distinción, derecho a igual protección de la ley» (Art. 7). Inmediatamente a uno se le ocurre preguntar: ¿qué ley?, ¿una imaginaria ley universal, la de cualquier Estado en que el individuo se encuentre o la del Estado al que pertenece? Podríamos jugar con la ambigüedad del texto e interpretar que se refiere a la ley del Estado en que se encuentra el individuo, pues es comúnmente aceptado que si comete delito le juzgan por la ley del país donde ha delinquido; pero sería estéril extraer argumentos de ambigüedades que tal vez pretendían dignificar el sospechoso silencio. Este artículo de la Declaración, por tanto, simplemente

confirma la calidad política de la ciudadanía en el seno de cada unidad política: el derecho del ciudadano (no del hombre) a la igualdad de derechos. Para el extranjero sólo se afirma el derecho a ser juzgado con la misma ley que a los ciudadanos, pero no su derecho a los privilegios de la ciudadanía. Por tanto, no nos ayuda en el desciframiento del derecho a elegir nacionalidad.

Por otro lado, en el Art. 22, aunque sin excesivo énfasis, se reconoce el derecho a la «seguridad social» y a «obtener la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables para su dignidad». Podríamos imaginar sin extravagancia que la protección de la dignidad y la sobrevivencia constituyen una buena base para fundar el derecho a elegir nacionalidad, no menos noble que aquellas circunstancias que habitualmente dan derecho al «asilo político»; pero no parecen ir por aquí las cosas, como sugiere la limitación sutil que incluye el texto al subordinar dichos derechos al: «esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuanta de la organización y los recursos de cada Estado». O sea, el derecho a los medios que garanticen la dignidad no puede ser efectivamente exigido a nadie, pues aparece formulado, o como una exhortación moral a *cada Estado* particular, dentro de sus posibilidades, o como una llamada a la solidaridad de la comunidad internacional, a la que se pide colaboración. Por tanto, tampoco aquí encontramos apoyo. Claro que podríamos forzar la interpretación de éste y otros artículos de la Declaración y defender con buenas razones que quien quiere el efecto en coherencia ha de querer la causa; pero el fundamento de los derechos no es la lógica, sino el reconocimiento efectivo, y nada conseguiremos resaltando las incoherencias y limitaciones de la voluntad política que refleja el articulado.

Por tanto, en lugar de seguir indagando otros derechos que parecen en buena y caritativa lógica apoyar el derecho encubierto a elegir nacionalidad, preferimos pasar a los tres artículos que parecen abordar directamente el tema de la ciudadanía, en los cuales se nos dice: «Toda persona tiene derecho a circular libremente y a elegir su residencia en el territorio de un Estado» (Art. 13.1). Por tanto, se afirma la libre elección de lugar de residencia como un derecho incluido en la ciudadanía, pero no es el derecho a elegir ciudadanía, no es el derecho a elegir Estado donde nacionalizarse; define la calidad política, no la calidad moral. El mismo artículo es rotundo al añadir: «Toda persona tiene derecho a salir de cualquier país, incluso del propio, y a regresar a su país» (Art. 13.2). Se trata, claro está, del derecho a salir de vacaciones, o de negocios, pero no incluye el derecho a emigrar, renunciando a la nacionalidad (no elegida) de origen. Cualquier ambigüedad queda despejada por el artículo 15, con dos afirmaciones rotundas: «Toda persona tiene derecho a una nacionalidad» (15.1) y «Nadie puede ser privado arbitrariamente de su nacionalidad ni del derecho a cambiar de nacionalidad» (15.2). Podría haberse redactado la primera parte añadiendo simplemente «la del país donde ha nacido», o algo semejante; pero con ello se traicionaría el espíritu liberal lockeano y su sagrado derecho a

la elección de la ciudadanía. Del mismo modo que, con énfasis, se impide a los Estados imponer la nacionalidad o impedir el cambio, con elocuente silencio se los libera del deber de reconocer el derecho a la inmigración.

