



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Unidad Iztapalapa

DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

**LA EVOLUCIÓN CONCEPTUAL DE LA CIUDADANÍA:
DE ARISTÓTELES A HEGEL**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE

DOCTOR EN HUMANIDADES

PRESENTA

EDGAR CAMACHO MARTÍNEZ

Asesor. Dr. Jorge Rendón Alarcón

México, D.F. 2011

Índice.....	1
Introducción.....	3
a. Justificación de la tesis.....	3
b. Hipótesis central.....	3
c. Metodología.....	5
d. Descripción de los capítulos.....	6
Capitulo I. La ciudadanía como un proceso de racionalidad surgido del antagonismo social.....	12
1.1 Mundo griego.....	22
1.2 Mundo romano.....	31
1.3 Ciudadanía como participación política.....	36
1.4 Vida productiva y Vida activa.....	37
Capitulo II. Modelos clásicos de ciudadanía.....	40
2.1 Ciudadanía griega.....	40
2.2 El ciudadano y sus exclusiones en la “Política” de Aristóteles.....	47
2.3 La ciudadanía como dominación.....	50
2.4 La ciudadanía como participación política.....	55
2.5 Ciudadanía como ejercicio del poder.....	57
2.6 Regímenes políticos.....	59
2.7 El régimen ideal y el posible.....	63
2.8 El mejor modelo.....	65
2.9 Modelo clásico de ciudadanía activa.....	70
2.10 Ciudadanía romana.....	71
2.11 Ciudadanía legal o pasiva.....	75
Capitulo III El declive de la vida activa y el ascenso de la vida productiva.....	80
3.1 El eclipse de la libertad ciudadana en el mundo feudal.....	80
3.2 El renacimiento de la ciudadanía.....	87
3.3 La breve autonomía de las ciudades.....	89
3.4 La influencia de Maquiavelo.....	93
3.5 La ciudadanía como poder.....	94

3.6 El paradigma individualista de la ciudadanía.....	102
3.7 Los inicios de la ciudadanía moderna: Bodino.....	103
3.8 Las premisas individualistas de la ciudadanía: Hobbes.....	113
3.9 Orígenes del modelo liberal de ciudadanía: Locke.....	119

Capítulo IV. El proyecto ilustrado sobre la ciudadanía.....123

4.1 El ciudadano como sujeto moral y político de la comunidad política: Rousseau.....	123
4.2 La soberanía popular.....	130
4.3 Deberes y derechos ciudadanos.....	132
4.4 Modelo de la ciudadanía total.....	133
4.5 La idea revolucionaria de ciudadanía.....	135
4.6 La soberanía popular y los derechos humanos en Rousseau y Kant.....	144
4.7 La ciudadanía como titularidad de derechos universales: Kant.....	157
4.8 La ciudadanía como manifestación de la libertad política en la Eticidad: Hegel....	165
4.9 El Estado de derecho como referente normativo de la libertad política.....	168

Capítulo V. Las dimensiones de la ciudadanía en la Vida Ética.....183

5.1 Conciliación entre la vida activa y la vida productiva.....	185
5.2 La familia y la sociedad civil: el <i>oikos</i> moderno. El Estado y la vida activa.....	187
5.3 La ciudadanía como manifestación de la voluntad política y de la libertad concreta en los distintos niveles de la Eticidad.....	204
Conclusiones.....	208
Bibliografía.....	216

Introducción.

a) Justificación de la tesis.

El tema de esta tesis nace de un interés que he tenido a lo largo de mis estudios filosóficos. Este tema está vinculado a la idea de la libertad y su realización en el mundo social y político. Esta tesis es la continuación una investigación que inicié con mi tesis de licenciatura que versa sobre el desarrollo del concepto de libertad ante las determinaciones del Estado en la obra de Hegel; posteriormente, en mi tesis de maestría, analice el conflicto entre la moralidad y la eticidad, como una demanda de reconocimiento que desemboca en el proceso de ampliación de las demandas de la subjetividad de tipo moderno que conlleva a una construcción de una eticidad pluricultural. Finalmente, en esta tesis emprendí el análisis del concepto de ciudadanía como un desarrollo teórico de las formas en que se ha planteado idea de la ciudadanía y de la libertad política.

Emprendí esta investigación, porque los planteamientos actuales acerca de la ciudadanía adoptan dos posiciones antagónicas: la ciudadanía activa y la ciudadanía pasiva, pero sus planteamientos carecen de un desarrollo teórico e histórico del proceso de la idea de la ciudadanía. Pues una de mis motivaciones era encontrar una línea teórica de desarrollo de la idea de la libertad política y su manifestación como ciudadanía, para explicar cómo las definiciones contemporáneas, sean de tipo liberal o republicano, continúan este desarrollo de la idea de ciudadanía que inicia en el pensamiento griego. La originalidad de esta tesis consiste en señalar una línea de desarrollo a partir de la oposición y síntesis de dos modelos de vida: la vida activa y la vida productiva.

b) Hipótesis central.

La hipótesis consiste en que el concepto de ciudadanía es producto de un desarrollo conceptual que se caracteriza por una oposición entre dos modelos de vida que surgen a partir de los griegos: la vida activa y la vida productiva. Para mostrar cómo éste

proceso inicia con la importancia de la vida activa o política que se caracteriza por la *capacidad de intervenir en la configuración del poder político de una asociación política*, y cómo este modelo fue desplazado, a través de un proceso histórico, por el modelo de la vida productiva relacionado con los satisfactores biológicos y materiales de la vida, para finalmente alcanzar una síntesis de ambos modelos de vida a partir de la Ilustración. La otra parte es explicar a qué responde este progresivo cambio de la noción de ciudadanía, uno de los supuestos es que cada comunidad política busca una auto-comprensión de su propia configuración política, que se genera a partir de sus propios conflictos sociales, que se manifiesta en la idea de la libertad política que comparten.

Uno de los aspectos característicos del pensamiento político moderno es su carácter controversial. Desde las posiciones del liberalismo clásico y sus versiones contemporáneas, la ciudadanía es vista como la posición particularista de los derechos individuales, pero en muchas ocasiones como una desvalorización en su dimensión pública y política; por otra parte, las posiciones comunitaristas o republicanas radicales sitúan la ciudadanía exclusivamente en su dimensión pública subestimando su dimensión privada. Ante este dilema conceptual emprendí la tarea de comprender la evolución teórica de la ciudadanía. Pero para ello, requería un criterio de análisis que me permitiera considerar las figuras históricas de la ciudadanía como un proceso, y no como una serie contingente y arbitraria de manifestaciones. Es decir, explicar que los modelos de ciudadanía se originan a partir de factores sociales e ideológicos que configuran una auto-comprensión comunitaria o, en términos de Hegel, un Espíritu o autoconciencia de la época. Por lo que los modelos de ciudadanía son la forma en que la libertad política se manifiesta de manera concreta dentro de los espacios políticos.

El criterio de análisis lo elaboré a partir del planteamiento de Hegel sobre el desarrollo de la conciencia en su proceso de autodeterminación libre; es decir, cómo cada comunidad, situada históricamente, construye su idea de libertad política y de ciudadanía. Y esto lo combiné con los planteamientos teóricos del primer filósofo que investigó el concepto de ciudadanía: Aristóteles. De su análisis tomo dos categorías: la

vida activa y la vida productiva. Estos dos conceptos considerados en su origen conceptual, obviamente, son anacrónicos e insuficientes para comprender la complejidad de la ciudadanía en la actualidad, pero con el planteamiento hegeliano acerca del desarrollo de la conciencia histórica como determinación de la libertad en su dimensión subjetiva y política, estas dos categorías adquieren dinamismo porque expresan la evolución de la conciencia de la época. Por lo que estos conceptos se fueron enriqueciendo y evolucionando a medida que el proceso de intersubjetividad fue desarrollándose en la historia de la humanidad.

c) Metodología:

El método empleado en esta investigación lo denominó: genético-hermenéutico, que consiste en la interpretación de las ideas sobre ciudadanía que han elaborado diversos filósofos en diferentes etapas de la historia. La premisa con la que inicio es que cada autor comparte una noción de libertad política y de ciudadanía, y que esta idea se va configurando conforme a distintas etapas en la historia a partir de una continuidad conceptual. La selección de filósofos se debe a que cada uno de ellos capta en un momento determinado el desarrollo, continuidad y variación en la idea de libertad política y de ciudadanía, que principia de una caracterización de los modos de vida activa y productiva que propone Aristóteles.

La selección de Aristóteles obedece a que es el primero que plantea una caracterización de la libertad política y de la ciudadanía en base a los modos de vida activa y productiva. En el mundo romano se retomaron las caracterizaciones de Polibio y Cicerón como un intento de concebir la libertad política y la noción de ciudadanía de forma más legal. En el periodo medieval se seleccionó a autores como Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, porque explicaron el declive del ideal de la ciudadanía como vida política, y la justificación del dominio personal. Durante el renacimiento se eligió a Maquiavelo, porque expresaba el ideal de la vida política como lucha por el poder.

En la modernidad se escogió a Bodino, porque es el primero que re-valora la dimensión de la vida productiva como un aspecto importante de la vida social. Posteriormente, Hobbes desestima la dimensión de la vida activa, al proponer las bases individualistas

de la ciudadanía. Locke formula la idea de la ciudadanía liberal vinculada con la importancia de la vida productiva. En la Ilustración seleccionó a dos filósofos que dimensionan la libertad política y la ciudadanía en un ámbito universal: Rousseau y Kant. El primero fundamenta la libertad política en el principio de la voluntad general, con una orientación más comunitaria; mientras que Kant parte, también, de un principio universal, pero con una fundamentación moral más subjetiva.

Concluyo con Hegel, porque es el que logra sintetizar este desarrollo de la libertad política, como una conciliación de la vida activa y productiva dentro de la estructura del Estado político, en donde la dimensión subjetiva y objetiva logran su derecho y manifestación como partes integrantes de la Eticidad. La idea de ciudadanía en Hegel integra las vertientes de la vida productiva y la vida activa en una sola.

A partir de este resultado es con lo que inicio el desarrollo de la tesis. Por ello, comienzo en el capítulo I con la visión general de este proceso de construcción de la ciudadanía, para luego indicar como esta formación de la ciudadanía principia con el modelo clásico de ciudadanía como vida política; y como se transforma, posteriormente, como un modelo de la vida productiva hasta llegar a la síntesis efectuada por Hegel.

c) Descripción de los capítulos:

En el capítulo I, desarrollo la idea básica hegeliana de que la ciudadanía es un producto de un proceso de racionalidad fruto del antagonismo social. Es decir, desde su teoría evolutiva de la conciencia, el mundo histórico es producto de la actividad racional de los seres humanos, pero este desarrollo es producto de un largo proceso histórico en el que los individuos van siendo conscientes de su libertad subjetiva, por lo que se requirió una serie de etapas y desarrollos de la conciencia, que se manifiestan como contradicciones y negaciones de su propio desarrollo. La naturaleza propia de la negatividad de la conciencia genera antagonismos dentro de sí misma, las cuales se reflejan en el mundo efectivo, por lo que las contradicciones y conflictos del mundo

humano no son más que las contradicciones de la conciencia de la época. De ahí que los conflictos sociales, políticos y culturales de toda índole sean la manifestación de la conciencia intersubjetiva que busca reconciliarse consigo misma.

Cuando estas figuras del mundo se han agotado dentro de sus propias contradicciones dan lugar a otra figura del mundo que incorpora y plantea nuevos desarrollos de la conciencia o del mundo intersubjetivo. Para ejemplificar estos procesos retomo los ejemplos hegelianos acerca del mundo griego y romano; y cómo a partir de su respectiva conciencia de su mundo generaron conflictos y contradicciones que dieron lugar a otras etapas de la conciencia del mundo.

Acerca de la ciudadanía se analiza cómo está se encuentra inserta y definida a partir de los conflictos sociales y políticos de la época. De ahí que se considere la idea clásica de ciudadanía como participación política y como ésta se encuentra asociada con ejercicio del poder político, que genera conflictos políticos entre los grupos que disputan la hegemonía para imponer su voluntad sobre los otros. Para ello, analizo los conceptos originarios de Aristóteles de vida activa y vida productiva; es decir, la vida política y el ámbito de la satisfacción de las necesidades para la vida.

En el capítulo II, analizo los modelos clásicos de la ciudadanía, y como ésta se definía a partir de los conflictos y negaciones conceptuales que conlleva, como el caso de la exclusión conceptual y real del esclavo. Explicaré como Aristóteles, de acuerdo a la conciencia de la época, analiza la ciudadanía a partir de sus exclusiones: el esclavo, la mujer, los extranjeros; y como éstos al ser parte de la casa (*oikos*) estaban destinados a la reproducción y a satisfacer las necesidades básicas de la vida. Además se argumenta que la existencia de la vida productiva justificaba la dominación y el antagonismo político dentro de la propia vida activa. De esta forma, la ciudadanía se comprendía como un espacio de dominación sobre los no-ciudadanos; así como un gobierno político sobre ciudadanos considerados iguales, porque la condición de la ciudadanía implicaba la participación política como el ejercicio de poder de ciertos grupos hegemónicos sobre otros, que provocaba una diversidad de regímenes políticos, los cuales expresaban la hegemonía social y política de ciertos grupos y sus conflictos políticos por la lucha por el poder. La alternativa de Aristóteles es su gobierno de la clase media como solución para neutralizar los conflictos políticos.

En lo que respecta al modelo de la ciudadanía romana, que se desarrolla a partir del principio de la particularidad, como lo ha señalado Hegel, éste se encuentra en un permanente conflicto entre las particularidades de la sociedad romana: entre los reyes y los patricios, entre éstos y los plebeyos; y finalmente entre el imperio y todos los demás. En este momento, la ciudadanía se sitúa en el nivel de la garantía de los derechos particulares, por lo que la ciudadanía empieza a vincularse con la vida productiva, puesto que la propia subjetividad se fue desarrollando más en el aspecto privado que en la vida pública. Pues cuando el poder estatal fue insuficiente para controlar a las particularidades, empezó la ruina del imperio; y con éste el nacimiento del mundo feudal, en dónde las particularidades se desarrollaron como relaciones de dominio.

En el capítulo III, explico el descenso del ideal de la vida activa durante la época medieval, donde las particularidades del dominio personal se asocian con la hegemonía de la iglesia cristiana, la cual tenía que experimentar sus propias contradicciones. La conciencia de la servidumbre es la que impera en el mundo social del Medioevo, dando como resultado un desarrollo de la interioridad que se manifestó en las ciudades renacentistas, que renovaron los principios clásicos de la ciudadanía, como es el caso de Maquiavelo, que va a analizar a la ciudadanía como un ejercicio de poder cuyo fin es instaurar un Estado que regule a las particularidades. Además, la ciudadanía renacentista muestra la inversión de la hegemonía de la vida activa a la vida productiva, que anteriormente estaba subordinada a la vida activa, -ya que a partir del trabajo productivo de los gremios y las comunas de las ciudades, la ciudadanía se vinculó más estrechamente con la vida productiva de las personas, pues como señala Hegel, fue a partir de su trabajo cuando los habitantes de las ciudades adquirieron conciencia de su libertad y autonomía.

Posteriormente, explico cómo la vida productiva empieza a predominar; y como Bodino reconoce de manera expresa la importancia de la vida productiva para la vida social y política. En los momentos en que la vida productiva se vuelve hegemónica y la vida *activa* clásica declina, el ciudadano deja de ser considerado como un sujeto dinámico y participante de la vida política para ser considerado como un sujeto confinado en su ámbito de producción. Este proceso coexiste con el fortalecimiento de los Estados nacionales que desplazaron y unificaron las múltiples relaciones particulares de

servidumbre. El sujeto deja de ser un sirviente de un señor feudal para ser súbdito de un Estado nacional, por lo que su obediencia deja de ser personal para convertirse en legal. En esta época, la soberanía absoluta del Estado concentra el poder para regular y limitar las particularidades, por lo que la libertad de los ciudadanos se vincula con las actividades que tienen dentro de sus espacios de vida productiva, pero ya no como participantes activos en los asuntos generales del Estado.

El filósofo que rompe definitivamente con el modelo clásico será Hobbes, pues es quién establece de manera más precisa las premisas individuales de la ciudadanía, en el sentido de que en los individuos reside el poder originario, por lo que éstos son enemigos potenciales entre sí, y para evitar la violencia permanente de estos egoístas a ultranza se constituye el Estado -como poder absoluto y soberano- que impide la violencia de cada uno. Hobbes considera que la libertad de los individuos ya no consiste en su participación política, sino en su libre movilidad para dedicarse a sus asuntos privados. La consolidación del poder del Estado es para garantizar el bien básico de los individuos: la vida y sus demás intereses privados.

Locke, como precursor del liberalismo, de hecho acepta estas premisas individuales de Hobbes, acerca de que los individuos buscan principalmente sus intereses privados: seguridad, libertad, propiedad, etc.; por lo que cuestiona la conclusión de Hobbes de la necesidad de un Estado absoluto, que puede atentar contra los intereses individuales de los sujetos; en cambio, Locke sostiene que los derechos naturales garantizan los intereses particulares de los sujetos que deben ser respetados por el Estado. En estos derechos quedan expresados los valores de la vida productiva que ha llegado a un nivel de enriquecimiento, que ya no es simplemente el ámbito de la satisfacción de las necesidades, sino que es la expresión de un modelo de vida que es en sí mismo valioso, pero lo importante es que la participación política vuelve a aparecer como un derecho más para salvaguardar la integridad de la vida productiva.

En el capítulo IV, explico cómo la ciudadanía deja de tener un sentido utilitario, como fue en los casos de Hobbes y Locke, para adquirir un sentido moral a partir de Rousseau, en el que la ciudadanía y la libertad política no son medios para obtener satisfactores privados, sino que son fines en sí mismos, porque se fundamentan en la

autonomía y la libertad de los sujetos. Lo más importante es el establecimiento de un principio racional universal: *la voluntad general*, omitiendo las consideraciones utilitarias de los teóricos anteriores y de la propia época ilustrada. Este principio racional concilia las dimensiones de la conciencia universal y las conciencias subjetivas, como lo señaló Hegel; puesto que en el principio de la voluntad general se fundamenta la soberanía popular del Estado, cuyo fundamento determina los derechos y deberes de los ciudadanos a través de leyes generales. La ciudadanía se consolida entonces como una dimensión moral y legal, pues el ciudadano debe considerarse como partícipe de esta voluntad general que expresa su propia voluntad y libertad política. La soberanía se vuelve entonces en el fundamento originario de los derechos humanos de los ciudadanos. Tal planteamiento es formalizado por Kant, quien articula la condición ciudadana como una titularidad de derechos. Este desarrollo ilustrado concluye con el planteamiento hegeliano de la Eticidad: como el ámbito de la libertad concreta de los ciudadanos. Hegel integra los planteamientos morales acerca de la ciudadanía, y plantea la idea del Estado como un desarrollo de la conciencia que ha logrado la identificación entre la voluntad universal y el principio de la voluntad subjetiva, en donde el Estado como manifestación de la voluntad racional se determina como un Estado de derecho que garantiza la libertad política.

En el capítulo V, desarrollo cómo la Eticidad integra los ámbitos de la vida productiva y la vida activa en tanto producto del desarrollo de la conciencia que, al haber reconocido plenamente el principio de su subjetividad, ha desarrollado el ámbito de su vida productiva con una riqueza que anteriormente no había tenido; pero al mismo tiempo, la conciencia universal se ha determinado como una voluntad general que fundamenta la soberanía del Estado. Por ello, Hegel reconoce en el Estado el espacio de la reconciliación de la libertad individual y la voluntad universal. En el que se presentan tres momentos de reconocimiento de la Eticidad: la familia, la sociedad civil y el Estado, con tres elementos de identificación: el amor, el derecho y la pertenencia ciudadana. La familia ya no es el ámbito de la satisfacción de las necesidades, sino que es el ámbito en que la subjetividad de los individuos satisface sus más íntimos anhelos de reconocimiento amoroso; la sociedad civil es el espacio de la satisfacción de sus diversas necesidades, que son garantizadas por la justicia: en este ámbito los individuos salen de sus familias y crean asociaciones de intereses concretos. Sin

embargo, en el nivel de la sociedad civil, la conciencia se encuentra en la dimensión particular de la vida productiva, por lo que debe desarrollar la dimensión universal de la vida activa en el Estado. De ahí que la sociedad civil debe agruparse en sus propios círculos de intereses a través de las corporaciones y demás asociaciones de la sociedad para que sus particularidades, a través de la representación política, se procesen como intereses generales. En consecuencia, las diversas asociaciones de la sociedad civil tienen la función de educar a los individuos en los asuntos generales para que se transformen en ciudadanos y consideren lo universal del Estado como un asunto de todos. De esta forma, Hegel trata de conciliar dos modelos de vida: la particularidad de la conciencia con su dimensión universal, para que el burgués ocupado de sus asuntos privados también sea un ciudadano.

En esta panorama general indico cuál es el sentido de esta transformación histórico-conceptual de la ciudadanía, que desemboca en una idea de ciudadanía integrada, que se distingue de algunas consideraciones actuales, que oponen los modelos de ciudadanía de tipo organicista e individualista, republicana y liberal, sin tomar en cuenta su desarrollo conceptual, y el sentido de una ciudadanía que integre las diversas facetas de la vida del ser humano, en lugar de excluirlas.

Capítulo I La ciudadanía como un proceso de racionalidad surgido del antagonismo social.