En el contexto actual declarar como derecho universal tener una nacionalidad es un anacronismo; lo cierto es que hoy la nacionalidad es impuesta, como una nueva condición de adscripción. Sería significativo si contáramos con el derecho a renunciar a la nacionalidad que tenemos, en cuyo caso, en virtud del derecho de la persona a tener una nacionalidad, parecería implicado el derecho a elegirla, pues ¿quién, si no, podría imponernos una? Pero la redacción de la segunda parte del artículo afirma el derecho a «cambiar de nacionalidad», sin solución de continuidad, lo que quiere decir que, para hacerla efectiva, deberíamos gozar simultáneamente de los derechos a emigrar y a inmigrar. El primero —aunque el derecho a emigrar es un triste derecho, y por ello no se nombra— se nos reconoce implícitamente; pero queda subordinado a que al individuo le haya sido concedido *de facto* el derecho a inmigrar; o sea, permanece como un privilegio arbitrariamente concedido por los Estados. En buena lógica se diría que no se puede querer la causa sin querer el efecto: si se quiere el derecho a renunciar a la nacionalidad y el derecho a tener una nacionalidad, hay que querer el derecho a elegir nacionalidad. Pero, paradójicamente, no es así entendido. La nacionalidad sigue siendo un título de propiedad de los socios que gestionan su consejo de administración: el Estado.

Nuestra conclusión es que la *Declaración de Derechos Humanos de 1948*, de la ONU, rebaja en lo moral el ideal de las revoluciones Americana y Francesa y el de las primeras Constituciones liberales. Actualmente, medio siglo después, nos parece que los vientos siguen soplando en contra, y vamos a peor, volando cada vez más bajo, como apreciamos en el documento que a continuación comentamos.

El Institut de Drets Humans de Catalunya presentó al reciente Forum Mundial de las Culturas de Barcelona un *Borrador de Proyecto de artículos para una Declaración Universal de Derechos Humanos emergentes (29-03-2004)*. Se presenta el redactado como «nosotros, ciudadanas y ciudadanos del mundo», que forman parte «de la comunidad política universal». Por tanto, se hace ostentación de que no hablan desde un «Estado», no hablan de «derechos de los ciudadanos de un Estado», lo cual es esperanzador. Pues bien, en esa propuesta figuran todos los derechos imaginables, en un inventario tan meticuloso y pormenorizado que levanta la esperanza. Se llegan a considerar derechos universales el «agua potable y una alimentación adecuada», una «renta básica» universal y el derecho a la paz. Incluso el «derecho a vivir en un medio ambiente sano, equilibrado y seguro», o el derecho a «disfrutar de la biodiversidad» y a que no haya «contaminación acústica». También el derecho al «ahorro energético», a la «gestión de residuos, reciclajes, reutilización y recuperación» y a «espacios verdes en las ciudades». Sin olvidar el relevante «derecho a la información medioambiental» ni, por supuesto, los derechos a la democracia, a

«ser consultados», a la información. En fin, se ensancha tanto el inventario que, ávido de exhaustividad, añade otros, como el «derecho a ser administrados eficazmente», el «derecho a la verdad», y el relajante «derecho al descanso, al ocio y a disfrutar del tiempo libre».

La lista es tan compulsivamente elaborada que provoca el efecto de ver los derechos tratados como bienes de consumos artifices del bienestar. ¿Despreciamos la propuesta? No, en absoluto, a nuestro entender expresa lo que hemos llamado preocupación por la calidad ética, política y antropológica de la ciudadanía, incluso por nuevas dimensiones de la misma, como la calidad hedonista; en definitiva, viene a ser un retrato psicológico de la sana avidez de bienestar de los socios de nuestras democracias capitalistas. Nos alegramos de constatar que aquí, en estos terrenos de la calidad de la ciudadanía, seamos exigentes y miremos a la cima, a la utopía. Pero no podemos dejar de lado la sospecha de que esta exigente reivindicación de derechos se hace, en el fondo, para nosotros, los miembros de la sociedad del consumo: hay sociedades donde reivindicar para sus habitantes el «derecho al reciclaje» es cuando menos una broma grosera de muy mal gusto. Ni como deber, que sería más sensato prescribirlo, tendría sentido allí donde la escasez tiene frontera con la muerte.

Y esta sospecha no es infundada. En este texto que comentamos, si buscamos el *derecho a la ciudadanía* nos llevamos una gran desilusión: no aparece. Sí, lo hemos releído dos y tres veces, cuatro y seis, pero no hemos encontrado ni una sola palabra sobre nuestro «derecho olvidado». Bueno, para ser justos, dentro del Título III, que trata de los «Derechos sociales y de solidaridad», se hacen dos alusiones que, aunque muy indirectas y marginales (y terriblemente sospechosas, pues parecen recoger la ley de nuestro país), con generosidad podrían interpretarse como alusivas al derecho de ciudadanía (lo cual es peor, pues sin su presencia podríamos creer que era un simple olvido). La primera alusión la encontramos en el Artículo 14.6, que dice: «La comunidad internacional y los Estados facilitarán la integración de *los que han venido de fuera* y adoptarán políticas activas para evitar el establecimiento de guetos y concentraciones excluyentes». ¿No es increíble? Les ponemos las vallas y, si a pesar de eso saltan y, al fin, los usamos para nuestros trabajos marginales, reivindicamos *su* derecho —¡de ellos!— a ser integrados y dispersados para que no nos excluyan de sus guetos. ¿Serán sólo carencias de la redacción? Preferimos creerlo así, pues es una propuesta del Institut de Drets Humans de Catalunya, redactado con la colaboración de numerosas instituciones y eminentes filósofos y juristas.

La segunda alusión está en el Artículo 14.7, donde se dice: «Los Estados tienen la obligación de atender, de manera positiva, humanitaria y expeditiva, toda solicitud hecha por un niño o por sus padres para entrar en un Estado o salir de él a efectos de reunificación familiar». El tono humanitarista devalúa la fuerza del derecho que, en todo caso, queda circunscrito a la «reunificación familiar», siempre sagrada.

Eso es todo cuanto se dice sobre el derecho a la ciudadanía. Esas dos referencias y ni una sola palabra más en un texto en el que se nos reconoce (a nosotros, los del mundo civilizado y rico, y por fácil generalización a la humanidad entera), el derecho a «nuevas pedagogía educativas», a la «calidad de los productos alimenticios», a la «identidad cultural», al «sosiego y a un tráfico urbano ordenado», a un «urbanismo armonioso y sostenible». Como puede apreciarse, tales ausencias constituyen tozudos argumentos a favor de nuestra tesis sobre la pérdida de la calidad moral de nuestra ciudadanía, al filo del derecho olvidado. Un derecho que, en el mundo globalizado en el que nos sumergimos, parece llamado a constituir el frente moral y político en torno al cual tomar posición. Las coordenadas derecha-izquierda parecen girar noventa grados y travestirse en norte-sur. Y en ellas habremos de encontrarnos.

NOTAS

1. Si abrimos la *Relictio de Indis*, de Francisco de Vitoria, comprenderemos también algunos aspectos del problema que nos ocupa. En ella se reconoce a los españoles a «recorrer los territorios de los indios y a domiciliarse allí a condición de que no perjudiquen ni hagan daño a los naturales del país» (CHP 2, 77).

2. Tampoco hay referencias en las *Declaraciones de Massachusetts, Maryland, North-Carolina y New-Hampshire* (cf. G. Jellinek y otros, *Orígenes de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano*, Madrid, Editora Nacional, 1984, 80-87. Aunque reconocemos la necesidad de un estudio empírico más exhaustivo, que pudiera hacernos revisar esta tesis de la escasa presencia de este derecho en los textos constitucionales de aquella época, con la información que disponemos nos parece bien fundada.

3. J. Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Cap. 8.

4. *Ibíd.*, § 100.

5. *Ibíd.*, § 113.

6. *Ibíd.*, § 114.