En este capítulo explicaré que el concepto de ciudadanía es resultado de un proceso de racionalización política que pretende reconciliar los antagonismos sociales que se presentan en las comunidades humanas. Para ello realizaré una lectura en clave hegeliana que relacione la configuración de la ciudadanía a nivel histórico con el desarrollo de la idea de la *libertad política* como una manifestación de la construcción de la racionalidad. Este desarrollo es el presupuesto que sirve para explicar el proceso de la subjetividad moderna como un desarrollo de la conciencia dentro de su permanente conflictividad y antagonismo social y político.

La tesis básica es que la ciudadanía -como categoría política- se desarrolla a partir de estos antagonismos sociales, y que éstos están vinculados con el proceso de subjetivación que desemboca en la conciencia de la modernidad como un desarrollo de formas de racionalidad política más completas para el mundo social. El desarrollo de esta conciencia es su proceso de liberación para encontrar formas más racionales para el desenvolvimiento de la libertad política y de su ejercicio dentro de las sociedades. La idea central es que el desarrollo del mundo histórico-social sólo puede ser aprehendido racionalmente, porque es producto de la actividad racional de los seres humanos. Puesto que el proceso de la razón política consiste en reconciliar y unificar los antagonismos que se generan en la vida social. Para Hegel, los grandes antagonismos se forman a partir de la oposición entre la naturaleza y el Espíritu (entendido como el desarrollo de la conciencia racional y la transformación cultural), necesidad y libertad. La razón es la que reconcilia estas oposiciones, espiritualizando la naturaleza mediante el trabajo y la actividad de los seres humanos; y transformando la necesidad natural en una necesidad social en la que el ser humano pueda actuar libremente. Y si se acepta que la actividad cultural de los seres humanos es la que transforma el mundo social, entonces se debe admitir que el mundo histórico-social es fruto y obra de la razón, que modifica la propia conciencia de la época.

Hegel parte de que el principio de la autoconciencia individual no existía en la antigüedad, ya que fue producto de un proceso histórico que se fue gestando a través

de las diversas figuras de la historia. De ahí que la idea de la libertad política y su universalidad fue desarrollándose paulatinamente. De acuerdo a su análisis el mundo oriental carecía de tal principio, pues este mundo aún estaba ligado a la representación natural, por lo que sólo el déspota era aparentemente libre, pero como su dominio se debía a la fuerza natural, él también carecía de libertad porque estaba sometido al influjo natural; en el mundo grecolatino explica que existe un avance en el desarrollo del principio, porque algunos se consideraban libres políticamente, pero el principio aún no era reconocido universalmente, pues estaba restringido sólo a los integrantes de la vida política.

Hegel explica que es a partir de la época moderna, cuando el principio de la subjetividad se universaliza, la que posibilita que los seres humanos puedan ser considerados libres. Este desarrollo modificó las condiciones políticas, culturales, económicas y legales que corresponden a la nueva forma de la subjetividad moderna. Pero también este desarrollo es producto de la actividad de los sujetos que llevaron a cabo la meta de la razón, que es la libertad política. Como señala Marcuse:

“Encontramos aquí la categoría más importante de la razón, a saber, la libertad. La razón presupone la libertad, el poder de actuar de acuerdo con el conocimiento de la verdad, el poder de dar forma a la realidad conforme a sus potencialidades. El cumplimiento de estos fines pertenece sólo al sujeto que es dueño de su propio desarrollo y que comprende tanto sus potencialidades propias como las de las cosas que lo rodean. A su vez, la libertad, presupone la razón porque es sólo el conocimiento comprensivo lo que capacita al sujeto para obtener y ejercer este poder” (Marcuse, 1994:15).

El carácter libertario de la razón política se debe a que el proceso de racionalización conduce a formas más adecuadas para el desarrollo de la libertad política y su actualización en el mundo; los sujetos racionalizan la realidad al actuar sobre ella, por lo que producen un mundo social acorde con la idea de la libertad política que tienen; y a su vez, el mundo social culturaliza a los sujetos que viven dentro de las estructuras sociales y políticas de la comunidad política. Ello provoca una continua modificación de las estructuras sociales y de las determinaciones objetivas de la Eticidad; y por ello, de los contenidos de la subjetividad, que ocasiona conflictos que deben ser superados

por nuevas formas de racionalidad.

“El concepto de razón en Hegel tiene un claro carácter crítico y polémico. Se opone a toda aceptación ligera del estado de cosas dado. Niega la hegemonía de toda forma dada de existencia demostrando los antagonismos que la disuelven en otras formas” (Marcuse, 1994:17).

Para Hegel la realidad, como proceso tiene una negatividad inmanente que la hace dinámica, la razón¹ es la que capta y suscita estas transformaciones en el mundo social. De ahí que los antagonismos del mundo social susciten la facultad unificadora y reconciliadora de la razón, hasta que una nueva figura niegue a las formas anteriores.

La lectura que elaboro a partir de este análisis hegeliano es tomar solamente dos elementos: el modo de *vida activa* o *política* del ideal grecolatino, en donde el principio de subjetividad no estaba plenamente desarrollado, porque el sujeto todavía estaba inmerso e identificado con la totalidad ética del Estado; y el mundo de la vida productiva, ligada a los satisfactores privados y al desenvolvimiento de la subjetividad individual, no era predominante en la conciencia social, pues su formación fue paulatina hasta que alcanzó el predominio con la plena expansión de la subjetividad en el mundo moderno, en el que el sujeto se auto-refiere a sí mismo en relación con las estructuras políticas del Estado. Esto provocó que su anterior rol de ciudadano activo se redujera a ser un ciudadano pasivo vinculado al aspecto privado de su propia subjetividad.

No obstante, de acuerdo al análisis hegeliano, estos dos ámbitos son determinaciones que se encuentran al nivel del entendimiento, pero aún no de la Razón que los unifica y reconcilia en el ámbito de la totalidad ética que representa al Estado, puesto que conserva la dimensión privada y pública de los sujetos como ámbitos de su propia identidad e intersubjetividad, que en una dimensión racional deben estar unidas y reconciliadas, pero que en el nivel analítico del entendimiento se encuentran separadas

1

En Hegel, la Razón se desdobra como facultad analítica (*verstand*) y facultad sintetizadora (*Vernunft*), por lo que en su proceso de comprensión (*verstehen*) y construcción de la realidad política (el Espíritu objetivo), la razón disuelve y construye nuevas realidades políticas.

y en conflicto.

Esta pretensión de reconciliación de la racionalidad política se encuentra en las obras juveniles de Hegel, en las que describe la disolución de la bella totalidad ética de los griegos, y como a partir de este rompimiento con el mundo social vigente se desarrolla el proceso de subjetivación.

“El optimismo ilustrado de Hegel y su trágica loa de un paraíso perdido fueron reemplazados por el énfasis en la necesidad histórica que había creado un abismo entre el individuo y el Estado. Originariamente se hallaban unidos en una armonía «natural», pero una armonía alcanzada a expensas del individuo, ya que el hombre no poseía una libertad consciente y no dominaba el proceso social” (Marcuse, 1994:38).

El desarrollo del proceso de subjetivación, en sus diversas figuras históricas: época griega, romana y moderna, implicó un conflicto entre las demandas de reconocimiento intersubjetivo de los individuos y la configuración de las estructuras políticas vigentes. Como resultado de este conflicto entre grupos que reivindicaban derechos, se consolidó el modelo de vida productiva vinculada a la vida privada de los sujetos en detrimento de su vida pública. Lo que dio lugar a una inversión en los ideales sociales a partir de la temprana modernidad, aumentando la importancia de la vida productiva cada vez más. La libertad del sujeto ya no se vinculó, únicamente, con la vida política del Estado, sino que comenzó a relacionarse, ampliamente, con la vida privada de los sujetos.

Este panorama es el que tiene presente en su diagnóstico de la modernidad, principalmente, el peligro de la desvinculación total entre la dimensión de la particularidad de los sujetos y el ámbito general de la vida política.

“Derivaba la necesidad de la filosofía de la necesidad de remediar la pérdida general de la unidad y la libertad. Lo declara explícitamente en su primer artículo filosófico. «La necesidad de la filosofía surge cuando el poder unificador (*die Macht der Vereinigung*) ha desaparecido de la vida del hombre, cuando las contradicciones han perdido su interrelación e interdependencia viviente y asumido una forma independiente». La fuerza unificadora de que habla se refiere a la armonía vital del individuo y del interés común, que prevalecía en las antiguas repúblicas y que aseguraba la libertad del todo e

integraba todos los conflictos en la unidad viviente del *Volksgeist*” (Marcuse, 1994:41).

La tarea de la razón política es reconciliar los antagonismos sociales y políticos mediante un proceso de integración que vincule la diversidad de intereses particulares en una voluntad común. Las demandas de las particularidades deben poder conciliarse en un ámbito común que reconozca el derecho de cada particularidad.

“El aislamiento y la oposición no son, sin embargo, un estado último. El mundo no debe permanecer como un complejo de cosas fijas y dispares. Es necesario «captar » y realizar en la razón la unidad que subyace tras los antagonismos, pues la razón tiene la tarea de reconciliar los opuestos y «sublimarlos» en una verdadera unidad. El cumplimiento de esta tarea de la razón implicaría también restaurar la unidad perdida en las relaciones sociales de los hombres” (Marcuse, 1994:50).

Para Hegel, el desarrollo de la conciencia histórica implica la continua determinación de la conciencia y realización de la libertad política; y él encuentra este desarrollo de la conciencia de la propia libertad en el mundo moderno que tuvo que atravesar diversas fases para llegar a este desarrollo de la subjetividad plenamente consciente de su propio principio. Sin embargo, su determinación más plena implica una dimensión universal que se concilia con su particularidad subjetiva. Pero para llegar a este estado el *Espíritu* o el desarrollo de la conciencia humana tuvo que negar, asimilar y superar mediante su actividad diversas fases para llegar a la plena conciencia de sí mismo, es decir de su libertad individual y política.

“La actividad es su esencia; es su propio producto; y así es su comienzo y también su término. Su libertad no consiste en un ser inmóvil, sino en una continua negación de lo que amenaza anular su libertad. Producirse, hacerse objeto de sí mismo, saber de sí, es la tarea del Espíritu” (Hegel, 2001:63).

El desarrollo de esta conciencia humana es resultado de la actividad universal que los seres humanos ejercen sobre la naturaleza y sobre ellos mismos, creando un mundo cultural o espiritual que refleja la conciencia que tienen de sí mismos.

“Su actividad consiste en superar la inmediatez, en negar esta y, por consiguiente, en volver sobre sí mismo. Es, por tanto, el hombre aquello que él se hace, mediante su actividad. Sólo lo que vuelve sobre sí mismo es sujeto, efectividad real. El Espíritu sólo es como su resultado” (Hegel, 2001:64).

El mundo cultural creado es obra de la actividad formativa de todos, es un producto universal en referencia a cada particular, por lo que la conciencia general se manifiesta como la conciencia que un pueblo o comunidad humana tiene de sí misma, y que se exterioriza a través de sus instituciones y manifestaciones culturales generales, ya que manifiestan la conciencia de la libertad política que tienen de sí mismos.

“La conciencia del pueblo depende de lo que el Espíritu sepa de sí mismo; y la última conciencia, a que se reduce todo, es que el hombre es libre. La conciencia del Espíritu debe tomar forma en el mundo. El material de esta realización, su terreno, no es otro que la conciencia universal, la conciencia de un pueblo. Esta conciencia contiene (...) todos los fines e intereses del pueblo” (Hegel, 2001:65).

Por ello, las renovaciones en la historia son parte del proceso que un pueblo realiza sobre sí mismo, reformando o actualizando sus instituciones para que reflejen el grado de conciencia de su propia libertad política.

“El fin último del mundo, es que el Espíritu tenga conciencia de su libertad y que de este modo su *libertad* se realice” (Hegel, 2001:68).

Para demostrar la gestación de este principio, Hegel distingue tres momentos de desarrollo: el mundo oriental, el mundo grecolatino y el mundo moderno. Explica que el desarrollo del principio de la individualidad libre era desconocido en el mundo oriental, por lo que se explica “las formas despóticas de gobierno que poseían; el mundo grecolatino sólo tuvo conciencia parcial de este principio, por lo que no obtuvo su universalidad integrada; de ahí que el mundo moderno haya logrado tener la conciencia universal de tal principio”.

Tal principio debe estar en la conciencia de un pueblo. Por lo que las comunidades se

han organizado conforme a un principio de libertad política, que se manifiesta a través de las prácticas concretas de los individuos, en el ámbito de las instituciones políticas que indican el grado de libertad política que se ha desarrollado.

“Un Estado estará bien constituido y será fuerte en sí mismo cuando el interés privado de los ciudadanos esté unido a su fin general y el uno encuentre en el otro su satisfacción y realización” (Hegel, 2001:84).

El proceso de configuración de la conciencia de la libertad política de los pueblos debe converger en la organización racional de los Estados, en donde la conciencia de la voluntad subjetiva de los individuos encuentre su reconocimiento y realización. Por ello Hegel concluye que es en los Estados políticos donde la libertad objetiva se realiza y determina.

El Estado debe estar organizado racionalmente a partir de su constitución política, pues esta es la que le proporciona realidad sustancial, porque organiza a la comunidad a través de las instituciones políticas y el Estado de Derecho.

Por eso, las constituciones políticas son productos racionales, que los seres humanos han adoptado de acuerdo a su propio concepto de libertad política; por lo que se explica sus diferencias, puesto que: “las constituciones en que los pueblos históricos han alcanzado su florecimiento le son peculiares; no son pues una base universal” (Hegel, 2001:123).

En consecuencia, las constituciones políticas demuestran el nivel de conciencia de la libertad política de una comunidad humana, que corresponde a un nivel de intersubjetividad que ha alcanzado un pueblo determinado. De ahí que sea infructuoso recurrir a formas constitucionales del pasado, sean éstas griegas o romanas, puesto que sus principios corresponden a cierto nivel de intersubjetividad. Como ejemplo, explica que las democracias griegas recurrían a la participación directa en los asuntos de gobierno, de los que eran considerados ciudadanos, y la vinculación con el Estado era total. En esta época, la vida activa no se distinguía de la universalidad del Estado, sino que se identificaba con ella. La autoconciencia individual estaba poca desarrollada, lo que suscitaba que la vida productiva, ligada al interés

privado, no adquiriera gran desarrollo.

“Los griegos y los romanos nos ofrecen descripciones de la libertad pública. Entre éstos encontramos el concepto de una constitución libre, entendido de tal suerte, que todos los ciudadanos pueden tomar parte en las deliberaciones y resoluciones sobre los negocios y leyes generales” (Hegel, 2001:124).

La reflexión que Hegel realiza, sobre el transcurso de la historia, tiene como objetivo indicar que el desarrollo de la conciencia de la libertad subjetiva y la extensión del principio de la intersubjetividad, fue fortaleciendo la vida productiva y el conjunto de intereses que la comprenden. Por lo que este desarrollo alcanza su punto más alto a partir de la modernidad. En la que la conciencia de la libertad se hace plenamente universal, y en la que los Estados modernos deben conciliar la voluntad universal y la voluntad subjetiva, para que la dimensión universal del Estado coincida con los intereses de las voluntades subjetivas.

La libertad política o ciudadanía parte de un extremo, con la ciudadanía activa de los griegos, para llegar al otro extremo, la ciudadanía productiva de los modernos; por lo que el proyecto de Hegel es plantear que la síntesis moderna de este desarrollo de la ciudadanía es una ciudadanía integral, que concilie las demandas de ambas ciudadanías.

La ciudadanía de tipo activo se transformó en una ciudadanía de tipo pasivo o productivo, ligada más a los intereses particulares. La ciudadanía total de los griegos, sin poco desarrollo de la subjetividad, transitó a una ciudadanía pasiva en los inicios de la modernidad. La síntesis de ambos principios debe ser la reconciliación entre la voluntad general y la voluntad subjetiva. Por lo que el Estado debe reconocer el principio de la subjetividad. La forma en que se concreta la racionalidad universal es a través del Estado de Derecho, y del sistema legal que reconoce la libertad de todos; y que obliga a todos al cumplimiento de la ley, es decir: a la realización de la libertad política.

“Nada puede revelarse en su verdad, en su universalidad, en sí y por sí, sino a la

conciencia reflexiva. La libertad consiste exclusivamente en conocer y querer los objetos sustanciales y universales como la ley y el derecho; y en producir una realidad que sea conforme a ellos-el Estado” (Hegel, 2001:136).

Por ello, Hegel reconoce que la forma teórica, más completa y racional, es la forma republicana, pero advierte que las formas constitucionales no deben forzar la conciencia de la libertad que las comunidades tienen de sí mismas: las formas constitucionales deben brotar de las propias condiciones que una comunidad humana ha desarrollado.

“Si se toma por base el concepto de la libertad, pero manteniéndolo en la abstracción, resulta que la *república* vale comúnmente en teoría como la única constitución justa y verdadera; [...] pero pensando que la constitución republicana, aunque sea la mejor, no puede ser introducida en todas partes y *dada la índole de los hombres*, es preferible menos libertad, de suerte que la constitución monárquica resulta más útil en estas circunstancias y Estado moral del pueblo” (Hegel, 2001:122).

La forma constitucional republicana es para Hegel, desde sus escritos de juventud, la forma política racional por excelencia, porque se fundamenta en el principio de la voluntad universal que se materializa a través de la ley y el derecho; que desde el punto de vista de la racionalidad abstracta, que prescinde de las condiciones históricas y culturales de un pueblo, es la mejor, pero desde la historicidad concreta puede que no sea la más adecuada, porque los individuos no han llegado a la conciencia de esta libertad política.

Para Hegel, la reflexión histórica nos debe indicar el proceso de reconciliación del Espíritu consigo mismo; es decir, que la conciencia de la libertad sea realice dentro de las estructuras sociales y políticas del Estado, en el que el pensamiento de la propia libertad política coincida con las condiciones del mundo vigente.

“Esta unidad es su liberación suprema, porque el pensamiento es lo más íntimo del Espíritu. El punto supremo de la cultura de un pueblo consiste en comprender el pensamiento de su vida y de su Estado, la ciencia de sus leyes, de su derecho y moralidad; pues esta unidad es la más íntima unidad a que el Espíritu puede llegar

consigo mismo. Lo que le importa en su obra es tenerse como objeto, en su esencia, cuando se piensa a sí mismo. En este punto el Espíritu conoce, pues, sus principios, lo universal de su mundo real” (Hegel, 2001:146).

Sin embargo, esta conciencia de la unidad de la totalidad conlleva el inicio de su propia disolución, pues la comprensión de las determinaciones de la vida ética requiere fundamentos universales y abstractos para éstas, y al no encontrarlas o hallarlas solamente en sí, empieza a cuestionar estas determinaciones. “Así logra en parte tener conciencia de la limitación que aqueja a estas determinaciones- como la fe, la confianza, la costumbre y descubre razones para separarse de ellas, de sus leyes [...]. Con esto surge la separación de los individuos unos de otros y del todo; surge el destructor egoísmo, la vanidad, la busca del propio provecho y satisfacción a costa del todo. Pues la conciencia es subjetividad; y esta lleva en sí la necesidad de aislarse. Así aparecen la vanidad y el egoísmo; así brotan las pasiones y los intereses propios, desatados, como perdición” (Hegel, 2001:146).

La razón en su faceta analítica (como entendimiento) es el poder disgregador del pensamiento que niega toda determinación, pero de la que ha surgir otro nuevo principio.

“El pensamiento es también la negación; pero es la más íntima forma, la forma infinita en que todo ser se deshace y, en primer término, el ser finito, la forma definida [...]. Ahora bien, esta destrucción obra del pensamiento, es necesariamente a la vez la producción de un nuevo principio. El pensamiento, siendo universal, es destructor; pero esta destrucción contiene, en realidad, el principio anterior, sólo que ya no en su primitiva determinación. Se ha conservado la esencia universal; pero su universalidad ha sido destruida como tal” (Hegel, 2001:147).

Estas fases son un desarrollo que la conciencia realiza sobre sí misma; las negaciones que realiza sobre sus propias determinaciones las integra en su propia conciencia para superarlas. De ahí que sus determinaciones sean cambiantes, pero el proceso de la conciencia permanente.

“El concepto del Espíritu es la vuelta sobre sí mismo, el hacer de sí el objeto; luego el progreso no es un progreso indefinido en lo infinito, sino que existe un fin, a saber la vuelta sobre sí mismo. Existe, pues, también un cierto ciclo. El Espíritu se busca a sí mismo” (Hegel, 2001:148).

Esta actualidad de la conciencia se refleja en todos los aspectos de la vida cultural: ciencia, arte, religión, leyes y la política, de ahí que los conflictos y contradicciones del mundo cultural sean las oposiciones que la conciencia tiene dentro de sí misma y que busca superar, mediante la negación de las determinaciones que ya no responden a su propia conciencia de libertad. Los conflictos de la conciencia se manifiestan en los conflictos determinados de la vida cultural. Los antagonismos sociales son una parte de los antagonismos culturales y de la identidad subjetiva que la conciencia experimenta.

La relación del desarrollo de la conciencia con los conflictos sociales y políticos, las ilustra con el mundo griego y el mundo romano, donde la irrupción de la subjetividad interior provocó, en el primer caso, la disolución de la eticidad griega, mientras que en el mundo romano impulsó el desarrollo, expansión y decadencia de su propio mundo.

1.1 El Mundo griego.

En el mundo griego, la subjetividad todavía está identificada con la universalidad sustancial de la polis; no hay una diferenciación entre el sujeto y las estructuras éticas en cuanto fundamento del desarrollo de la libre subjetividad.

“La subjetividad se desarrolla en primer término para sí, en individualidad bella. El Espíritu como universalidad por sí, es el Espíritu político. Aparece en su individualidad libre como el Espíritu de los sujetos, las cuales están penetradas de él y constituyen su eticidad. Este Espíritu del pueblo es la polis” (Hegel, 2001:452).

Para Hegel, la subjetividad en el mundo griego se identifica con la universalidad política; puesto que la polis es la unidad en donde se refleja la libertad de cada ciudadano, pero esta identificación no procede de la interioridad moral, porque aún no existe en la conciencia de los sujetos; éstos aceptan la Eticidad de su polis por la

costumbre: una necesidad natural a la que se someten.

“ La sustancia ética es el Espíritu interno como costumbre, como modalidad común de los individuos; pero este Espíritu interior tiene que existir también como objeto para los individuos; y esta es la patria, el Estado” (Hegel, 2001:454).

De ahí que la constitución democrática sea la más adecuada a la naturaleza de la conciencia de este pueblo, porque ésta responde a la subjetividad en su relación a la universalidad de la polis.

“ La eticidad tiene que existir en la forma de la belleza, en la cual la subjetividad se halla en la identidad inmediata con la ley y la voluntad del Estado, de suerte que ni la subjetividad se ha aprehendido todavía en infinito derecho, ni la conciencia moral es la que da impulso a la voluntad”(Hegel, 2001:455).

Por lo que la vida activa, la vida política, refleja la total identificación de la subjetividad con la totalidad ética que comprende la polis; porque la ausencia del principio de la interioridad moral es, precisamente, la que permite la unidad sustancial de la eticidad y la polis, pues su fortaleza implica la subordinación de la voluntad subjetiva a la voluntad universal de la polis.

“El pensamiento de la interioridad, de la importancia de los fines particulares, no pueden aparecer en la democracia sin acarrear su decadencia y ruina. La libertad subjetiva, principio que ha de ser propio de otra época, no debe aparecer aún, si ha de subsistir aquella hermosa libertad” (Hegel, 2001:455).

La aparición del principio subjetivo es el origen de la disolución de la eticidad y de la democracia griega, que Hegel identifica con la propuesta de la interioridad moral de Sócrates; puesto que él es quien introduce el examen interior de la conciencia moral, que cuestiona los contenidos éticos que son aceptados como costumbres esenciales de la eticidad.

El individuo no tenía que reflexionar como ser virtuoso y debía, simplemente, llevar a cabo las costumbres que indicaba la eticidad, pero cuando se orientó por su conciencia interior para determinar: lo justo, lo bueno, etc.; los contenidos éticos

aceptados quedaron en duda, ya que necesitaron del consentimiento particular del sujeto. Por lo que este principio revolucionario transgredió a la eticidad vigente; por ello Sócrates, aparece como el héroe trágico, que contrapuso el derecho de la conciencia subjetiva al derecho de la eticidad vigente: la racionalidad sustancial de la polis.

“Este recogimiento del hombre dentro de sí, la reflexión, aparece en la democracia griega con Sócrates; y con él viene la moralidad, por lo cual aquella democracia es destruida” (Hegel, 2001:456).

Con la reflexión interna, la sustancialidad ética griega pierde su unidad sustancial con la voluntad subjetiva, porque deja de ser una sola voluntad.

“La eticidad es en su primera forma costumbre, hábito. Pero la voluntad racional se ha dado en ella la forma de la libertad y esta determinación ética de la voluntad racional se llama la virtud. Por eso la virtud es el principio de la democracia. El momento capital de la democracia es el sentir ético, la virtud en general; lo sustancial del derecho, el negocio del Estado, el interés general, deben ser para el individuo lo esencial. Pero esto es contrario a la reflexión, al pensamiento y opinión subjetiva y al arbitrio de cada individuo” (Hegel, 2001:456).

Por ello, la aparición de la voluntad subjetiva desvinculó la unidad de la eticidad y la voluntad general en que esta se hallaba:

“La voluntad está indivisa; es la voluntad objetiva, el Espíritu concreto; y este es el fin de todos los individuos, que lo ponen todo en su conservación. El Espíritu universal desaparece cuando aparecen los fines y pasiones particulares. Sólo porque todos los individuos viven en este Espíritu objetivo, tienen todos autoridad en el Estado y el derecho a deliberar sobre él y el deber de morir por él” (Hegel, 2001:456).

Cuando apareció la subjetividad interior se desintegró la unidad sustancial, que provocó la disolución de la eticidad inmediata, en la que vivían los griegos, porque no habían desarrollado ese nivel de conciencia subjetiva de manera general.

“La constitución no estaba calculada para este aspecto, ni conocía esta determinación, porque no existía en ella. Podemos afirmar de los griegos, en la primera y verdadera forma de su libertad, que no tenían conciencia moral; reinaba en ellos el hábito de vivir

para la patria sin más reflexión. No conocían la abstracción de un Estado, que es esencial para nuestro intelecto; el fin era para ellos la patria viviente” (Hegel, 2001:457).

El ciudadano griego, en cuanto está compenetrado con la sustancialidad ética de la polis, no la cuestiona; porque identifica el fin de la polis con sus propios fines, sólo cuando aparece la interioridad subjetiva empieza a poner en duda los fines de ésta, con lo que inicia el proceso de desunión.

La identificación de la sustancialidad universal de la polis con la voluntad del individuo, sólo podía corresponder a la constitución democrática, ya que ésta permitía considerar a todos los ciudadanos como iguales; además de que tenían el derecho y el deber de participar en los asuntos generales a través de la deliberación. Pero estas condiciones democráticas sólo podían realizarse bajo estas condiciones:

1. Una comunidad pequeña que permitía la efectiva participación de todos los ciudadanos, a través de la deliberación y la oratoria para convencer a todos los ciudadanos reunidos.
2. La existencia de la esclavitud.

Hegel explica que la esclavitud es una manifestación de la particularidad en el desarrollo de la conciencia de la libertad, pues la conciencia griega de la libertad, al estar ligada todavía con el elemento natural, no había llegado a la autoconciencia de la libertad sin necesidad de referirla a la naturaleza, por lo que era una conciencia parcial de la libertad, que se reducía solamente a algunos que se sabían libres.

“Por esto sólo individuos particulares pueden tener libertad personal y política y otras más; la esclavitud es una manifestación de la contingencia en la esfera de la particularidad” (Hegel, 2001:460).

La ciudadanía total, la vida activa en su máxima expresión, requería de ciudadanos totalmente vinculados a la universalidad de la polis; mientras que la vida productiva, vinculada a la satisfacción de las necesidades materiales, era encargada a los esclavos.

“La esclavitud era la condición necesaria de semejante bella democracia, donde todo

ciudadano tenía el derecho y el deber de escuchar y pronunciar en la plaza pública discursos sobre la administración del Estado [...]. La condición de estas ocupaciones era necesariamente que el ciudadano estuviese sustraído a los trabajos manuales y que, por tanto, lo que en nosotros toca a hacer a los ciudadanos libres, el trabajo de la vida diaria, fuese ejecutado por los esclavos. La igualdad de los ciudadanos implica la situación exclusiva de los esclavos. La esclavitud sólo cesa cuando la voluntad ha reflexionado infinitamente sobre sí, cuando el derecho es pensado como propio de la persona libre y cuando la persona libre es el hombre en su naturaleza universal, dotado de razón” (Hegel, 2001:460).

En la situación griega, la relación de la vida activa y productiva es totalmente opuesta; como explica Hegel, la vida activa de los ciudadanos sólo podía ser predominante si descansaba en la vida productiva de los esclavos. Esta relación fue invirtiéndose a medida que la vida productiva, que estaba negada a los ciudadanos como su actividad principal, se volvió la actividad cotidiana de los ciudadanos modernos.

El mundo griego, además de la diferenciación entre ciudadanos y esclavos, también se caracterizaba por la oposición entre la constitución democrática y la aristocrática, que provocaba un conflicto permanente entre Atenas y Esparta. Estas formas constitucionales representaban el antagonismo social entre la oligarquía de los más ricos y la democracia de los más pobres, lo que suscitó los innumerables conflictos sociales y políticos dentro de las polis griegas.

“La agricultura y la propiedad territorial formaban en Atenas la base de la existencia material. Las distintas direcciones de la actividad humana estaban unidas en Atenas; pero dieron ocasión a muchas discordias” (Hegel, 2001:469).

Hegel explica que estas formas productivas dieron lugar a los antagonismos sociales en Atenas.

“Los antagonismos entre las antiguas estirpes ricas y los habitantes pobres surgen en época temprana. Los montañeses, *diacrios*, los pastores, viticultores y olivareros, los más numerosos eran los más pobres; los propietarios de tierras laborables que vivían en la llanura, *pedieos*, eran los más ricos; entre unos y otros estaban los *paralios*, los habitantes de la costa, pacíficos y moderados. Este antagonismo se manifiesta

históricamente muy pronto” (Hegel, 2001:469).

Hegel expone que esta diferenciación productiva generó la división de tres segmentos opuestos, que se concebían como clases, puesto que cada particularidad se remitía a su modo de producción.

Esta división de clases antagónicas estableció una serie de conflictos sociales, que diversos legisladores intentaron corregir mediante la ampliación de la ciudadanía y de los cargos públicos.

Hegel relata que las reformas, que introdujo Solón, pretendían establecer una constitución que equilibrará a las clases antagónicas, pero con un sesgo aristocrático que privilegiaba a los ciudadanos más ricos; no obstante, como estas leyes, todavía, no estaban interiorizadas en la conciencia de los individuos, apareció la tiranía de Pisistrato para hacer respetar las leyes y evitar las disputas entre los grupos contrarios. Expone que cuando los atenienses incorporaron estas leyes como manifestación de su Eticidad; entonces, la dominación tiránica se hizo innecesaria, pero cuando los tiranos fueron expulsados, se presentaron de nuevo los conflictos entre los demócratas y los oligarcas. Fue la facción demócrata de Clístenes el que logró establecer una constitución más democrática hasta llegar a Pericles, que la hizo totalmente democrática. Hegel describe el periodo de Pericles como el esplendor de la democracia griega, porque aquí surge el inicio de la libertad subjetiva, en la que los seres humanos tuvieron conciencia de sí mismos, por lo que actuaron intensamente hacia el exterior, desarrollando las artes y las ciencias.

“Vemos nacer aquí todo esto en su idealidad, porque el hombre se ha hecho consciente de sí mismo, se ha hecho objetivo y ha objetivado a la vez su idea. El arte y la ciencia son los modos ideales en que el Espíritu de un pueblo se hace consciente de sí mismo; y lo más alto que un pueblo puede alcanzar es que el arte y la ciencia se desarrollen en él, alcancen en él una altura que corresponda al Espíritu del pueblo. Este es el fin supremo del Estado” (Hegel, 2001:474).

Hegel aclara que si bien el Estado es la manifestación de la racionalidad y de la conciencia de la libertad política, no es un fin absoluto, sino sólo el del Espíritu objetivo

que se encuentra en armonía con el Espíritu subjetivo, porque la más alta expresión de la autoconciencia del Espíritu es el Espíritu absoluto, que se manifiesta a través de la religión, el arte y la ciencia; ya que éstas son las esferas de la conciencia que un pueblo tiene de sí mismo. La religión, el arte y la ciencia de un pueblo son las que indican el nivel de autoconciencia de un pueblo, son las que muestran el Espíritu del pueblo que se conoce a sí mismo.

En esto Hegel sigue a Aristóteles, quien dividía los modos de vida en: *productiva*, *activa* y *contemplativa*, siendo la vida productiva la de los intereses particulares, la activa la dedicada a la vida política; y la contemplativa, la dedicada a comprender y pensar la esencia de las cosas. Para Hegel esta vida superior es la vida del Espíritu absoluto, que tiene conciencia de sí mismo a través de la conciencia religiosa, artística y científica.

Al realizar la comparación entre Atenas y Esparta, las dos principales polis que nacieron con una orientación democrática, pero que en el caso de Esparta evolucionó hacia la Aristocracia, antes que Atenas, debido a sus medidas abstractas que buscaban desarrollar una igualdad forzosa pero que generó más desigualdad², lo que orientó un régimen más aristocrático, por lo que los ciudadanos más poderosos tenían el control del poder político. Además, la polis espartana estaba orientada a la guerra, y el Estado como abstracción era el fin que anulaba a los individuos, en lugar de propiciar el libre desarrollo de las individualidades en sus producciones artísticas y científicas.

La diferencia, entre la polis ateniense y espartana, reside que en Atenas la universalidad de la Eticidad se extiende a todos los ámbitos de la vida cultural, entre ellos la polis era un principio político-cultural de unidad; mientras que en Esparta, el Estado político era una universalidad abstracta que se reconocía como fin último, pero que separaba y excluía el libre desarrollo de las personalidades, por lo que no desarrolló las ciencias y las artes como en Atenas.

“En Atenas el individuo era más libre y el bien del Estado no se basaba sobre la virtud

²

Entre estas medidas estaban la prohibición de vender las parcelas, lo que con el tiempo ocasionó que pocas familias se apropiaran de la mayor parte de las tierras; y la contribución para las comidas en común, por lo que los más pobres no podían contribuir para su realización.

del ciudadano exclusivamente. Como los lacedemonios orientaban completamente su Espíritu hacia el Estado, la cultura del Espíritu, el arte y la ciencia no arraigaron en ellos. Carecían de esa cultura universal, de esa movilidad y humanidad que existía entre los atenienses” (Hegel, 2001:477).

El Estado político en cuanto ente no es la expresión más importante del Espíritu, solo representa el medio objetivo para que el Espíritu superior, el absoluto, se desenvuelva, por lo que son: la ciencia, el arte y la religión los aspectos más relevantes. Estos ámbitos fueron desarrollados con más profundidad en Atenas que en Esparta, que se quedó al nivel del Espíritu objetivo. Por ello, con la aparición del principio de la subjetividad interior y el consecuente abandono de las costumbres de la Eticidad griega, la decadencia de Atenas consistió en la desaparición de su régimen político e independencia, pero no el elemento de su idealidad cultural que había desarrollado, mientras que Esparta no dejó un legado cultural profundo, porque no lo desarrolló, salvo su prestigio de ser una potencia militar.

“Así es como ambos Estados, Atenas y Esparta, se hallan frente a frente. La eticidad del uno consiste en una rígida dirección hacia el Estado; en el otro se encuentra esta misma relación ética, pero con una conciencia desarrollada y una actividad infinita, dedicada a la producción de lo bello y luego de lo verdadero. Alcanzando la conciencia de sí misma, de su idealidad, Atenas se ha sobrevivido; pues esta misma idealidad era también el principio de la corrupción de la eticidad. Esta corrupción consiste en que el hombre se aparta de la costumbre general. El retraimiento del individuo dentro de su yo trae en la ciencia y en el arte la esencia verdadera a la intuición, a la objetividad exterior; pero, por otro lado, el individuo encuentra en sí su particularidad y quiere hacerla valer contra el fin general. Con lo cual se produce la corrupción de la ley general, de la costumbre general, como vemos en Atenas [...]. Los atenienses se mostraron en su decadencia no sólo amables, sino grandes, nobles [...], en cambio entre los espartanos, el principio de la subjetividad condujo a una codicia vulgar y a una vulgar corrupción” (Hegel, 2001:478).

Mientras el proceso de decadencia proseguía en ambas polis, se intensificó el conflicto entre estas polis y las demás, hasta que con la guerra del Peloponeso se inició una breve hegemonía espartana; pero como la eticidad sustancial había desaparecido,

apareció el poder macedonio que se impuso sobre las particularidades en conflicto, pues ya había desaparecido la unidad entre la voluntad universal y subjetiva.

La comparación de estos dos procesos de Eticidad tiene como objetivo, ilustrarnos acerca de cómo una Eticidad equilibrada, como la de los atenienses, logra conciliar los principios de la universalidad objetiva del Estado con la particularidad, que da como resultado el desarrollo de un Espíritu absoluto o de auto-comprensión cultural que se manifiesta en las grandes producciones culturales que heredó Atenas.

Este proceso de antagonismo social tiene, para Hegel, la dimensión de un proceso de intersubjetividad, en la que los individuos puedan reconocerse como sujetos con iguales derechos. La problemática que analiza en el mundo griego, es que la subjetividad moral no se había reconocido, todavía, como un principio válido para todos, por lo que el desarrollo de la libre intersubjetividad tendría que desarrollarse, posteriormente, en otro estadio histórico; pues como señala Axel Honneth:

“La lucha que se desata entre los sujetos tampoco puede seguir concibiéndose como una mera disputa por oportunidades de conservación de sí mismo; por el contrario, tal conflicto práctico tiene que comprenderse desde el principio como un acontecimiento moral en tanto que está constituido estructuralmente con relación a la meta del reconocimiento intersubjetivo. Hegel reinterpreta el conflicto entre los hombres de una <<lucha por la conservación de sí mismo>> como una <<lucha por el reconocimiento>>, obteniendo de esta manera la posibilidad de ver en la discordia práctica entre los sujetos al mismo tiempo aquel medio de actuar social que hace que el potencial moral del reconocimiento recíproco logre desarrollarse de manera histórica” (Honneth, 2009:214).

Las continuas referencias, que realiza Hegel, acerca de la unidad entre la voluntad subjetiva y la universalidad sustancial se refieren a la evolución de la intersubjetividad, que busca un nivel más amplio de desarrollo; de ahí que los niveles de intersubjetividad, en Grecia estaban limitados al universo político; sin embargo, era un nivel de reconocimiento restringido, porque no concebía el reconocimiento en una dimensión universal, sino sólo en lo particular. Como el reconocimiento basado en la subjetividad moral era desconocido, este no se desarrolló, sino sólo se manifestó como una serie de particularidades que minaban el principio de la unidad política.

Otra dimensión de análisis intersubjetivo, aplicado a la historia, lo encontramos en su análisis del mundo romano, donde el principio de la particularidad ya está presente, pero reducido a su elemento formal. El análisis de los antagonismos sociales implica una demanda de reconocimiento intersubjetivo, que se manifiesta como oposiciones entre grupos sociales definidos de manera histórica: demócratas-oligarcas, plebeyos-patricios, etc.

1.2 El mundo romano.

La conflictividad social, y la oposición, entre la constitución democrática y aristocrática como tensión permanente, la encuentra Hegel en el mundo romano; con la salvedad de que el principio aristocrático fue el preponderante, porque el Estado romano tuvo su origen en la violencia, misma que la tuvo que mantener constantemente.

“Un Estado que se ha formado a sí mismo y se basa en la violencia necesita sostenerse por la violencia. Por esto el carácter capital de la vida del Estado es aristocrático [...] No vemos entre los romanos unidad patriarcal, ni igualdad democrática, ni benevolencia de unos ciudadanos con respecto a otros. No existe una unión ética y liberal, sino un Estado violento de subordinación, que se deriva de aquel origen. La *virtus* romana es la valentía; pero no meramente la valentía personal, sino la que se revela esencialmente en la unión de los compañeros, unión que se considera como lo más alto y puede ir acompañada de todas las violencias. Cuando los romanos formaron así una alianza cerrada, no vivían en interior hostilidad con un pueblo conquistado y oprimido como los lacedemonios; pero surgió entre ellos la diferencia y la lucha entre los *patricios* y los *plebeyos*” (Hegel, 2001:505).

Para Hegel, las luchas sociales, en el interior del mundo romano, representan un estadio más en la lucha por el reconocimiento intersubjetivo; la particularidad del mundo romano es que nace a partir de la fuerza, que se ejerce en el exterior para mantener la unidad política que se mantiene en conflicto, por la continua oposición entre plebeyos y patricios; ya que la misma dinámica de expansión originaba los conflictos que se deseaban mitigar. Debido a la naturaleza expansionista de Roma desde sus inicios, fue poblándose de las regiones cercanas que se iban conquistando, generando con ello

una diferenciación social cada vez más grande.

“Los más débiles y más pobres, los que llegaron con posteridad, estarían necesariamente en relación de menosprecio y dependencia respecto de aquellos que habían fundado al principio la ciudad” (Hegel, 2001:506).

Hegel ubica la naturaleza de los conflictos sociales como un agravio moral, de menosprecio a la individualidad que, por supuesto, conlleva una desigualdad material de los que poseen la preponderancia política y económica, lo cual generaba la tensión social entre patricios y plebeyos.

Hegel explica que, debido a la naturaleza militar del Estado romano, el ciudadano debía ser un soldado, lo que provocó que los plebeyos estuvieran en una relación de dependencia cada vez mayor; además de que los patricios se apropiaron de los derechos civiles y políticos. Sólo con la presión política y social, los plebeyos pudieron ampliar paulatinamente sus derechos, pero sin conseguir una real igualdad sustantiva respecto a la pertenencia política y social, porque la propia naturaleza del Estado generaba la desigualdad.

“La desigualdad de las *gentes* trae consigo que no pueda haber ninguna democracia de la igualdad, ninguna vida concreta. Tampoco puede existir una monarquía, porque esta supone el Espíritu de un libre desarrollo de la particularidad. El principio romano sólo admite la *aristocracia* que es algo en sí mismo hostil y limitado, algo que sólo puede existir como antagonismo, como desigualdad en sí misma y que no puede ser una forma perfecta por sí, ni siquiera en la más perfecta existencia” (Hegel, 2001:509).