7. *Ibíd.*, § 116.

8. *Ibíd.*, § 116.

9. *Ibíd.*, § 120.

10. *Ibíd.*, § 121.

11. *Ibíd.*, § 132.

12. Votada por la Convención Nacional el 23 de junio de 1793 e incorporada como preámbulo a la Constitución de 24 de junio de 1793.

13. Leído ante la Convención el 24 de abril de 1794, en la discusión del nuevo proyecto constitucional republicano. Texto completo en Víctor Méndez, *El discurso revolucionario: 1789-1793*, Barcelona, Sedai, 1989, 161-171.

14. *Ibíd.*, 162.

15. *Ibíd.*, íd.

16. *Ibíd.*, íd.

17. *Ibíd.*, íd.

18. *Ibíd.*, 171.

19. El 17 de abril de 1793 la Convención comenzó la discusión del proyecto de la nueva

Constitución, cuyo proyecto fue redactado por Condorcet, y que había de ir precedida por una nueva DDHC. Robespierre presentó el 24 de abril a la Cámara su proyecto de Declaración. El texto completo del discurso de Robespierre está recogido en Víctor Méndez, *El discurso revolucionario: 1789-1793*. Ed. cit., 173-179.

20. *Ibíd.*, 175.

21. *Ibíd.*

22. Leído el 24 de abril de 1793 ante la Convención, iba acompañado de su propuesta de Constitución alternativa a la de Condorcet. (El Discurso se encuentra en Víctor Méndez, *El discurso revolucionario: 1789-1793*. Ed. cit., 181-187).

23. El texto del «Ensayo de Constitución» se encuentra en Saint-Just, *Théorie politique*. París, Seuil, 1976, 197-229. También se incluye el «Discours sur la Constitution de France» (*ibíd.*, 182-196)

24. Sieyès fue miembro del Comité Constitucional de la Asamblea Constituyente. Este discurso lo leyó el 20-21 de julio de 1789 ante la comisión que preparaba el proyecto de Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789.

25. El texto completo de la intervención de Sieyès está recogido en Víctor Méndez, *El discurso Revolucionario: 1789-1793*, ed. cit., 37-48.

26. I. Kant, *Proyecto de paz perpetua*, Madrid, Austral, 117.

27. A. Tocqueville, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, 2 vols., Madrid, Alianza, 1982.

28. Por lo que respecta a las Constituciones españolas, en la primera constitución liberal, la de 1812, se declara que «Son españoles todos los hombres libres nacidos y afincados en los dominios de las Españas, y los hijos de éstos. Los extranjeros que hayan obtenido de las Cortes carta de naturaleza. Los que sin ella lleven diez años de vecindad, ganada según la ley, en cualquier pueblo de la Monarquía» (Art. 5). La Constitución de 1845, de Isabel II, mantiene los términos, pero sin los 10 años. En los mismos términos se expresan las Constituciones de 1856, 1869, 1873 y 1876. Las de 1929 y 1931 simplemente extienden el derecho a la nacionalidad a «la mujer casada con ciudadano español».

29. Sancionada por el Congreso Nacional Constituyente el 1 de mayo de 1853, reformada por la Convención Nacional el 25 de septiembre de 1860.

30. Decreto constitucional para la libertad de la América Mexicana, sancionado en Apatzingán, el 22 de octubre de 1814.

José Manuel Bermudo es catedrático de Filosofía Política en la Facultad de Filosofía (Universidad de Barcelona). Actualmente dirige el Seminario de Filosofía Política de la UB (para graduados y doctorandos), y es investigador principal del grupo de investigación «Crisis de la razón práctica», que trabaja en un programa sobre la crisis contemporánea de la razón política. De sus últimas publicaciones mencionamos su libro «Filosofía política», en tres volúmenes («Luces y sombras de la ciudad» [2001], «Los jalones de la libertad» [2001] y «Asaltos a la razón política» [2005]), y una selección de conferencias de los últimos años recogidas en el volumen «Filosofía y globalización» (2004).