Si la forma de organización aristocrática supone una desigualdad sustancial, entonces no puede haber un reconocimiento intersubjetivo entre los miembros del Estado, lo cual supone una forma de menosprecio que genera una hostilidad interna permanente. Hegel explica que la unidad del Estado romano descansa en una rígida unidad abstracta, que no se apoyaba en una unidad cultural como en la eticidad griega, sino sólo en la unidad abstracta y formal del Estado que mantenía en unidad la desigualdad concreta de la población.

“En el Estado romano, con la discordia en sí, con el antagonismo de la separación abstracta entre lo universal y lo particular, queda puesta la limitación, la particularidad” (Hegel, 2001:511).

El principio de la particularidad, que imperaba en todo el orbe cultural y religioso de la vida romana, suscitó que la propia vida religiosa y política se convirtiera en un derecho privado de las personas, en particular de los patricios, que reivindicaban los privilegios y derechos.

El principio de la particularidad subjetiva originó que todas las manifestaciones culturales de la vida romana siguieran esta forma: el desarrollo del derecho privado que regulaban las relaciones de la propiedad privada. La relación con la vida política era puramente externa, pues ésta tenía que regular mediante la dominación del gobierno los conflictos que se originaban por la disputa de las propiedades y de los derechos privados.

Si bien los romanos poseían el principio de la subjetividad interior mucho más desarrollado que los griegos, todavía no llegaban a la autoconciencia universal del mismo, por lo que sólo de manera externa podían expresar su interioridad, y la forma en que se manifestaba fue la propiedad privada que expresaba esta exigencia subjetiva, por lo que el derecho abstracto representaba un nivel limitado de reconocimiento de su moralidad interior; pero debido a que sólo existía este nivel básico de reconocimiento basado en la particularidad, era necesario una gran fuerza para mantener la unidad abstracta del Estado, ya que la fuerza de las particularidades disuelve la unidad política.

Pues a diferencia de las polis griegas, en donde imperaba una unidad sustancial entre la voluntad universal y las voluntades subjetivas en un universo ético común; en el mundo romano sólo existía una unidad formal y abstracta entre el Estado y el individuo, por lo que el principio de la particularidad no suscitó el mismo efecto de decadencia que en el mundo griego, y romano, porque este principio ya se encontraba desde sus inicios en el mundo romano. Mientras que este principio, en el mundo griego, fue el que desencadenó su desaparición; en el mundo romano fue el origen de su crecimiento y expansión.

La desigualdad y el antagonismo se mantuvieron constantes desde un inicio entre los reyes y los patricios, y posteriormente entre éstos y los plebeyos, y finalmente entre el emperador y todos. El principio de la particularidad interior, simplemente, se manifestaba en las oposiciones permanentes de la vida social y política. Para Hegel, esto es, solamente, la manifestación de un estadio de la subjetividad que aún no

desarrolla formas más altas de intersubjetividad, ya que la única intersubjetividad que experimentaban estaba reducida a su dimensión de personas privadas. La dimensión pública había desaparecido para ellos, al implantarse el poder imperial que limitaba a todas las particularidades.

“Las instituciones políticas se hallaban reunidas en la persona del emperador; ya no existía ninguna cohesión ética; la voluntad del emperador estaba por encima de todo, ante ello todo era igual” (Hegel, 2001:534).

Y a que la unidad del Estado se fundamentaba en la violencia, se mantenía la unidad formal de la dominación, pero las particularidades seguían desarrollándose y disolvían al Estado por dentro. Al eclipsarse la dimensión pública de la universalidad, el individuo quedó inmerso dentro de su esfera privada, por lo que su derecho era un derecho a la personalidad privada, porque habían desaparecido los derechos políticos.

“Los demás individuos se hallan frente a este uno como *personas privadas*, como infinita masa de átomos. Los individuos eran completamente iguales [...] y carecían de todo derecho político. [...]. Bajo Caracalla se suprimió toda diferencia entre los súbditos del imperio romano entero; todos fueron ciudadanos de Roma. Pero con esta igualdad de los ciudadanos sigue existiendo la tiranía; más aún es el despotismo el que introduce la igualdad. Esta recibe también la determinación de la libertad, pero sólo de la abstracta y de la del derecho privado. El *derecho privado* desarrolla y perfecciona esta igualdad. El principio de la interioridad abstracta, que hemos observado en el Espíritu romano, se realiza ahora en el concepto de persona, en el derecho privado. El derecho privado consiste, en efecto, en que la persona como tal tenga un valor en la realidad que ella se da, en la personalidad” (Hegel, 2001:541).

El nivel de intersubjetividad conseguido en este estadio de la conciencia se vincula a la dimensión de la personalidad jurídica de los sujetos, que sólo valen como personas en su reconocimiento de poseedores de derechos privados, por lo que la vida privada de los sujetos era el referente más importante, por lo que la vida productiva alcanzó una importancia mucho mayor; y más, cuando la vida activa sólo tenía una importancia formal, pues la participación política y la vinculación de los ciudadanos con la vida pública e institucional era prácticamente inexistente. La generalización de la ciudadanía

ya no tenía el aspecto de la vida activa que tuvo entre los griegos, ahora era simplemente un medio para ejercer los derechos privados de la personalidad jurídica. El ciudadano pasó a ser una persona jurídica con exigencias privadas.

Hegel explica que cuando el mundo romano se privatizó, y se desarrolló más rápidamente la disolución y la corrupción, la desaparición del Estado era sólo cuestión de tiempo; pues cuando deja de existir un referente espiritual, representado por la unidad universal del Estado y la voluntad individual, el Estado como tal desaparece.

Para Hegel, el Estado romano tenía una unidad formal que se apoyaba en la violencia y la dominación; esto era lo que permitía mantener un equilibrio entre los antagonismos sociales, pero en su último periodo, durante la dominación de uno, se niveló la igualdad jurídica de todas las personas, y donde el único valor que reconocían era su derecho privado: el mundo político había dejado de ser importante para ellos, por lo que todos se refugiaron en su particularidad interior a través de la filosofía o el cristianismo, que preparó la nueva figura del mundo.

“ El orgullo de los individuos consiste en tener un valor absoluto, como personas privadas, pues el yo alcanza un derecho infinito; pero el contenido del mismo y lo mío son solo una cosa externa; y el desarrollo del derecho privado, que introdujo este alto principio estaba unido a la corrupción de la vida política” (Hegel, 2001:541).

El desarrollo unilateral de la personalidad jurídica, sin un equilibrio con el desarrollo de la universalidad ética bajo la figura del Estado, conlleva el desvanecimiento de este último; pues el Estado no era concebido como una unidad ética entre la voluntad universal y la voluntad subjetiva; sólo era un medio externo fundado en la violencia para neutralizar los poderes disolventes de la particularidad. Cuando fue ineficaz, la particularidad debilitó lo que quedaba del Estado, y se refugió en su interioridad.

“ El individuo retraído en sí, encontraba su determinación, o en procurarse los medios de gozar, ganándose el favor imperial, o recurriendo a la violencia, la astucia y la adulación, o en buscar su tranquilidad en la filosofía, único recurso que podía ofrecer aún algo fijo y existente en sí y por sí; pues los sistemas de aquel tiempo, el estoicismo, el epicureísmo y el escepticismo, aunque opuestos entre sí, aspiraban a lo mismo, es a

saber: a hacer el Espíritu indiferente a todo lo que la realidad ofrece” (Hegel, 2001:542).

El principio aislado de la particularidad ya no podía dar más de sí, por lo que el mundo romano se refugió en sí mismo, esperando su caída final. No obstante, así como los griegos legaron su cultura, los romanos legaron el sistema jurídico basado en el derecho abstracto, que habría de tener consecuencias importantes en el mundo posterior, y en las formas de intersubjetividad que se desarrollaron a partir de este.

1.3 Ciudadanía como participación política

Al hablar de ciudadanía como participación política, tal vez nos referimos a una idea que ya no existe en nuestra realidad, pues el antiguo concepto de ciudadano parece que es una reminiscencia histórica que ya no es posible o deseable resucitar. Y sin embargo, por todas partes escuchamos hablar de la necesidad de la ciudadanía: se habla de la ciudadanía económica, empresarial, política, participativa, etc. Es extraño que se hable tanto de ciudadanía cuando lo que menos abundan son ciudadanos comprometidos y participativos con sus comunidades. Pero, acaso no somos los habitantes y naturalizados de un Estado: ¿ciudadanos?

Uno de los propósitos de este trabajo de investigación es analizar como el concepto de ciudadanía ha conservado un núcleo normativo en sus distintas configuraciones teóricas, pues ante la multiplicación de los adjetivos de la ciudadanía, que la conciben como activa, pasiva, multicultural, cosmopolita, etc., es necesario definir el núcleo básico de lo que constituye la ciudadanía, y que de manera general se ha caracterizado por *la capacidad de intervenir en la configuración del poder político de una comunidad política*. Esta caracterización básica es compartida por las diversas concepciones de la ciudadanía a lo largo de la historia, que nacen con la concepción griega de ciudadanía que la concibe como *participación política*.

Aristóteles explicaba que uno de los rasgos de la ciudadanía es participar en las funciones judiciales y de gobierno; es decir, que se tenga la posibilidad de acceder a las magistraturas. Pero de inmediato aclara que la ciudadanía puede variar dependiendo las formas de gobierno y el ejercicio de poder. Porque las características de la

participación en el gobierno y el ejercicio de las funciones judiciales son un rasgo de la ciudadanía de tipo democrático. De ahí que tenga que encontrar un elemento común que distinga al ciudadano. Tal elemento es la capacidad de *deliberación* sobre algunas o todas las cosas que se refieren a la comunidad. Por lo que a “quien tiene la posibilidad de participar en la función deliberativa o judicial, a ése llamamos ciudadano de esa ciudad, y llamamos ciudad, (...) al conjunto de tales ciudadanos suficiente para vivir con autarquía” 275b 15 Pol.3 Es decir, la ciudadanía, funcionalmente, consiste en el ejercicio de la capacidad deliberativa y judicial que implique el posible desempeño de las magistraturas. Sin embargo, esta concepción clásica de la ciudadanía como participación política conlleva una distinción de dos conceptos fundamentales que marcaran la diferencia entre el modelo de ciudadanía clásica y la ciudadanía moderna: la vida productiva y la vida activa.

1.4 Vida productiva y Vida activa

La distinción entre vida productiva y activa proviene de la clasificación aristotélica que asocia a la primera con la satisfacción de los elementos materiales de la vida, y a la segunda con los asuntos políticos. En la sociedad griega, la primera estaba asociada al *oikos*: la unidad de la producción material que da sustento a la polis, y que es el lugar de la dominación arbitraria; mientras que la vida activa es el lugar de la política, de la libertad de los ciudadanos. Si el ciudadano al estar libre de las necesidades materiales de la vida, de su producción, entonces se puede dedicar a la vida de acción de la política, pues como explica Arendt: “Según el pensamiento griego, la capacidad del hombre para la organización política no es sólo diferente, sino que se haya en directa oposición a la asociación natural cuyo centro es el hogar (*oika*) y la familia. El nacimiento de la ciudad-estado significó que el hombre recibía <<además de su vida privada, una especie de segunda vida, su *bios politikos*. Ahora todo ciudadano pertenece a dos órdenes de existencia, y hay una tajante distinción entre lo que es suyo (*idion*) y lo que es comunal (*koinon*)” (Arendt, 2005:52).

Como señala Arendt, la vida política implica la distinción de otra especie de vida que la

3

Las obras de Aristóteles se citaran de la siguiente manera: *Ética Nicomaquea* (EN.), *la Política* (Pol.)y *La Constitución de los Atenienses* (CA.)

sostiene y que la nutre, pero que se encuentra subordinada a la primera, por lo que el individuo se encuentra dentro de dos ámbitos de existencia, pero con una jerarquía claramente definida. Durante la antigüedad, la vida productiva estuvo asociada a la vida doméstica, a la vida familiar en las que las personas satisfacían sus necesidades. “El rasgo distintivo de la esfera doméstica era que en dicha esfera los hombres vivían juntos llevados por sus necesidades y exigencias. [...] la comunidad natural de la familia nació de la necesidad, y esta rigió todas las actividades desempeñadas en su seno. La esfera de la *polis*, por el contrario, era la de la libertad, y existía una relación entre estas dos esferas, ya que resultaba lógico que el dominio de las necesidades vitales en la familia fuera la condición para la libertad de la *polis*” (Arendt, 2005:56).

La vida política es una vida de libertad, no de necesidad, la dominación sólo podía ejercerse en el ámbito de la familia y no en la esfera política, pues se trataba entre iguales, entre *ciudadanos*.

“La *polis* se diferenciaba de la familia en que aquélla sólo conocía <<iguales>>, mientras que la segunda era el centro de la más estricta desigualdad. Ser libre significaba no estar sometido a la necesidad de la vida ni bajo el mando de alguien y no mandar sobre nadie, es decir, ni gobernar ni ser gobernado” (Arendt, 2005:57)

La tesis que sostengo es que la vida activa que implica una dimensión de participación política fue desplazada, a través de un proceso histórico, por el modelo de vida productiva, relacionado con las satisfacciones biológicas y materiales de la vida. La conclusión de esta inversión de los modelos de vida se realizó durante la modernidad, como consecuencia del desarrollo de la conciencia intersubjetiva, que se ha manifestado a lo largo de la historia como una serie de conflictos y de antagonismos sociales que han modificado las formas de vida predominantes y, con ello, las concepciones de la ciudadanía, dejándonos con el problema que al declinar la vida activa, la participación política de los ciudadanos disminuyó o se anuló, mientras que la vida productiva sólo ofrece satisfactores privados sin una dimensión política.

En este capítulo, he planteado el objetivo general de la tesis: la transformación de la idea de ciudadanía a través de la relación entre la auto-comprensión de una comunidad política y los factores de antagonismo social que se presentan en ella. Retomando el

análisis hegeliano sobre el proceso de configuración de la intersubjetividad y su relación con los conflictos sociales como luchas por el reconocimiento de tipo moral.

En los capítulos posteriores, señalo como se ha modificado el concepto de ciudadanía en diversos momentos históricos, y ha configurado modelos específicos que responden a las características de cada época.

Capítulo II Modelos clásicos de ciudadanía

En este capítulo, ejemplifico como se construyó el concepto de ciudadanía, por vez primera, y como esta construcción está asociada con las condiciones materiales de exclusión y a los conflictos sociales entre las clases antagónicas. Para ello, inicio con la exclusión material de la ciudadanía: la esclavitud; y como ésta permitió determinar, conceptual y materialmente al ciudadano.

Selecciono a Aristóteles, porque es el primero que establece una definición y comprensión de la ciudadanía; sino que también realiza un análisis sociológico de los conflictos sociales y políticos dentro de las ciudades-Estado griegas, a partir de su concepto de ciudadano. Además de explicar cómo su concepción de la ciudadanía como vida activa implica las prácticas de la dominación, la participación política y el ejercicio de poder. Asimismo, como a partir del antagonismo social y la búsqueda de la hegemonía política se configuran las formas de organización política, que Aristóteles llama regímenes políticos. Y como a partir de su planteamiento ético propone un modelo de régimen que mediatice los conflictos. Finalizo el capítulo con la caracterización del modelo de la ciudadanía activa, y como esta caracterización nos muestra la primera relación entre ciudadanía y libertad política, que veremos cómo se modifica en los capítulos posteriores

2.1 Ciudadanía griega.

¿Por qué es importante definir el concepto de esclavitud para aclarar el concepto de ciudadanía?

El concepto de esclavitud es sumamente complejo e intrincado. Nuestra intención no es intervenir en la extensa historia de investigación de esta categoría; sino tomar algunos elementos que sirvan para clarificar el concepto de ciudadanía.

Empezamos nuestra investigación sobre el desarrollo del concepto de ciudadanía a partir de su concepto contrario, la esclavitud, porque ésta se opone absolutamente al concepto de ciudadano. De acuerdo al desarrollo de la conciencia de la libertad, esta exclusión fundamental nos indica que el principio de la libertad aún no se había

plasmado de manera universal, sino sólo de manera particular. El que solamente algunos eran libres, nos muestra uno de los rasgos de las oposiciones en la determinación del ciudadano.

La historia de la ciudadanía está ligada a la historia de sus exclusiones. La más importante de ellas inicia con la esclavitud. No obstante, la esclavitud es un concepto sumamente difícil que se ha determinado de múltiples formas a lo largo de la historia.

Autores como: Finley, Vernant y Naquet⁴ coinciden en que la esclavitud es un concepto subordinado de otra categoría más amplia: el trabajo involuntario, que puede comprender una gran variedad de trabajo subordinado involuntario que no se reduce a la esclavitud. Como explica Finley: “ La esclavitud es una de las especies del trabajo dependiente, pero no es el género. Los esclavos se encontraban en muchas sociedades en las cuáles eran comunes otros tipos de trabajo dependiente- la servidumbre por deuda, clientes, ilotas, servidores, los mushkenu babilónico, los k'o chinos, y los sudras indios, que coexistían con el trabajo libre” (Finley, 1972:5).

No todos los esclavos tenían las mismas condiciones y tampoco las mismas prerrogativas, como sostiene este autor. Todo dependía de la procedencia de la esclavitud. Finley establece dos criterios del trabajo involuntario en relación a su creación: “ los *colectivos*, poblaciones enteras como los ilotas y los *individuales*, que era la servidumbre por deudas y los esclavos sometidos individualmente. Los que no estaban asociados a la esclavitud mueble o personal podían tener derechos limitados de propiedad y más amplios en la cuestión conyugal y familiar. La servidumbre colectiva como la de los ilotas se auto-reproducía a diferencia del esclavismo mueble o personal. En el esclavismo por deudas que aconteció en Grecia y en Roma, los esclavos podían liberarse individualmente (por concesión de su amo) o colectivamente (por concesión estatal) y podían reintegrarse como miembros íntegros a su comunidad. Lo que ocasionaba, en ocasiones revueltas, puesto que “esto adquiría perfiles de lucha civil, de conflicto dentro de la comunidad, no de revuelta de esclavos: el objetivo de éstos era emanciparse como individuos, no incorporarse a la comunidad de los amos o

⁴ Finley, M. “*The extension of the slavery*” en: **A comparative perspective: readings on slavery from ancient times to present**, University Press, New York, 1972.

.... **Esclavitud antigua e ideología moderna**. Crítica, Barcelona, 1982.

Vernant, J.P y Vidal-Naquet, P, **Travail & Esclavage en Grece Ancienne**, Complexe, Belgique, 1988.

transformar la estructura social” (Finley, 1982:91).

Como señala Finley, la intención de los esclavos era ser reconocidos como individuos libres, como ciudadanos con derechos: algunos lo conseguían, pero el problema era que el principio de la interioridad subjetiva de la libertad no se había universalizado, como ha señalado Hegel.

El esclavo es la oposición absoluta, pues está excluido del principio de la libertad, por lo que se encuentra en un desprecio absoluto respecto a su falta de reconocimiento. En tanto está excluido del ámbito de la política. Su lugar es el de la naturaleza a la que se tiene que dominar, y por ello es el encargado del trabajo, porque simplemente es un medio de producción.

La esclavitud era el elemento extremo del trabajo subordinado; pero en este espectro se encuentran: los ilotas, los clientes, los esclavos por deudas, los siervos, etc. Esto dificulta nuestra caracterización de ciudadanía; en todo caso, el concepto de esclavitud nos sirve de punto de referencia para determinar el concepto de ciudadano. Pues, como sostiene Naquet: “ ¿Significa esto que el esclavo no juega un papel importante? Él es, en esencia, lo que permite definir claramente la condición de los ciudadanos” (Naquet, 1988:89).

Estos autores coinciden en que el origen de la esclavitud está asociado con los foráneos, extraños o extranjeros a los que se les obligó a trabajar por la fuerza. Entonces, la esclavitud tiene su origen a partir de la necesidad del trabajo social en cuanto alguna formación humana se hacía tan compleja que requería del trabajo obligatorio: “El trabajo obligatorio adopta una considerable variedad de formas, tanto en la actualidad como en el pasado; esclavitud por deudas, clientela, peonaje, ilotaje, servidumbre, esclavitud mueble, etc.” (Finley, 1982:85). Finley nos propone las siguientes condiciones del trabajo obligatorio, y entre ellos, la esclavitud:

1. Alta concentración de recursos sociales y monopolio del poder en pocas manos.
2. Uso de la fuerza física y/o legal para garantizar el trabajo coercitivo.
3. Diferenciación del trabajo no voluntario.

Una de las formas para obtener ese trabajo era la esclavitud. No obstante, no era la única forma de trabajo social, como lo ha señalado Finley; pues junto con la esclavitud coexistieron otras formas de trabajo involuntario y voluntario como fue: el caso de los

trabajadores asalariados y pequeños agricultores. Sin embargo, el trabajo de la esclavitud se caracterizó porque promovía la generación de la riqueza de las élites. Finley nos explica que el trabajo involuntario y el trabajo libre prácticamente coexistieron en las sociedades griegas y romanas clásicas. Mientras los “hombres libres dominaban la labor de escala reducida, en gran medida agricultura de subsistencia, así como la pequeña producción mercantil y el pequeño comercio urbano; los esclavos dominaban y prácticamente monopolizaban, la producción a gran escala tanto en el campo como en los sectores urbanos. De donde se sigue que los esclavos constituían el principal volumen de los ingresos inmediatos de la propiedad...de las élites, la económica, la social y la política” (Finley, 1982:104).

Es decir, la esclavitud provocó la disparidad social entre los elementos que conforman una formación humana. En ello, coincide Naquet : “El esclavo hace posible el juego social, no porque garantice la totalidad del trabajo material (que nunca será cierto), sino por su condición de no-ciudadano, de extranjero absoluto que permite que la condición de ciudadano se desarrolle, porque el comercio de esclavos y el comercio en absoluto, la economía monetaria, permiten a un número muy excepcional de atenienses ser los ciudadanos” (Naquet,1988:89).

La particularidad de la conciencia histórica que reduce la libertad a unos pocos, permite la diferenciación entre ciudadanos y esclavos, pero también la disparidad entre ciudadanos; pues la existencia de la esclavitud es la que origina la diferenciación social entre ellos. Puesto que el trabajo de los esclavos generó la diferencia económica que benefició a sus dueños, con lo que se generó la diferenciación social y el inicio de los conflictos sociales.

Esto nos aclara un poco la insistencia de Aristóteles de que el trabajo productivo sea realizado por los esclavos. Sin el trabajo de los esclavos no habría sido posible la existencia de una élite social y política, puesto que la producción económica de los esclavos es la que permitió que una clase política y económica se liberara del trabajo productivo directo. De ahí que había que caracterizar al esclavo: ¿Cuál era su condición principal? Aristóteles es claro al respecto: el esclavo es una mercancía cuya función es

ser un instrumento animado para la producción⁵. El esclavo, como mercancía, estaba sujeto al comercio, ya sea que lo vendieran como prisionero de guerra o en tiempos de paz.

Si el esclavo era un instrumento para la producción, entonces la posesión de esta mercancía posibilitaba el incremento del patrimonio de su poseedor; pues como explica Vernant: la esclavitud no era cualquier modo de producción, sino el modo de producción asociado con los grandes latifundios, que beneficiaba principalmente a las élites; los pequeños propietarios, los agricultores independientes hacían escaso o nulo empleo de los esclavos.

Los esclavos constituían la base económica a partir de la cual se diferenciaban las funciones sociales. Por ello, Aristóteles subraya, con tanto empeño, la diferencia entre la vida *productiva*, *activa* y *contemplativa*. La esfera de la *producción* era para satisfacer las necesidades básicas de la ciudad-estado; la *activa* para las cuestiones políticas, y la *contemplativa* para las cuestiones intelectuales. Aquí tenemos el origen de la diferencia que establece Marx entre trabajo *manual* e *intelectual*.

Tanto la esfera activa como la contemplativa descansan sobre la base económica de la producción, de la que se encargaban los esclavos y las demás formas de trabajo involuntario y voluntario. De ahí que en estas sociedades, el ciudadano es el que está libre de vincularse con las actividades productivas. Sabemos que Aristóteles excluía de la ciudadanía también a los asalariados (Aristóteles, Pol. 1329 a 7); es decir, a los asociados con la vida productiva, que estaban excluidos de la ciudadanía⁶. Sin embargo, algunos políticos, obviamente, ligados al bando democrático, extendían la ciudadanía a los pequeños agricultores, artesanos y trabajadores asalariados. Algunas de las reformas que se introdujeron en Atenas, como el mismo Aristóteles explica en la *Constitución de los Atenienses*, ampliaron los derechos del estrato más bajo de los

5

Aristóteles, Pol.1253 b 30.

6

No obstante, Arendt argumenta que la esclavitud tenía su origen en la mentalidad antigua de la desvalorización del trabajo asociado al mantenimiento básico de la vida. “La opinión de que labor y trabajo eran despreciados en la antigüedad debido a que sólo incumbían a los esclavos, es un principio de los historiadores modernos. Los antiguos razonaban de manera totalmente distinta; creían que era necesario tener esclavos debido a la servil naturaleza de todas las ocupaciones útiles para el mantenimiento de la vida” (Arendt, 2005:109).

ciudadanos, los *zeugitas*⁷ y los *tetes*⁸ (Aristóteles CA. 26). A estos podemos ubicarlos en la categoría de trabajo voluntario puesto que eran ciudadanos, y por tanto libres. Pero si la libertad política consistía en la posibilidad de la participación política a través del acceso al ejercicio de las funciones públicas, y que se estableciera una relación de igualdad ante otros ciudadanos, ¿por qué Aristóteles excluía a los trabajadores de la ciudadanía? Una de las causas se debía a que las revueltas en las ciudades-Estados se originaban a partir de las luchas entre los grandes propietarios (oligarcas) y la multitud de pobres que estaban asociados al trabajo productivo, y que poseían escasas o nulas riquezas (Aristóteles Pol.1302 a 15). Porque, a fin de cuentas, como sostiene Vernant: “ se puede definir de manera breve a la ciudad como el sistema de instituciones que permite a una minoría privilegiada (los ciudadanos) que se reservan el acceso a la propiedad de la tierra en un territorio determinado. En este sentido, la base económica de la Polis se encuentra en una particular forma de propiedad de la tierra” (Vernant, 1988:66).

Respecto a nuestra investigación para definir la condición del ciudadano, observamos, como Aristóteles ha definido a la ciudadanía, que sólo es ciudadano el que es libre de cualquier tipo de dominación despótica⁹, como era el caso los esclavos, lo cual era común en las ciudades griegas. Aristóteles no sólo dejó fuera de la ciudadanía a los esclavos, sino también a los artesanos, comerciantes y trabajadores agrícolas, es decir, a los trabajadores asalariados libres. Aunque sabemos que esto no era común, ya que muchas ciudades de tipo democrático extendían la ciudadanía a los trabajadores asalariados.

Aunque el esclavo se encontraba en los extremos de la relación con el ciudadano; en medio se encuentran los trabajadores en general, que estaban vinculados con las

7

Los pequeños agricultores que poseen al menos una yunta de bueyes, son la tercera clase de ciudadanos en tiempos de Solón, no tienen acceso a las magistraturas superiores hasta la reforma de Efiltes. Aristóteles CA 7-3(2008:67).

8

Los ciudadanos más humildes eran los obreros y jornaleros; no tenían acceso a las magistraturas, sólo podían formar parte de la asamblea y los tribunales. Aumentó su influencia durante la guerra del Peloponeso. Aristóteles CA 27(2008:119).

9

“Laborar significaba estar esclavizado por la necesidad, y esta servidumbre era inherente a las condiciones de la vida humana. Debido a que los hombres estaban dominados por las necesidades de la vida, sólo podían ganar su libertad mediante la dominación de esos a quienes sujetaban a la necesidad por la fuerza” (Arendt, 2005:109)

actividades productivas. El señor (déspota) podía tener derechos absolutos sobre el esclavo, pero no sobre los trabajadores que poseían la libertad sobre sus personas. De ahí que la libertad política para Aristóteles sea distinta a la de muchos de los políticos democráticos. Él consideraba que la libertad política era un ejercicio real de mandar y obedecer en los asuntos de la ciudad. Y si la clase de los trabajadores asociados a la producción no podían mandar, sino sólo obedecer, entonces tendrían que ser considerados como esclavos.

El esclavo, por lo tanto, estaba fuera de la comunidad política, su lugar era el de ser un forastero, como explica Finley: “Este absolutismo de los derechos del propietario lo facilitaba el hecho de que el esclavo era siempre un foráneo desarraigado: un foráneo, primero, en el sentido de que procedía de fuera de la sociedad en que se introducía como esclavo, segundo en el sentido de que se le negaban los más elementales vínculos sociales de parentela” (Finley, 1982:95).¹⁰

Estos autores coinciden en que el origen de la esclavitud está asociado con los foráneos, extraños o extranjeros a los que se les obligó a trabajar por la fuerza. “El esclavo es un marginado: esto no sólo permite su desarraigo sino también la reducción de una persona a una cosa que puede ser apropiada. Los miembros en masa no pueden ser totalmente transformados; ninguna comunidad puede sobrevivir a eso” (Finley, 1982:6).

El concepto de ciudadanía ha determinado el ámbito de lo político a lo largo de la historia, pero este concepto se ha delimitado a partir de otros conceptos que han definido al sujeto político en la historia de las definiciones políticas; tales conceptos son: el esclavo y el súbdito. Por ejemplo, el concepto de esclavo tiene una relación de contradicción con el concepto de ciudadano. Durante siglos, la condición de ciudadano se determinó a partir de este concepto contradictorio, porque la ciudadanía nunca fue un concepto universal, sino particular. Existían los ciudadanos y los no-ciudadanos; éstos últimos podían ser extranjeros, mujeres y niños y, por supuesto, los esclavos. La categoría de la esclavitud ha sido uno de los referentes históricos para definir el

¹⁰

El problema contemporáneo de la inmigración en las sociedades industriales consiste en el reconocimiento de la ciudadanía a los extranjeros, que realizan el trabajo más básico de las sociedades; se les acepta como trabajadores, pero no como ciudadanos con los mismos derechos, a pesar de que su trabajo contribuye a la riqueza social.

concepto de ciudadano. Como sabemos, la institución de la esclavitud perdura hasta el presente en muchas sociedades. Los movimientos abolicionistas que iniciaron en el siglo XVIII a partir de las ideas políticas de la Ilustración, la Declaración de los derechos del Hombre y del Ciudadano, así como el inicio de la tecnificación de la producción a partir de la Revolución Industrial, socavaron la institución de la esclavitud a partir de argumentos morales, políticos y económicos ¹¹.

La práctica de la esclavitud se remonta a milenios, pero fue en las ciudades-Estados griegas donde se elaboraron teorías para explicarlas. A los griegos les debemos el origen de muchos de nuestros actuales conceptos políticos, pero también la justificación racional de la práctica de la esclavitud. Los ideales de la democracia, el concepto de ciudadanía, las ideas sobre las formas de gobierno son fruto del pensamiento griego, pero también su idea de esclavitud. El filósofo que más analizó la idea de ciudadano, también, fue el que más caracterizó la idea del esclavo. Nos referimos a Aristóteles.

2.2 El ciudadano y sus exclusiones en la “Política” de Aristóteles.

Los antecedentes para la elaboración de la teoría política de Aristóteles fueron los análisis sociológicos e históricos, que el Estagirita realizó a partir del estudio de las distintas formas de gobierno, que existieron en las ciudades-Estados griegas. A partir del análisis de las distintas formas de gobierno, encontró un elemento común que había en todas ellas: la existencia de ciudadanos y esclavos. Por lo que había que determinar ¿quién era el ciudadano? Desde una perspectiva cuantitativa, esto dependía de la forma de gobierno. Según fuera una monarquía, una aristocracia o una democracia, los ciudadanos podían ser pocos o muchos; pero desde un criterio cualitativo, la ciudadanía descansaba en una gran masa de seres humanos que no podían ser ciudadanos: los esclavos.

11

Sin embargo, en algunas regiones del África, aún, continúan con la práctica de la esclavitud, como Sudán y Mauritania que ha impuesto una ley en su contra en septiembre del 2007. La esclavitud es una actividad que permanece en aquellas regiones que económicamente se encuentra subdesarrolladas. En los países desarrollados, las distintas segregaciones que han permanecido se deben más bien a costumbres arraigadas que se nutrieron de una experiencia de siglos de exclusión. Hoy nos escandalizamos de la existencia de personas que son tratadas como esclavos, pero durante siglos fue una actividad completamente normal; y en algunos lugares lo continúa siendo.

Con ello, Aristóteles determinó las esferas en que se dividía la vida de las polis: la activa, la productiva y la contemplativa. La *activa* estaba reservada a los ciudadanos; y la *productiva* era labor de los esclavos, artesanos, campesinos y comerciantes.

La vida activa de la ciudadanía podía tener un perfil distinto en cada ciudad, como fue el caso de Esparta, que fue una ciudad-estado orientada para la guerra. Los ciudadanos espartanos eran educados para ser ciudadanos-guerreros, y como tal, tenían que ser eximidos de la vida productiva; pues como Heater comenta: “la ciudadanía espartana estaba asociada a los hoplitas-guerreros, que estaban excluidos de las cuestiones manuales. El ciudadano tenía que haber pasado por una serie de pruebas en donde demostrara su fortaleza y valentía; sólo él era considerado un igual”. (Heater, 2004: 8-9)

La vida productiva estaba permanentemente excluida de la vida activa de la ciudadanía. Aristóteles criticaba el modelo comunitarista de los espartanos, que provocó una polarización entre la población, pues menciona que la institución de las comidas en común, en la práctica, excluía a los ciudadanos pobres que no podían pagar el impuesto, con lo que se conseguía lo contrario de lo que se pretendía. Aristóteles hace una larga crítica a las instituciones espartanas y, de manera indirecta, al modelo utópico de Platón, indicando que una de sus fallas centrales era que la ciudadanía espartana estaba diseñada para una situación bélica permanente, al ser una ciudadanía orientada a la guerra; pero no para la paz (Aristóteles, Pol. 1271 b).

Platón, en su modelo de república, retoma muchas de las costumbres espartanas: la obediencia a la autoridad, la estabilidad y el orden; con la diferencia de que el régimen diseñado por Platón tiene tres clases: los guardianes que gobiernan; los soldados que defienden; y los productores, que es el componente más amplio que contiene a todas las profesiones: comerciantes y trabajadores; y que, no obstante, son ciudadanos; ellos pertenecen a una numerosa segunda clase de ciudadanos, de tipo pasivo, que no tienen expectativas de participar en los asuntos públicos. (Heater, 2004:14-15) Como sabemos, Platón propuso un modelo puramente conceptual, que tenía como objetivo eliminar los conflictos políticos que asolaban a las comunidades políticas; para ello propone tres clases sólidamente diferenciadas, a las que les atribuye una ciudadanía distinta. De hecho, las dos primeras participarían de la vida política, en cuanto tal: los

guardianes-gobernantes y los guardianes-guerreros se encargarían de preservar la unidad y permanencia de la polis; mientras que los vinculados a la vida productiva no están excluidos de la ciudadanía, pues como sostuvo:

“Falta todavía, en mi opinión, otra especie de auxiliares cuya cooperación no resulta ciertamente muy estimable en lo que toca a la inteligencia, pero que gozan de suficientemente fuerza física para realizar trabajos penosos. Venden, pues, el empleo de su fuerza física y, como llaman salario al precio que se les paga, reciben según creo el nombre de asalariados....Estos asalariados son, pues, una especie de complemento de la ciudad” (Platón, República 371e).

Estos ciudadanos asalariados están excluidos de la participación política, porque Platón no concibe la polis como un espacio de conflicto de intereses entre las partes, sino como una unidad inquebrantable que suministra un bien común para todos. La política para Platón no es un lugar para conciliar conflictos, sino que es la desaparición del conflicto como tal. Platón propone desaparecer la política como espacio para el conflicto, para presentar un principio unitario inquebrantable, al que sólo se pueda acceder mediante la razón. Los guardianes-filósofos indicarán los caminos racionales para preservar la estabilidad y armonía de la polis. En un universo ordenado, cada uno sabe su lugar y su función. La tercera clase, asociada a la vida productiva, no es esclava, porque participa de la justicia colectiva de la polis. No requiere participar, porque disfruta de la estabilidad racional que proporcionan los guardianes y los guerreros, por lo que se puede dedicar tranquilamente a lo que mejor hace: producir. El aristócrata revolucionario pensó que no se requerían esclavos, sino trabajadores que aceptaran su condición de ciudadanos subordinados, por lo que sólo se necesitaría un mito para convencerlos, ya que la propaganda es más efectiva que la violencia. Su discípulo Aristóteles, más realista e hijo de su tiempo, no eliminó la necesidad de esclavos, sino que formuló una idea de ciudadanía que descansará en ellos. Sin embargo, los argumentos para justificar la superioridad racional del amo sobre el esclavo, en gran parte, provienen de Platón. Por lo que nuestra evolución política siguió los lineamientos del maestro y su discípulo. La idea de la ciudadanía se ha extendido a gran parte del mundo y la necesidad de los esclavos como institución política ha desaparecido, aunque no sabemos si el sueño de un poder ilustrado y racional se corresponda con la tecnocracia de nuestras sociedades actuales. Lo que

sabemos es que las semillas de los pensamientos de Platón y Aristóteles han dado una innumerable variedad de frutos a lo largo de nuestra historia.

2.3 La ciudadanía como dominación

La determinación del concepto de ciudadano limita el espacio de lo político en la obra de Aristóteles, como lo explica Werner Jaeger: “Aristóteles pretendía desarrollar en la introducción las condiciones naturales fundamentales de toda existencia política, con el fin de construir el Estado partiendo de la naturaleza o sacándolo de sus supuesto más simples. Estos supuestos son los tres elementos fundamentales de toda vida social, el amo y el esclavo, el hombre y la mujer, el padre y el hijo”. (Jaeger, 1995:312)

Estas separaciones de la vida social corresponden a los que pueden ser parte de la vida pública de la ciudad: el hombre, el padre y el amo que es el ciudadano (*polites*); mientras que la mujer, el niño y el esclavo están fuera de la ciudadanía y pertenecen al ámbito doméstico de la familia: el *oikos*.

Aristóteles analiza la parte básica y fundamental de la ciudad: la familia, en la que distingue dos categorías: los esclavos y los libres, y las relaciones de subordinación entre: el señor y el esclavo, el marido y la mujer, el padre y los hijos. Sin embargo, la relación entre el señor de la casa y su mujer no es la misma que la que se ejerce sobre el esclavo. La relación sobre la mujer y los hijos es sobre seres libres. Explica que a la mujer hay que considerarla un ciudadano y a los hijos hay que gobernarlos monárquicamente.

Aristóteles explica la relación de servidumbre entre el señor y el esclavo, como una relación de dominio justificado en la ciencia o el conocimiento, que tiene el señor sobre los esclavos. El que posee *el saber y la técnica*, de las cosas útiles, establece una relación de dominio (señorío) sobre los que carecen de ellas. Esta posición la contrasta con los sofistas, que sostienen que la relación de señorío o dominio entre los hombres es una relación antinatural; porque para ellos, la dominación es una convención que se basa en la fuerza y que por naturaleza es injusta (Aristóteles, Pol. 1253 b 15).

De esta forma distingue las dos posiciones antagónicas: la naturaleza (*physis*) y la convención (*nomos*). Las posiciones esencialistas que postulan un orden natural y las

posiciones que afirman que la sociedad es producto de una convención, ya que toda diferenciación social es convencional.

No es de extrañar que esta posición sea la de los sofistas, que eran unos sujetos que enseñaban y cobraban por su saber, que eran ambulantes y no estaban constreñidos a una polis particular. Los sofistas fueron los primeros cosmopolitas, pues pensaron la naturaleza humana más allá de las fronteras de cada ciudad, y explicaron la práctica del esclavismo como una convención que se basaba en la fuerza. Además, como ha señalado Hegel, son los portadores del principio de la particularidad, de ahí la justificada desconfianza que suscitaban entre los ciudadanos.

En cambio, Aristóteles piensa que el hombre es un animal político (*zoon politikon*), un ser humano que, por naturaleza, busca asociarse con otros para poder satisfacer sus necesidades, pero no cualquier necesidad; sino la necesidad natural de ser un hombre completo para que desarrolle su fin. Como explica Luis Salazar: “el fin (telos) constitutivo de la naturaleza humana, la vida buena, la felicidad, sólo puede realizarse dentro de una comunidad política, es decir, convirtiéndose en *ciudadanos*, y *participando* en el gobierno de la *polis*” (Salazar, 2004:79). La ciudad es el producto de una evolución natural que hace posible el auténtico desarrollo de los seres humanos; pues, como afirma Aristóteles, no se trata sólo de que vivan, sino de que vivan bien. Por ello, la ciudad en cuanto un organismo que ha crecido precede a sus partes.

La ciudad (polis) nos dice Aristóteles, es el todo ontológico, que precede a sus partes, por lo que es anterior a la familia en cuanto totalidad orgánica. Aristóteles nos explica la preeminencia ontológica de la comunidad, de la ciudad como un todo que contiene a sus elementos. El impulso de los individuos es formar parte de esta comunidad o totalidad, pues su substrato y formación depende de ella. Este es el principio, a partir del cual, Hegel elaborará su noción ontológica del Estado como totalidad.¹²

“La ciudad es asimismo por naturaleza anterior a la familia y a cada uno de nosotros. El

12

Hegel retoma esta separación entre el ámbito económico de la sociedad civil y el ámbito político del Estado, sólo que bajo la condición moderna de la subjetividad. Las partes en que divide a la eticidad: familia, sociedad civil y Estado, rememoran el ámbito de la producción: la sociedad civil, el universo económico, y el ámbito de la acción: el Estado, el universo político.

todo, en efecto, es necesariamente anterior a la parte. (...)Es pues manifiesto que la ciudad es por naturaleza anterior al individuo, pues si el individuo no puede de por sí bastarse a sí mismo, deberá estar con el todo político en la misma relación que las otras partes lo están con su respectivo todo. El que sea incapaz de entrar en esta participación común, o que, a causa de su propia suficiencia (autárquico), no necesite de ella, no es más parte de la ciudad, sino que es una bestia o un dios”(Aristóteles, Pol.1253 a 15-30).

Aristóteles explica que la ciudad es la totalidad política que contiene a sus partes, que aisladas no son políticas, porque no conforman la totalidad política de la ciudad. Sin embargo, la totalidad no puede existir sin sus partes elementales: las familias (oikos)¹³ . Por ello, siempre habrá una complementaria oposición entre la ciudad y la familia. Cabe recordar que la familia (oikos) griega es la unidad de la reproducción material de la vida (mujeres, niños y bienes). La familia está integrada por las mujeres y los niños, pero es fundamentalmente el lugar de los esclavos. La familia es un lugar de dominación¹⁴ , ahí el ciudadano cumple la función de señor (déspota) para sus esclavos, y de rey para su mujer e hijos. Mientras que en el espacio político de la ciudad se establece una relación de igualdad entre los ciudadanos. La política se reduce a los iguales y corresponde al régimen político, mientras que la familia establece una relación entre desiguales donde impera el régimen despótico. Para el Estagirita, la familia cumple una función fundamental, porque es el ámbito de la generación de bienes, cuyo principal instrumento son los esclavos.

El ciudadano (polites), entonces, se debe determinar a partir de su contrario, el esclavo (doulos)¹⁵ , este al no ser libre (eleutheros) es parte de su señor. No obstante, es

13

El oikos: la casa, la vivienda, es el lugar de la reproducción material de la vida. Es el espacio reservado a las mujeres, niños y esclavos. Era como una hacienda, porque estaba ligada a la posesión de la tierra. Obviamente, el término oikos no corresponde al sentido estrecho de la familia nuclear de nuestros días. El oikos, la casa, es una unidad material y natural en las que se asentaba la ciudad.

14

El dominio tiene una herencia etimológica que procede de los griegos. El dominio es el que ejerce el *Dominus*, palabra latina que significa señor, *dueño, propietario* y que corresponde a la palabra griega *despotes*, es decir, el señor.

15

Sin embargo, el termino *doulos* en sus orígenes no se refería directamente al esclavo como instrumento de

revelador como Aristóteles explica esta relación de servidumbre no bajo una relación ontológica, sino mediante una relación operacional. Comienza explicando que la casa (*oikos*) necesita bienes económicos para la buena vida. Para ello, se requieren instrumentos que pueden ser animados e inanimados. Comenta que “la posesión de un artículo es un instrumento para la vida; *la propiedad en general es una colección de instrumentos*, y el esclavo una posesión animada. Todo servidor es como un instrumento que antecede a otros instrumentos y los coordina” (Aristóteles, Pol. 1253 b 30).

Es decir, el señor para mantener la subsistencia de su casa y su relación de dominio requiere de instrumentos para conservar su economía (administración de la casa) y bienestar. Los instrumentos inanimados, tejedoras, arados, etc., requieren de operadores (instrumentos animados) para que generen bienes que aumenten el patrimonio del señor. Si los instrumentos inanimados pudieran ser como autómatas, “Si cada instrumento pudiera llevar a cabo la obra que le incumbe con sólo recibir la orden, o incluso adivinándola, como se cuenta de las estatuas de Dédalo o de los trípodes de Hefestos (...); si de este modo pudieran tejer las lanzaderas y los plectros tañer las cítaras, ni los maestros de las obras tendrían necesidad de obreros ni los señores de esclavos” 1252 b 30 Pol.

El señor sólo necesita al esclavo¹⁶ como medio de producción de sus bienes, si pudiera sustituirlos con autómatas y máquinas lo haría. Aristóteles pone de relieve que la

producción, sino que podía tener diferentes connotaciones, como explica Naquet: “En griego, esclavo es el *doulos* y la palabra se desprende de las tabletas micénicas en la forma *doero*, pero la palabra no significa que, de hecho, en la sociedad micénica haya experimentado una fuerte oposición, decisiva entre esclavos y hombres libres. De hecho, la palabra *doero* parece tener muchos sentidos. Se distingue al *doero* caza clientes del tribunal, el *doero* de los dioses. Se presentan sutiles diferencias: por ejemplo, decirle a una mujer ella es la hija de un *doero* y de una mujer pertenecientes a la clase de alfareros” (Naquet, 1988:85).

16

No obstante, como señala Vidal-Naquet los esclavos no estaban solos en la base de la estructura productiva, sino que los acompañaban los trabajadores agrícolas que no tenían una vinculación directa con el *oikos*, sólo eran asalariados que vendían su fuerza de trabajo. (Vidal-Naquet, 1988:85) Obviamente, cuando nos referimos a la condición de esclavo no lo situamos en una condición de marginalidad extrema, pues el esclavo podía desempeñar diferentes funciones en el *oikos*. La condición de esclavo se determinaba por un botín de guerra, por deudas, por ser hijo de esclavos y hasta por venganza, como le sucedió a Platón con el tirano Dionisio. Sin embargo, sea la baja o alta marginación de los esclavos, éstos para todos los fines eran instrumentos de sus amos, fuesen de lujo o básicos.

función de los esclavos está ligada a la producción de los bienes, externos, necesarios para la autosuficiencia de la familia, si éstos pudiesen ser sustituidos por máquinas, entonces la necesidad de esclavos sería inútil; como sostiene Mosterin: “si hoy hemos podido eliminar esas lacras sociales, ello se ha debido más al progreso técnico que al moral”. (Mosterin, 1984: 293) Pero, aun así, Aristóteles distingue entre instrumentos para la producción e instrumentos para la acción. “Pero la vida es acción y no producción; y por tanto el esclavo es un servidor que entra en la categoría de instrumentos para la acción” (Aristóteles, Pol.1254 a.5).

Por lo que la importancia de los esclavos radica en que éstos generan los medios materiales para que el ciudadano se ocupe de los asuntos de la ciudad, de la acción. Como explica Mosterin: “El fin de la producción es algo extrínseco a ella misma, el producto. El fin de la acción es ella misma. La vida es acción. Y el dueño de la casa necesita instrumentos para la acción”. (Mosterin, 1984:291)

La familia es el lugar de la *producción* de los bienes materiales para la buena vida; mientras que la ciudad es el lugar para la *acción política* que sólo está reservado para los ciudadanos.

El señor posee a sus esclavos para que se encarguen de la producción de sus bienes, pues como explica Aristóteles: una de las condiciones para la felicidad es la posesión de bienes exteriores(Aristóteles, EN. 1101a) . Esta posesión de bienes, que le genera su *oikos*, le permite al señor dedicarse a un modo de vida más elevado: la política, “puesto que el fin de la política no es el conocimiento, sino la *acción*” (Aristóteles, EN, 1095 a 5).



Figura 1. Estructura social griega.

Como podemos apreciar en la estructura piramidal griega, los ciudadanos constituían una pequeña minoría que estaban dedicados a la vida política y contemplativa; mientras que la mayoría de la población estaba vinculada a la vida productiva: mujeres, niños, metecos; y los esclavos que eran los instrumentos animados de la acción. La punta de la pirámide, constituida sólo por los ciudadanos, podía ser aún más estrecha si el régimen en cuestión tenía una orientación oligárquica, o más amplia si era democrática; pero en ambos casos, los integrantes de la ciudadanía siempre fueron reducidos en comparación con los otros integrantes de la ciudad. Será hasta el siglo XVIII donde las demandas de la ampliación de la ciudadanía tomarán fuerza. Y es también, donde se mostrará con mayor fuerza la inversión de la importancia de la vida activa sobre la vida productiva.

2.4 La ciudadanía como participación política.

De los tres niveles de vida: producción, acción y contemplación¹⁷ (a la que Aristóteles

¹⁷

Lo que posibilita el ejercicio de la vida activa y contemplativa es el *ocio*, el tiempo libre que puede dedicarse a la vida política o la vida intelectual; ambas requieren que otros desarrollen la vida productiva para que se pueda

considera la más elevada de todas por ser filosófica); es la acción la que corresponde a la vida política, pero ¿cuáles son las funciones que debe desempeñar el ciudadano? Si el ciudadano al estar libre de las necesidades materiales de la vida, de su producción, entonces se puede dedicar a la vida de acción de la política, pues como explica Arendt: “La forma de vida política escapaba a este veredicto debido al modo de entender los griegos la vida de la *polis*, que para ellos indicaba una forma muy especial y libremente elegida de organización política, y en modo alguno sólo una manera de acción necesaria para mantener unidos a los hombres dentro de un orden” (Arendt, 1993:26).

¿Pero quién es el ciudadano? Aristóteles explica que uno de los rasgos de la ciudadanía es participar en las funciones judiciales y de gobierno; es decir, que se tenga la posibilidad de acceder a las magistraturas. Pero de inmediato aclara que la ciudadanía puede variar dependiendo de las formas de gobierno y el ejercicio de poder, porque las características de la participación en el gobierno y el ejercicio de las funciones judiciales son un rasgo de la ciudadanía de tipo democrático. De ahí que tenga que encontrar un elemento común que distinga al ciudadano. Tal elemento es la capacidad de *deliberación* sobre algunas o todas las cosas que se refieren a la comunidad. Por lo que a “quien tiene la posibilidad de participar en la función deliberativa o judicial¹⁸, a ése lo llamamos ciudadano de esa ciudad, y llamamos ciudad, (...) al conjunto de tales ciudadanos suficiente para vivir con autarquía” (Aristóteles, Pol. 275b 15).

Es decir, la ciudadanía, funcionalmente, consiste en el ejercicio de la capacidad deliberativa¹⁹ y judicial que implique el posible desempeño de las magistraturas. Y la ciudad es el conjunto de ciudadanos (numerosos o pocos) que son suficiente para

desarrollar esta clase de vida.

18

“Junto con la libertad los ciudadanos tenían la obligación de participar en las deliberaciones públicas en el *ágora*, y desempeñar diversas funciones administrativas y judiciales. Esta participación se establecía a partir de una relación de igualdad y libertad con los otros ciudadanos, a pesar de la división de clases establecida por Solón” (Heater, 2004: 25).

19

“El segundo aspecto se refiere a la libertad para hablar (*parrhesia*) a partir de las reformas de Clístenes, y que fue esencial en las asambleas para participar de manera abierta y sin temor, lo cual fue determinante para el desarrollo de una ciudadanía de tipo democrático” (Heater, 2004:25).

garantizar la independencia de la ciudad. Si Aristóteles define la ciudad de manera funcional, respecto a la participación de los poderes deliberativos y judiciales, entonces todos aquellos que no participan de estas funciones no son ciudadanos de la ciudad, sino habitantes de ella, como los metecos y los esclavos, o los niños y las mujeres como ciudadanos imperfectos.

2.5 Ciudadanía como ejercicio del poder

Aristóteles menciona que la identidad de una ciudad depende del tipo de régimen que posee; cuando el régimen cambia, la identidad de la ciudad también, porque lo que cambia es la relación de poder existente. El régimen político determina la naturaleza del poder y la relación que existe entre los ciudadanos. Aristóteles menciona que el dominio político es sobre hombres libres e iguales(Aristóteles, Pol. 1255 b), a diferencia del dominio despótico que el señor ejerce como un monarca en su casa. El poder político que aceptan los ciudadanos es una subordinación entre iguales que implica saber mandar y obedecer entre ellos, mientras que el dominio despótico es un mandato sobre desiguales. De ahí que la virtud del ciudadano esté en relación con el régimen político. Cada régimen desarrolla y exige un tipo determinado de virtud ciudadana. La virtud ciudadana son los deberes y derechos que posee el ciudadano respecto a su ciudad, la cual es distinta de la virtud perfecta o virtud moral que puede tener un ciudadano.

Aristóteles para determinar el tipo de virtud emplea dos análisis, uno fáctico y otro normativo. En el primero, explica que puede haber diferentes tipos de regímenes políticos, y que cada uno determina la virtud política de su régimen, sin importar la virtud moral de sus integrantes; mientras que éstos cumplan con los deberes que les exige la virtud cívica. Es decir, ser un buen ciudadano no necesariamente implica ser un buen hombre. Explica que la ciudad no necesita que todos los hombres sean necesariamente buenos; sino que todos realicen de manera eficaz su actividad conforme a la virtud. De ahí que la virtud ciudadana sea distinta que la del hombre de bien. Sin embargo, es necesario que todos posean la virtud ciudadana (realización de ciertos deberes hacia la ciudad); aunque no es necesario que todos sean necesariamente buenos(Aristóteles, Pol.1277a), porque puede haber hombres buenos

que no eran buenos ciudadanos, como fue el caso de Sócrates.

Como la ciudad se compone de varios elementos, no es necesario que todos posean la misma virtud. Aristóteles se pregunta si puede ser igual la virtud del buen ciudadano y la del hombre de bien. Menciona que ambos son ciudadanos; pero si uno es el que gobierna y el otro el gobernado, entonces no puede ser la misma virtud. Explica que un ciudadano digno se caracteriza porque sabe mandar y obedecer bien(Aristóteles, Pol. 1276a 10). La virtud del hombre de bien es la de ²⁰ *mando* y la del ciudadano la de *mandar y obedecer*. Pero este mandato y obediencia, señala Aristóteles, no es del tipo de gobierno del amo sobre los esclavos, porque el esclavo realiza una actividad para uso y servicio de su señor. El mando que se da entre ciudadanos de la misma clase y entre seres libres, lo llama Aristóteles dominio político(Aristóteles, Pol. 1277 b). De ahí que la virtud del buen ciudadano es: “la de saber y ser capaz de obedecer y mandar” (Aristóteles, Pol.1277 b9). Y la “virtud del ciudadano conocer el gobierno de los hombre libres bajo sus dos aspectos a la vez”. El elemento normativo, simplemente, consiste en la exigencia de que los ciudadanos cumplan los deberes cívicos. En Aristóteles no hay una exigencia absoluta de que los ciudadanos deban seguir la misma virtud; sino que cada uno encuentre la suya(Aristóteles, EN,109 b20). Por ello, el gobernante debe ser un hombre de bien y conducirse con prudencia, mientras que el gobernado debe conducirse con opinión verdadera. Es decir, el gobierno político no puede darse bajo un poder despótico. La *política* es el ámbito de la libertad; y el despotismo el de la violencia, por eso está destinado al espacio pre-político del oikos.

Entonces, el ciudadano es el que está libre de la dominación arbitraria; de ahí nace el ideal republicano de la libertad como ausencia de dominación, mas no de gobierno. Como hemos visto, la virtud del ciudadano consiste en saber mandar y obedecer, pero bajo un gobierno sujeto a leyes. Cuando un ciudadano es tratado despóticamente, no se le está considerando un ciudadano, sino un esclavo. La libertad del ciudadano en

20

Esta idea de la virtud del hombre bueno como el que sabe mandar será retomada por los humanistas del *cuatrocento* que forjarán la idea de la virtud como saber gobernar.

Aristóteles consiste no sólo en estar libre de la dominación, sino que éste debía participar activamente en los asuntos de la polis, para que previniera, precisamente, cualquier tipo de dominación. La posibilidad de la participación era la garantía de que no fuera dominado por otros, y de esa manera garantizar su propia libertad política. De ahí que el acceso a la ciudadanía fuera prioritario para los que buscaban la preservación de su libertad política. Muchos de los conflictos que narra Aristóteles, con una estupenda visión sociológica, consistían en artimañas, trucos y engaños para evitar que los grupos antagónicos que se disputaban el poder de la ciudad, accedieran a la ciudadanía. Cada grupo trataba de imponer el régimen político más favorable a sus intereses; y a partir de sus características, establecía el tipo de ciudadanía que era conveniente para ese régimen. Por ello, cuando Aristóteles realiza el análisis fáctico, comenta que los tipos de ciudadanía dependen de los regímenes políticos y de los criterios de selección que éstos establezcan; así la aristocracia pondrá como criterio, las cualidades y los méritos; las oligarquías, los ingresos. En otros, se admitirán a los artesanos o ,en algunos casos, a los extranjeros. Esto se debía a que las comunidades requerían la incorporación de ciudadanos cuando eran pocos, pero cuando la población se estabilizaba o se hacía numerosa la ciudadanía se limitaba. Los criterios de la ciudadanía se hacían selectivos. Esta observación de Aristóteles perdura hasta nuestros días. De ahí que la virtud ciudadana y la virtud del hombre de bien se modifiquen a partir del tipo de régimen.

2.6 Regímenes políticos.

Cuando Aristóteles habla de los regímenes define que “ un régimen político es una ordenación de las diversas magistratura de la ciudad y especialmente de la que tiene el poder soberano. Y en todas partes es soberano el gobierno de la ciudad, y ese gobierno es el régimen” (Aristóteles, Pol. 1278b10).

Un régimen político es un sistema de relaciones de poder, de dominio (arjé), que constituyen un tipo de gobierno. La legitimidad de ese poder se justifica por la forma de gobierno, donde reside la soberanía. Si es una democracia reside en el pueblo o ciudadanos que integran el pueblo; si es una oligarquía, en unos cuantos, si es una monarquía en el monarca, etc.

Aristóteles identifica el régimen (politeia) con el tipo de gobierno, porque este ejerce la soberanía en las ciudades; de ahí que la soberanía pueda residir en uno, varios o la mayoría. Si el gobierno se ejerce en función del bien común, el régimen será justo o recto; pero si es por el interés particular de uno, algunos o de la masa serán desviaciones. De ahí la clásica diferenciación que propone: Monarquía (uno que gobierna), Aristocracia (el gobierno de los mejores (aristos) y República (politeia). La república o politeia recibe el nombre genérico de todos los regímenes rectos.

Formas justas y sus desviaciones.

Rectos-justos-----Bien Común	Desviados-injustos-----Bien particular
Monarquía-Gobierno de uno. El mejor.+++	Tiranía-Despotismo de uno. - - -
Aristocracia-Gobierno de los mejores.++	Oligarquía- Despotismo de los ricos.- -
República-Politeía-gobierno de la mayoría.+	Democracia-Despotismo de los pobres.-

Las desviaciones a cada uno son: Monarquía- Tiranía, Aristocracia-Oligarquía, República-Democracia. Porque el interés está dirigido al interés de uno, de los ricos o de los pobres, pero sin ver por el bien común de la comunidad. Obviamente, Aristóteles no pretende criticar la diferenciación social de la comunidad, pues justifica en cierta medida la desigualdad. Pero, ante una comunidad diferenciada entre ricos y pobres se suscitan muchos conflictos, ya que un régimen que sólo vela por el interés de un segmento de la polis es injusto y una forma desviada de lo recto. El criterio de legitimación es la búsqueda del bien común, que consiste en la posibilidad de que todos puedan participar en una vida más amplia: la política, y a la vez puedan disfrutar de su felicidad (eudemonia). Cuando no se consigue este bien común se abre el camino a la lucha entre las partes. Aristóteles reconoce que el auténtico motivo de las disputas políticas es un conflicto para acceder a los recursos y los bienes de la ciudad. La oposición que subyace en esta dinámica conflictiva es la que se da entre la oligarquía y la democracia. El criterio para distinguir a la oligarquía de la democracia, la cantidad de personas, es accidental, aunque de manera general, el caso es que los ricos son pocos

y los pobres muchos. De ahí que el criterio para distinguirlos es la riqueza y la pobreza.

“Lo que diferencia la democracia y la oligarquía entre sí es la pobreza y la riqueza. Y necesariamente cuando ejercen el poder en virtud de la riqueza ya sean pocos o muchos, es una oligarquía, y cuando lo ejercen los pobres, es una democracia. Pero sucede, como dijimos, que unos son pocos y otros muchos, pues pocos viven en la abundancia, mientras que de la libertad participan todos. Por estas causas unos y otros se disputan el poder” (Aristóteles, Pol. 1280 a).

Para Aristóteles, los conflictos políticos tienen su origen en la oposición entre dos grandes segmentos de la ciudad: los ricos y los pobres. Cada uno en caso de tener el poder actúa despóticamente frente al otro, porque no se reconocen en condiciones de igualdad o reconocen la igualdad de diferente forma. Finalmente, Aristóteles reconoce que la realidad política se sitúa en la dinámica de este conflicto, pues lo que se pone en disputa es la participación de esta riqueza; de ahí que cada régimen determine qué es la justicia para ellos.

“Los unos, en efecto, si son desiguales en algo, por ejemplo en riquezas, creen que son totalmente desiguales; los otros si son iguales en algo, por ejemplo en libertad, creen que son totalmente iguales. Pero no dicen lo más importante: si los hombres han formado una comunidad y se han reunido por las riquezas, participan de la ciudad en la misma medida en que participan de la riqueza, de modo que el argumento de los oligárquicos parecería tener fuerza (pues no es justo que participe de las cien minas el que ha aportado una igual que el que ha dado todo el resto, ni de las minas primitivas ni de sus intereses). Pero no han formado una comunidad sólo para vivir sino para vivir bien” (Aristóteles, Pol.1280a).

De nuevo, la gran oposición para determinar la ciudadanía es la relación entre la familia (oikos) y la ciudad (la polis), la vida productiva y la vida política. El oikos es el espacio pre-político que determina quién participa en el espacio político; un oikos productivo determina quién es un gran propietario y quién es un simple trabajador o artesano. Las grandes tensiones de las polis griegas consisten en conciliar las demandas de los oligarcas y las pretensiones de los demócratas por extender la ciudadanía y acceder al

poder político.

Para el Estagirita la ciudadanía se relaciona con su oposición: el esclavo, en primer lugar, luego las mujeres y los niños. Después plantea que la ciudadanía depende de la participación en los asuntos públicos, pero esta participación depende del tipo de régimen político y el tipo de ciudadanía que desee promover. De ahí que en una democracia la ciudadanía se extienda, mientras que en las oligarquías se reduzca a los grandes propietarios. Aristóteles explica, de manera sociológica, que el antagonismo real entre los integrantes de la polis es entre los demócratas y los oligarcas, pues lo que está en juego es la disputa de los bienes de la ciudad y como éstos deben ser distribuidos. Por ello, hay otro elemento para distinguir a la ciudadanía: la desigualdad respecto a los bienes, que determina quién puede ser ciudadano y quién no. De esta forma la ciudadanía se define a partir de una desigualdad: la libertad frente a la esclavitud, la vida de la acción política frente a la vida productiva del oikos, la desigualdad respecto a las propiedades: la riqueza y la pobreza.

El diagnóstico que hace es que una ciudad, en la que se vive un conflicto de intereses entre sus partes, posee un régimen injusto, porque cada parte se preocupa por su bien particular y no por el bien común de la ciudad.

En vista del análisis que Aristóteles hace de la situación en Atenas, y de otros temas político-económicos, es “evidente que el origen del desorden está en la contienda sin restricciones que el hombre mantiene por obtener unos medios de riqueza y poder, necesariamente limitados; mientras que el orden podría alcanzarse mediante un ajuste adecuado entre el esfuerzo humano y los medios disponibles para su satisfacción. Este ajuste se produciría, con mayor probabilidad, donde existe la propiedad privada, pero acompañada de la generosidad; cuando los hombres persiguieran la satisfacción de pequeños placeres corporales a través de la “administración doméstica”, más que la satisfacción de un deseo ilimitado de ganancias, adquiriendo dinero mediante intercambios innecesarios; y cuando el Estado restringiera la ciudadanía debidamente, la riqueza y la pobreza estuvieran equilibradas; y dominara la clase media y el Gobierno fuera de leyes más que el de los hombres (Spengler, 1971:26).

Sin embargo, aunque Aristóteles reconoce la necesidad de disfrutar de bienes

particulares, no reduce la vida en la ciudad a la satisfacción privada de esos bienes, porque la ciudad posee una serie de valores como la independencia, la solidaridad, la amistad y la felicidad, que rebasan el ámbito puramente utilitario de los bienes.

“Es evidente, pues, que la ciudad no es una comunidad de lugar para impedir injusticias recíprocas y con vistas al intercambio. Estas cosas, sin duda, se dan necesariamente si existe la ciudad; pero no porque se den todas ellas ya hay ciudad, sino que esta es una comunidad de casas y de familias para vivir bien, con el fin de una vida perfecta y autárquica. Sin embargo, no será posible esto si no habitan un mismo lugar y contraen entre sí matrimonios. Por eso surgieron en las ciudades los parentescos, las patrías, los sacrificios públicos y las diversiones de la vida en común. Todo es obra de la amistad, pues la elección de la vida en común supone amistad (*philia*). El fin de la ciudad es, pues, el vivir bien. Y esas cosas son para ese fin. Una ciudad es la comunidad de familias y aldeas para una vida perfecta y autosuficiente, y ésta es, según decimos, la vida feliz y buena” (Aristóteles, Pol.1281 a).

2.7 El régimen ideal y el posible.

Aristóteles, siempre prudente y realista, distingue entre el modelo ideal del régimen político, y el régimen posible en la práctica. Escéptico respecto al ideal del modelo político de su maestro, Aristóteles piensa que el régimen es una construcción que se modifica a partir de experiencias previas, que debe captar las particularidades de cada ciudad; de ahí que el legislador “debe conocer el régimen que se adapta mejor a todas las ciudades, porque la mayoría de los que exponen sus ideas sobre sistemas políticos, aunque en los demás tienen razón, fallan en su aplicación. No sólo, en efecto, se debe considerar el mejor régimen, sino también el posible, e igualmente el que es más fácil y el más accesible a todas las ciudades” (Aristóteles, Pol.1288b). Esta estrategia sirve para reformar un régimen y no pretender, a partir de la nada, construirlo todo desde un principio, explica el Estagirita.

Aristóteles propone un método teórico-práctico, pues comenta que el modelo de régimen es distinto de los regímenes reales. De ahí que haya variaciones en los tipos de democracia, oligarquía, monarquía, y hasta de combinaciones entre éstas. Por ello,

se hace necesaria una investigación empírica de las formas de gobierno, para identificar cuáles son las mejores leyes para cada régimen. “pues las leyes deben establecerse, y todos las establecen, con relación a los regímenes, y no los regímenes con relación a las leyes” (Aristóteles, Pol. 1289a).

El maestro peripatético explica que las leyes son la expresión de las formas de gobierno vigentes. Y como cada forma de gobierno es la manifestación del grupo que se ha hecho del poder político; entonces, la ley es el designio de los grupos políticos dominantes. La ley, por tanto, viene a ser la expresión del poder político de los que tienen el control de las magistraturas, es decir, de los puestos de poder.

Las formas de gobierno (régimen) son las estructuras de poder legítimo que manifiestan las relaciones de dominio político entre gobernantes y gobernados. Cada forma de gobierno determina sus leyes, porque a través de éstas persigue un fin particular. Las leyes tienen por objetivo conservar la identidad del régimen, y mantener su gobernabilidad. Puesto que un ” régimen político es una organización de las magistraturas en las ciudades, como están distribuidas, cuál es el órgano soberano del régimen y cuál es el fin de cada comunidad. Mas las leyes están separadas de las características del régimen, y según ellas deben mandar los gobernantes y vigilar a los transgresores” (Aristóteles, Pol. 1289a 10).

De ahí que concluya que no todas las leyes convienen a todas las formas de gobierno, debido, precisamente, a la diversidad de éstas. La argumentación de Aristóteles consiste en que las leyes deben ser coherentes con el tipo de gobierno; pues unas leyes de tipo democrático que propicien la participación de las clases ligadas al trabajo manual, no pueden ser aceptadas por un régimen de naturaleza oligárquica. Aristóteles, con este análisis empírico de las características de las leyes, ¿no está dando la razón a los sofistas?, en su afirmación de que la ley es una convención; y de manera rotunda a la afirmación del personaje de Trasímaco de que la justicia es la ley del más fuerte (Platón, República, 338c). La crudeza de su análisis, nos hace pensar que si la ley es, a fin de cuentas, la expresión de la voluntad de los grupos dominantes, entonces hay que involucrar a los ciudadanos en la elaboración de esas leyes; para que, efectivamente, éstas sean la expresión de la búsqueda del bien común.

Aristóteles explica que la pluralidad de regímenes se origina a partir de la composición de la ciudad y de las diferencias que hay entre estos elementos. Si la oposición absoluta es entre los pobres y los ricos. Entonces, su propuesta normativa consiste en un régimen intermedio que mediatice el conflicto entre estas clases antagónicas, a través de una clase media; porque como observamos anteriormente, si uno de los segmentos extremos se hace del poder político; entonces, el régimen y las leyes sólo verán por un segmento de la polis, pero no por su totalidad. De ahí que un régimen posible será el que concilie estos extremos de la población.

2.8 El mejor modelo

Respecto a los ingresos, Aristóteles divide a la población en los muy ricos, los muy pobres y los que se sitúan a la mitad de estos extremos. Aristóteles proporciona varios argumentos para explicar la conveniencia de un régimen en donde predomine la clase media.

Siguiendo su razonamiento ético sobre la virtud, Aristóteles explica que el extremo de la riqueza degenera fácilmente en una tiranía del poder. Precisamente por lo abundante de sus recursos, los oligarcas pueden convertirse en grandes malvados porque no existe quién pueda regularlos. Y los muy miserables, explica Aristóteles, a causa de su carencia extrema, son susceptibles de convertirse en delincuentes de poca monta (Aristóteles, Pol.1295b).

Otro de los argumentos se refiere a la capacidad de gobernar y ser gobernado para llegar a ser un ciudadano que busque el bien común. Puesto que los que tienen exceso de bienes : fuerza, riqueza, amigos y otros semejantes ni quieren ni saben obedecer (y esto les ocurre ya en el seno de la familia, siendo niños; a causa del lujo ni siquiera en la escuela tienen la costumbre de obedecer); en cambio los que tienen una necesidad excesiva de estas cosas son demasiado serviles. “De modo que los unos no saben mandar sino sólo obedecer a la autoridad, y los otros no saben obedecer a ninguna autoridad, sino solamente ejercer el mando con una autoridad despótica. Por consiguiente, se forma una ciudad de esclavos y amos; y no de hombres libres, donde

unos envidian y otros desprecian, lo cual dista muchísimo de la amistad y de la comunidad política, pues la comunidad implica amistad y los hombres no quieren compartir con los enemigos ni siquiera el camino”. (Aristóteles, Pol.1295b).

El principal argumento, que proporciona Aristóteles, se refiere a que la extrema desigualdad de recursos destruye la ciudadanía, porque los oligarcas no desean obedecer y sólo quieren gobernar despóticamente; mientras que la gran masa desposeída sólo sabe obedecer a modo de esclavos, sin poder participar en el ejercicio de gobierno. Lo cual divide a la ciudad en amos y esclavos que se encuentran como enemigos, y no como amigos y hombres libres que se reconocen en su igualdad.

Por ello, Aristóteles recomienda que los ciudadanos deban estar relacionados por la igualdad y la semejanza, lo cual es un rasgo de la clase media que viene a ser el mejor elemento para la estabilidad de la ciudad. De ahí que la clase media predomine y equilibre los conflictos entre los extremos. Aristóteles comenta que los excesos de una oligarquía y de una democracia radical fácilmente desembocan en la tiranía. Sin este elemento intermedio, la ciudad estaría en una continua sedición y lucha por el poder entre estos dos extremos.

Tomando como criterio la estabilidad del régimen las democracias son más estables que las oligarquías porque permiten que una gran mayoría de clase media detente el poder público. “Las democracias son más firmes y más duraderas que las oligarquías gracias a sus clases medias (pues éstas son más numerosas y participan más de los honores en las democracias que en las oligarquías) pero cuando, en ausencia de estas clases, los pobres se extienden demasiado en número, surge el fracaso y pronto desaparecen” (Aristóteles, Pol. 1295b).

Aristóteles reconoce que el “régimen intermedio nunca ha llegado a existir o pocas veces y en pocas ciudades” (Aristóteles, Pol.1295b). Porque, la mayoría de las veces, los gobiernos de tipo democrático y oligárquico, simplemente, se alternan en una lucha continua por el poder, y cuando logran imponer su gobierno lo hacen de manera despótica frente al otro grupo.

Para Aristóteles este régimen de la clase media es el más plausible, porque no pretende erradicar los extremos, sino simplemente moderarlos. La idea básica es que una sociedad severamente fragmentada, a partir de los recursos y del acceso a los bienes, resulta una sociedad inestable y sujeta a continuas revueltas. Solamente una sociedad que concilie estos extremos, en la que exista una clase media numerosa, tiene posibilidades de permanecer y conservar internamente su estabilidad, o como se dice hoy en día, su gobernabilidad.

Pero ¿de qué tamaño debe ser esta polis? La respuesta es determinante para Aristóteles, y para la posterior definición de la ciudadanía. El Estagirita es rotundo, cuando explica que la polis debe ser de un tamaño limitado. Como explica Heater:

“La participación directa en los asuntos públicos, la subordinación de las definiciones aristotélicas, presuponen un Estado pequeño. Es absolutamente insistente en este punto. No es suficiente para él, que el número de ciudadanos se limite hasta que sea posible prácticamente la rotación del mandato; el Estado debe tener, también, geográficamente, un modesto tamaño. Los ciudadanos deben conocer a los otros, vivir siempre en una comunidad firmemente enlazada. Sólo, entonces, pueden conocer qué es lo mejor para todos y llegar a juicios justos. “ Tanto el orden para las decisiones en materia de derechos, y la distribución de los oficios del gobierno según los méritos de los candidatos, los ciudadanos de un Estado deben conocer los caracteres de los otros” (Aristóteles, 1326b, citado por Heater, 2004:19).

Para Aristóteles, el modelo ideal es una ciudad auto-suficiente con una ciudadanía reducida. Tenemos muchos conceptos adyacentes al de la participación política, como el de la amistad, la isonomía, la felicidad y el bien común, que dependen de la condición básica e indispensable de la ciudadanía: la participación política.

Recordemos que para el macedonio, la *vida activa*, la *vida política*, debe mantenerse separada de la vida material, de la vida del *oikos*. La ciudadanía en la antigüedad estaba vinculada con el ejercicio real del poder; en primer lugar, de los iguales sobre los iguales, y en segundo lugar, sobre los desiguales. Uno era el poder político y otro el poder despótico. El problema era definir, primero, quiénes eran los iguales para que pudieran aceptar ser gobernados por sus iguales; uno de los problemas que detecta

Aristóteles es que no todos aceptaban la igualdad de la misma forma. Como observamos, una de las problemáticas recurrentes es que los oligarcas siempre circunscribían la ciudadanía a los de mayores ingresos; mientras que los demócratas querían ampliarla a los artesanos y comerciantes; es decir, a la población libre que estaba vinculada a las actividades productivas.

De hecho, muchas polis democráticas concedían la ciudadanía a los artesanos y comerciantes; ante ello, Aristóteles cuestionaba esta extensión de la ciudadanía y, siempre dejó fuera de la ciudadanía a todo aquél que estuviera vinculado con los aspectos manuales de la producción. Para él, la libertad ciudadana implicaba una dimensión mucho más amplia que la simple producción material de la vida, puesto que involucraba ser participante de un proyecto colectivo más digno que la simple vida particular.

La libertad, la igualdad y la participación tenían un objetivo común: la preservación de la ciudad, cuyo fin es la vida buena, el bien común. Su fin no se reduce sólo a evitar o regular los conflictos de los intercambios de bienes. El fin de la ciudad es posibilitar una vida buena y feliz. Para ello, se requiere de la amistad, ver a los conciudadanos como amigos y no como enemigos. Los enemigos son los otros, los extranjeros, los que no son habitantes de la ciudad. Los ecos aristotélicos de la amistad ciudadana se escuchan de nuevo cuando los revolucionarios franceses la hacen suya al proclamar: *libertad, igualdad y fraternidad*. Algunos teóricos, como Schmit en su obra *El concepto de lo Político*, elaboran su teoría de lo político a partir de lo que no es el amigo: *el enemigo*. Derrida en su *Política de la Amistad* trata de descifrar una sentencia de origen aristotélico: *Oh, amigos, no hay amigos*. Y nos retumba la inquietante pregunta ¿puede una ciudad basarse en la amistad? Para la amistad se requiere virtud, pero ¿los hombres son capaces de esa clase de virtud? Aristóteles lo dudaba, por ello decía que una ciudad puede funcionar con virtudes cívicas, aunque fuesen deseables las virtudes morales. El Estado normativamente mejor es un Estado de hombres virtuosos, pero si esto no es posible, al menos uno que fomente las virtudes cívicas. Su propuesta del régimen de la politeia o república es un término medio entre dos regímenes corruptos: la oligarquía y la democracia. Su gobierno de ciudadanos, provenientes en su mayoría de la clase media, es un intento para conciliar dos extremos de la ciudad que tienden a escindirse y a tratar a su contra parte con despotismo. Por ello, Aristóteles es uno de los

fundadores del republicanismo y de su ideal ciudadano: la libertad política; la isonomía (igualdad ante la ley) y la fraternidad son parte de su legado teórico que aún llega a nuestros días; los teóricos como Pettit (Pettit, 1999) que recuperan su noción de libertad como no-dominación, obviamente tienen que abreviar en la noción de ciudadanía, diferenciada de la esclavitud. Aunque, Aristóteles, nos queda claro, nunca fue un igualitario, justificaba la esclavitud y la desigualdad a partir de argumentos de la superioridad racional del amo sobre el esclavo, la razón sobre el cuerpo. La igualdad era para los iguales no para los desiguales. El amigo cívico es el conciudadano; no, el extranjero o el bárbaro que hablaba otra lengua y tenía otra cultura. El otro extraño podía ser esclavo. Por eso, recomienda a los griegos que en sus guerras no se hagan esclavos entre sí. Solamente entre ellos podía haber fraternidad.

El legado de la ciudadanía elaborado por Aristóteles nos persigue todavía en la actualidad; aunque la esclavitud como principio ya no se acepta. La disputa sobre el ejercicio de la ciudadanía nos preocupa actualmente. No obstante, que la ciudadanía tuvo un proceso de extensión de los que estaban excluidos de ella, principalmente, los que estaban ligados exclusivamente a la vida productiva (trabajadores y, después, las mujeres), y con el avance de la libertad política; nos encontramos con enormes masas de ciudadanos en los Estados modernos; aunque cada uno establece su criterio para conceder la ciudadanía a los extranjeros, los metecos modernos. Una de las problemáticas contemporáneas es sobre la posibilidad de una ciudadanía activa, es decir, interesada en participar en los asuntos públicos; teóricos, como Will Kymlicka (Kymlicka, 2002) señalan que la promoción de la ciudadanía activa se enfrenta al obstáculo de los propios ciudadanos, que no desean participar en la vida pública en detrimento de los beneficios que obtienen en su vida privada; es decir, el espacio de la vida productiva y privada en las actuales sociedades modernas se ha vuelto un ámbito de mayor atractivo para los ciudadanos, que no requieren de un espacio más amplio de participación para alcanzar su felicidad. El ciudadano moderno parece que se auto-excluye de la política; pero ¿realmente, es cierto esto? Muchos de los movimientos sociales de la actualidad, vinculados con la demanda de ciertos derechos, refutan esta valoración.

2.9. Modelo clásico de ciudadanía activa

Después de haber rastreado algunos aspectos de la ciudadanía en las polis griega, y de las reflexiones del gran sintetizador Aristóteles, podemos obtener el primer **modelo de ciudadanía de tipo activo o fuerte**.

Este afirma que: *son ciudadanos aquellos que pueden participar en las actividades básicas de gobierno (la función deliberativa y judicial) bajo un gobierno político, en la que los ciudadanos se encuentran en condiciones de igualdad.*

Esta definición del **modelo fuerte de ciudadanía activa** de tipo aristotélico presupone algunas condiciones previas:

- a) Un territorio limitado que permita la interrelación y mutuo conocimiento de todos los ciudadanos.
- b) La necesidad de una fuerte lealtad bajo una forma de amistad cívica.
- c) Una regulación constitucional en lugar de un dominio de tipo personal.
- d) El acceso y las funciones de la ciudadanía están en relación con el tipo de régimen.
- e) Una diferenciación de la esfera política y de la esfera productiva. Entendiendo que el ejercicio en la esfera política, implica la subordinación de la esfera productiva; y que la esfera productiva sólo tiene sentido bajo el fin superior de la vida política.
- f) Un ideal de la libertad asociada a la vida política.

Como vimos en el desarrollo de esta sección, los puntos d y e están mutuamente relacionados, porque como Aristóteles ha explicado, reiteradamente, las luchas políticas en las polis griegas se debían, principalmente, al acceso a los poderes políticos, para determinar quiénes eran los que podían ejercer las funciones públicas. Vimos que los conflictos políticos eran determinados principalmente entre los oligarcas (los de mayores recursos) y los demócratas (los de menores recursos); pero ambos tenían la condición de libres, es decir, no estar sometidos al despotismo. Los esclavos no tenían, por tanto, ninguna interferencia en el juego político para acceder al poder; sin embargo, definían las fronteras entre quién podía acceder a la ciudadanía y quién no, además de los extranjeros, las mujeres y los niños. Pero su importancia también radica en que

intervenían en la diferenciación de los ingresos sociales; como lo han dicho algunos historiadores. El trabajo productivo no estaba fundamentado, exclusivamente, en el trabajo de los esclavos, pero servía para incrementar el patrimonio de las élites sociales, y promover la diferenciación económica entre los ciudadanos libres; y asimismo su posibilidad de acceder a las funciones políticas y su ejercicio de poder político. Pero lo más importante, es que el desarrollo de la universalidad de la conciencia subjetiva aún no era reconocido, como lo indica Hegel, lo que ocasionaba una diferenciación en la conciencia que se plasmaba en una diferenciación social con sus consecuentes conflictos sociales y políticos.

2.10. La ciudadanía romana.

El mundo romano asimilará el universo de las pequeñas polis griegas; y por ello, muchas de sus categorías serán reformadas ante una nueva realidad que rebasaba los límites de las ciudades griegas. De esta forma, la noción de ciudadanía (*civitas*) experimentó cambios notables que la hicieron mucho más flexible y, también, mucho más extensa. Una de las diferenciaciones más notables era que en el mundo romano no se ejerció un régimen democrático como en los griegos; la república romana nunca fue una democracia, en el sentido de que todos los ciudadanos podían participar en el régimen político; pues lo más cercano a ésta, era su parecido al ideal del régimen mixto²¹, que había pensado Aristóteles. En la república romana existían dos grandes segmentos diferenciados: los patricios (*patricii*) y los plebeyos (*plebeii*)²², que originaban

21

Tanto Polibio como Cicerón afirman que la república romana contiene tres elementos de las formas de gobierno clásicas: Monarquía (Cónsules), Aristocracia (Senado-patricios) y Democracia (Tribunos), lo que explicaría la estabilidad y la solidez de este régimen. Cicerón, *Sobre la República*, Libro I 54-69 y Polibio *Historias*, Libro VI 11-15. En adelante se sustituirá *Sobre la República* con la abreviación (SR).

22

Los plebeyos eran los habitantes más humildes, que carecían de toda participación en el gobierno y que no podían contraer matrimonios legítimos con los patricios. El origen de algunos plebeyos estuvo ligado a los *clientes*, la condición de cliente tuvo muchas causas: extranjeros pobres que buscaban la protección de algún patricio, eran gente empobrecida, en general, que aumentaba con el incremento de las conquistas territoriales. En un inicio entre los patricios y los clientes había un convenio de derechos y deberes. El patrón ofrecía socorro y asistencia, protección y tierras; el cliente ofrecía respecto y abnegación, apoyo en la guerra, pagar rescate en caso de cautiverio, pagar las multas, etc. (Petit, 1924:30). La clientela no constituía una esclavitud propiamente dicha, sino que era una especie de trabajo subordinado voluntario. Pero con el incremento, cada vez mayor, de las conquistas hubo un gran número de extranjeros empobrecidos que ya no podían ser clientes, pues implicaba un

los principales conflictos políticos entre ellos. Muchas de las concesiones dadas a los plebeyos se originaron para obtener una mayor representación en el régimen político. En el 494²³ a. C. obtuvieron, a través de la movilización y por el temor de los patricios²⁴, la creación de los tribunados que tenían el objetivo de protección contra los abusos e injusticias por parte de los patricios. De ahí que tuvieran que especificar quién era un ciudadano (*civis*) romano. Las condiciones iniciales las tomaron de los griegos: tenía que ser libre (no esclavo²⁵), no ilegítimo y no ser extranjero (Heater, 2004:30). La manera formal para obtener la ciudadanía era ser reconocido por otro ciudadano e inscribir a los hijos en un registro de ciudadanos. ¿Pero cuándo se era verdaderamente ciudadano? Cuando se vivía bajo el dominio de la ley romana tanto en su vida pública y privada, independientemente de si participaba políticamente o no. Es importante esta determinación de la ciudadanía como estar bajo el dominio de la ley, porque será la primera determinación de *la ciudadanía pasiva*.

La característica principal de la ciudadanía es estar regulado bajo la ley, tanto en el aspecto *privado*, que permitía los matrimonios entre ciudadanos y las relaciones contractuales con otros ciudadanos, reducción de impuestos y derecho a ser juzgado por tribunales romanos, derechos que eran negados a los no-ciudadanos; como en el aspecto *político*, que concedía los derechos políticos de: “votar para elegir a los miembros del consejo y a los candidatos para funcionarios públicos (magistrados como cónsules o pretores); tener un lugar en las asambleas; y poder ser elegible para las magistraturas” (Heater, 2004:32). De manera legal se definía al ciudadano como una persona que, no siendo esclavo, no está incapacitada por alguna causa particular y que goza del *jus civitatis*, es decir, de los derechos públicos y privados. Los beneficios que se concedían en el derecho privado eran principalmente dos: el *connubium* y el

compromiso su alimentación; así que se les desvinculó de los patricios, originándose así, los plebeyos.

23

Cicerón, Sobre la República, II-58 y (Petit, 1924:35).

24

Cicerón afirma que los patricios (*patres*) eran personas prominentes que se hicieron del poder político después de las primeras monarquías, asumiendo el control del Senado donde ejercían su *auctoritate* a diferencia del *imperium* o *potestad* de los cónsules. Cicerón, Sobre la República. Libro II-56

25

“La esclavitud es la condición de las personas que están bajo la propiedad de un dueño” (Petit, 1924:76).

commercium.

El *connubium* permite el reconocimiento legal del matrimonio; y el *commercium* reconoce la adquisición y transmisión de las propiedades. Estos derechos son los que se concedieron, primero a los Latinos; y, posteriormente, a los demás habitantes del imperio que aspiraban a la ciudadanía. Los derechos políticos eran el *jus suffragi* que permitía votar en los comicios para la elaboración de leyes, y en las elecciones de los magistrados; y el *jus honorum* que concedía el derecho para ejercer funciones públicas (Petit, 1924:81). Estos derechos eran los más difíciles de conseguir, ya que primero se concedían los derechos privados, y por último los políticos. Sin embargo, la rígida división social restringía poderosamente la igualdad en el acceso a estos derechos políticos. Los ciudadanos de las clases más bajas nunca tuvieron un acceso real a las funciones de gobierno, ni en la república y menos en el imperio. Aunque hubo intentos de participación de las clases con menores recursos a través de ciertas asambleas electas. Las primeras fueron los comicios de curias, basada en clanes familiares (*gens*), que fue remplazada por los comicios de centuriones, formadas, principalmente, por militares; y la de los tribunos, en las que se elaboraban las leyes, y en la que tenían posibilidad de intervención los ciudadanos romanos.

El funcionamiento de estas asambleas fue como las de las polis griegas, sin tomar en cuenta las dimensiones territoriales, por lo que la asistencia a estas asambleas era bastante difícil para la mayoría de los ciudadanos; por lo que fueron perdieron la poca influencia que tenían, la cual desapareció cuando el poder fue centralizado en la administración de los tiempos imperiales.

La ciudadanía romana consistía, básicamente, en estar regido por la ley; y se determinaba por una serie de deberes y derechos. Los deberes eran cumplir un servicio militar (prioritario desde los tiempos de la república y, que disminuyó en el imperio) y el pago de ciertos impuestos, en particular, sobre la propiedad y las herencias. Aun así, ser un ciudadano romano era una expresión de orgullo; y a medida que la república se extendía se enfrentó el problema de la ampliación de la ciudadanía. La solución fue otorgar la ciudadanía a los habitantes de los territorios conquistados, porque así se obtenían más legionarios y se aseguraba su lealtad; a cambio de los beneficios que concedía la ciudadanía.

Durante su proceso de expansión, los romanos adoptaron dos mecanismos para conceder la ciudadanía: La primera fue adoptada en el 381 a.C. cuando fue conquistada la ciudad de Tusculum, en la que se les ofreció la ciudadanía romana a sus habitantes, concediéndoles mantener su propia forma de gobierno. Esta estrategia se mantuvo en algunas ciudades del Latium.

La segunda estrategia fue adoptada en el 338 a. C., después de las guerras latinas, en la que se concedió una ciudadanía limitada, en la que los habitantes no tenían derecho a voto, la *civitas sine suffragio*, en la que tenían los derechos privados, pero no los derechos políticos de la ciudadanía romana; es decir, no podían elegir o ser electos para las funciones públicas. No obstante, posteriormente les fueron concedidos los derechos completos de la ciudadanía. Pero esta diferenciación de la ciudadanía es la que provocó una serie de guerras con sus vecinos de la península, que deseaban, precisamente, la extensión completa de toda la ciudadanía.

Esta doble característica de la ciudadanía será uno de los rasgos que la diferenciara de la griega: la ciudadanía romana comprendía su dimensión privada y pública, mientras que la griega estaba totalmente cargada en el lado de lo público o de lo político.

Esto proporcionó a la institución de la ciudadanía romana una gran flexibilidad. El aspecto central consistía en la doble dimensión de la ciudadanía: la pública y la privada. Los romanos concedían principalmente derechos que tenían que ver con el aspecto privado; mientras que negaban los derechos políticos, lo que a la larga, mediante una serie de presiones, fueron concedidos. Pero, sólo era cuestión de tiempo, pues en el 664 (90 a. C.) a través de la ley *Julia* y en el 665 (89 a. C.) por medio de la ley *Plautia Papira* se concedió la ciudadanía a todos los habitantes de Italia (Petit, 1924:83).

En los tiempos del imperio la expansión de la ciudadanía prosiguió de forma inexorable. Hubo tres momentos importantes con los emperadores Augusto, Claudio y Caracalla.

En la política de Augusto (27 a. C. al 12 d. C.) se recompensó con la ciudadanía a los soldados que no eran ciudadanos. Con lo que se llegó a más de un millón de votantes en la etapa de Augusto.

La segunda fase, de la donación imperial de la ciudadanía, tuvo lugar con el reinado de Claudio (41-54 d. C.) y Adriano (117-138 d. C.). Claudio, no solamente, otorgó la ciudadanía a los no italianos, sino que apoyó a los Galos, particularmente, para que ingresaran al Senado y tuvieran puestos políticos.

Pero fue el emperador Marco Aurelio Antonino, conocido como Caracalla (211-217 d. C.), quién promulgó la más famosa de las leyes relacionadas con la ciudadanía romana, en la *Constitutio Antoniana (la constitución antoniana)* del 212. Las diferencias geográficas y los grados de la ciudadanía, prácticamente, desaparecieron, con lo que se reconoció a todos los habitantes libres del imperio con la ciudadanía. Sin embargo, la intención del emperador era más fiscal que política, pues deseaba aumentar el número de contribuyentes; puesto que los derechos políticos eran, de hecho, sólo nominales; ya que estaban concentrados en el aparato administrativo del emperador. Con esta nivelación de la ciudadanía, todos los habitantes libres del imperio se volvieron contribuyentes cautivos; lo que no significaba una condición de igualdad entre ellos, pues como explica Heater: “En el tiempo de del edicto de Caracalla, la división entre las clases superiores (*honestiores*) y las inferiores (*humiliores*) se endureció. Los ciudadanos de las clases inferiores no sólo tenían derechos legales inferiores sino también castigos que habían sido impuestos, en los primeros siglos, a los no ciudadanos” (Heater, 2004:38).

2.11. Modelo de Ciudadanía legal o pasiva

Con el mundo romano podemos elaborar nuestro segundo modelo de **ciudadanía legal o pasiva**.

La determinación débil de la ciudadanía la obtenemos en el desarrollo de la ciudadanía en Roma. Por lo que encontramos dos momentos en el desarrollo de la ciudadanía:

- a) El momento de la República. En donde la ciudadanía se limita a los patricios, y por una serie de exigencias se amplía a los plebeyos, que poco a poco van accediendo las magistraturas más altas.
- b) El momento del Imperio. En donde la ciudadanía se va extendiendo a las regiones

que van siendo conquistadas, pero con la concentración del poder político en manos del emperador.

La ciudadanía romana expone fenómenos mucho más complejos, que la ciudadanía que se presentaba en las polis griegas; después de los míticos reinados romanos, se estableció el gobierno de patricios que monopolizaban el poder político; que era una especie de aristocracia; posteriormente, los cónsules ejercían funciones ejecutivas que, junto con el senado, concentraban el poder político, como si fuera una monarquía electiva; y con la presión de los plebeyos se crearon los comicios de tribunos, que permitió la participación de un sector mucho más popular; sin ser nunca una democracia; más bien era una aproximación al gobierno mixto que Polibio idealizaba y que Cicerón recomendaba.

En la transición del gobierno republicano al imperio se conservaron las estructuras políticas, concentrándose el poder en manos del aparato administrativo del emperador. La ciudadanía rebasó primero el ámbito de la ciudad de Roma, después se extendió por toda Italia, para finalmente extenderse a todas las provincias romanas. Obviamente, esta ciudadanía ya no expresaba el ideal griego de la participación política, por muchos factores, el principal de ellos: era la extensión territorial y la magnitud de la población; es decir, a medida que el territorio era mucho mayor y la población de ciudadanos se incrementaba. El ideal de la participación era imposible; de ahí que el rasgo fundamental fue el reconocimiento legal de la ciudadanía.

La característica común en el desarrollo de la ciudadanía romana consistía en estar regida bajo la ley romana. Gran parte de las demandas de los grupos que exigían la ciudadanía se debía al deseo de disfrutar los derechos privados y públicos que concedía la ciudadanía romana. Por ello, la ciudadanía romana fue, ante todo, de tipo legal, lo importante era acceder a los derechos privados que permitía relacionarse con otros ciudadanos y poder intercambiar bienes y propiedades; los derechos políticos de votar, juzgar y ser magistrado sólo interesaban a los sectores más privilegiados de la sociedad romana. Cabe recordar, que el advenimiento del imperio comenzó con caudillos como Cayo Mario, Lucio Catalina y Julio César, quienes se hicieron del favor popular en contra de los intereses aristocráticos de los patricios que conformaban el Senado. La diferencia fundamental con la ciudadanía griega era que las disputas

eran para acceder directamente a los cargos políticos y determinar la forma de gobierno que era conveniente para el grupo que lograba la hegemonía; mientras que en Roma, las luchas no eran para cambiar la forma de gobierno, sino para obtener el poder político y beneficiar a determinados grupos para conseguir los privilegios que concedía la ley romana, o para que se ampliarán sus beneficios.

En Roma también encontramos a ciudadanos, esclavos y extranjeros, pero no de una forma tan excluyente como en Grecia. En las sociedades griegas, el esclavo era determinante para definir al ciudadano. En Roma, también, sólo que el esclavo tenía una capacidad de movilidad mucho mayor, y a la par de los trabajadores subordinados como los clientes, los libertos e ingenuos que al conseguir su libertad demandaban la ciudadanía, pero no el acceso a los cargos públicos.

Sin embargo, el crecimiento, el apogeo y el declive de la sociedad romana, también, marcó el desarrollo de la ciudadanía; al final del imperio, la ciudadanía se había extendido a todo los confines del imperio romano, pero su valor o dignidad era tan común, que poco se diferenciaba un ciudadano de un extranjero; no obstante, lo que perduró fue su herencia de establecer una estructura legal permanente, en la que todos los ciudadanos se pudieran remitir, con lo que la importancia de la vida productiva aumentaba, y se iba acercando al ideal clásico de la vida activa o política. Además como se ha señalado anteriormente, el principio de la particularidad subjetiva estuvo presente desde un inicio, como lo ha señalado Hegel, por lo que todo el mundo cultural estaba estructurado de esta manera, de ahí que el derecho privado tuviera una preponderancia mucho mayor entre los ciudadanos. La ciudadanía era un medio para llegar a este fin y el mayor grado de reconocimiento de la conciencia era ser reconocido como una persona jurídica poseedora de derechos privados.

Por ello, este modelo se puede precisar cómo de una **ciudadanía legal o de participación política pasiva**.

Características:

Se define principalmente por el acceso a los beneficios del derecho privado y público,

siendo el privado más preponderante.

-La participación política tiene un papel secundario frente a los derechos privados.

-La libertad política se reduce a disfrutar de los privilegios concedidos por la ley.

Condiciones:

Una gran extensión territorial.

Una población numerosa.

Autonomía o indiferencia de la diversidad cultural y religiosa.

Identidad ciudadana a partir del derecho y no a partir de las identidades particulares o étnicas.

Lo importante es que el mundo romano nos suministra una tendencia que nos indica de forma probable, el índice de participación en relación a su extensión territorial:

La posibilidad de la participación política en una comunidad está en relación inversa a su extensión territorial. A menor extensión territorial hay mayor posibilidad de participación política; y a mayor extensión territorial hay menor posibilidad de participación política. Esto no excluye que existan agrupaciones políticas con poca extensión territorial y de población, en la que la participación sea limitada o nula; como fue el caso de algunas monarquías o tiranías en las ciudades griegas.

Como hemos visto, los modelos clásicos de la ciudadanía adquieren dos vertientes: la activa y la pasiva. Observamos que en el mundo griego se encuentra el punto más alto de la ciudadanía activa plenamente vinculada con la vida política. Constatamos como Aristóteles vincula la determinación de la ciudadanía con el ejercicio del poder político, la configuración de los regímenes políticos, la división social de las ciudades-Estado y de los valores políticos de una comunidad política. Por lo que la categoría de ciudadano es central para las demás configuraciones del ámbito de lo político.

De igual manera, comparamos como el concepto de ciudadanía adopta otra determinación en el mundo romano, mucho más vinculada con la vida productiva. Por lo que adopta una dimensión pasiva, más ligada a los satisfactores privados que a la participación política. Ambos modelos responden a las demandas de reconocimiento de tipo moral, que origina los conflictos sociales. En el mundo griego, la forma para solucionar esta problemática fue la consolidación de la ciudadanía activa en pequeños

territorios; mientras que en el mundo romano fue la ampliación de la ciudadanía pasiva al mayor número de personas.

Capítulo III. El declive de la vida activa y el ascenso de la vida productiva

Después de los dos modelos clásicos de la ciudadanía que hemos analizado anteriormente, y que determinan dos ideales de la ciudadanía que se invocarán reiteradamente en los siglos posteriores; la ciudadanía como tal se eclipsará durante buena parte de la etapa medieval, salvo en la última etapa, como fue el caso particular de algunas ciudades italianas. No obstante, se presentarán tres características a lo largo de este periodo como lo indica Heater. “En primer lugar, la relación de la ciudadanía con la generalización del cristianismo y su incuestionable, eficaz e indiscutible preeminencia. En segundo lugar, la idea clásica no se perdió para siempre y, de hecho, se reavivó con fuerza un profundo interés en Aristóteles. En tercer lugar, en la Edad Media, la ciudadanía en la práctica significa una situación de privilegio en una ciudad o un pueblo, no en un Estado” (Heater, 2004: 42).

3.1 El eclipse de la libertad ciudadana en el mundo feudal

En el mundo feudal, llega la hegemonía de la iglesia cristiana y, con ella, el principio de la subjetividad interior; no obstante, la conciencia del mundo feudal se encuentra en contradicción consigo misma, lo que se manifiesta en el desarrollo de la propia iglesia, pues por una parte, el principio de la cristiandad es el principio de la interioridad subjetiva libre²⁶, pero su manifestación se presenta en lo puramente externo a través de: la superstición, las reliquias y el fanatismo. Además, la iglesia adquiere un poder espiritual y temporal, con lo que asume una contradicción entre lo externo y la interioridad. Por ello, el mundo feudal fue un mundo de dominación y servidumbre. Sin embargo, para Hegel, este estado de contradicción y corrupción, en donde no había reconciliación con el mundo, era una etapa de la conciencia, para que a partir de su condición desgarrada pudiera llegar a la reconciliación de sí misma; de ahí que el

26

Hegel explica que la subjetividad libre es un principio que está vinculado con la religión cristiana y el desarrollo de la moralidad subjetiva. En su origen permite la interioridad de la conciencia frente al dominio romano, pero en el mundo feudal al ser parte del dominio secular justifica la relación de vasallaje. Por lo que explica que la conciencia de esta época se encuentra en contradicción consigo misma. Expone que esta contradicción sólo será resuelta cuando se distingan de manera clara la Iglesia y el Estado, como exponentes de dos principios distintos: la libertad interna y la libertad política.

mundo feudal representara el aspecto negativo de la conciencia, para que ésta pudiera llegar a la reconciliación con el mundo y de sí misma; ya que la conciencia de la libertad sólo podía surgir a partir de su lucha con la conciencia servil.

“La dureza del Espíritu individual, egoísta y solo atento a su individualidad, había sido quebrantada y doblegada por la terrible disciplina de la Edad Media. Las dos férreas varas de esta disciplina fueron la Iglesia y la servidumbre. La Iglesia había hecho al Espíritu salir de sí; había hecho atravesar el Espíritu la más dura servidumbre, de tal modo que el alma ya no era dueña de sí misma [...]. Pues el cristianismo es en sí un principio espiritual y tiene como tal una infinita elasticidad. Lo que hizo fue más bien purificar el terreno en que el principio religioso podía encontrar su sede y ver en los hombres el sentimiento de la reconciliación real. Esta reconciliación tuvo lugar ahora en la realidad, en el Estado; lo natural quedó reducido a sujeción, y el hombre al salir de la Edad Media se elevó a su libertad. Igualmente, la servidumbre, por la cual el cuerpo no pertenece al hombre, sino a otro, había arrastrado a la humanidad a través de todas las rudezas de la sumisión a un señor y del apetito desenfrenado; y se había anulado a sí misma. La humanidad se hizo libre, no tanto *de* la servidumbre, como *por* la servidumbre.[...] El momento de la negación es, sin duda, necesario para el hombre; pero ha recibido ahora la forma pacífica de la educación; y ahora desaparecen todos los terrores de la lucha interior[...]”. (Hegel, 2001:655).

Esta contradicción sólo podía resolverse en cuanto el ámbito temporal y el espiritual tuvieran su propia esfera de desarrollo; mientras que la iglesia fuera parte del poder temporal, era parte del mal que quería combatir, por lo que era parte de la propia corrupción del mundo, de acuerdo a su doctrina. Con la disolución del imperio romano, dejó de existir el Estado, y sólo se establecieron relaciones de vasallaje y dominio que se apoyaban en la violencia, por lo que los individuos se hallaban sometidos a múltiples relaciones de dominación. Cada individuo era un vasallo en las variadas gamas de la jerarquía del poder.

Después del derrumbe del imperio romano y con el triunfo de la hegemonía cristiana, desapareció la idea de una organización política sobre la base de una ciudadanía participativa o legal, para dar lugar a organizaciones políticas a partir de relaciones

personales, en donde el poder aparece como una relación de obediencia y vasallaje en una estructura jerárquica, en donde desaparece el ciudadano para convertirse en súbdito o siervo.

La ciudadanía en sentido clásico es de hecho incompatible con el cristianismo. Las religiones oficiales de las ciudades griegas y del mundo romano podían coincidir con la vida política; de hecho, la religión civil era un recurso que contribuía a la estabilidad política. La teología mítica de los poetas permitía una identificación de los ciudadanos con su entorno vital; los dioses no eran transmundanos sino que eran parte de su horizonte cotidiano. La teología natural de los filósofos era concepción altamente intelectualizada que sólo era accesible a una minoría; por lo que el fomento de una teología civil era un vehículo cultural para desarrollar un arraigo político y cultural de

tipo público²⁷. Con el declive del mundo romano, y con la cada vez mayor tendencia privada de las personas en detrimento de los intereses públicos, empieza a crecer la religión cristiana en un mundo en que la religiosidad pública ya no tenía sentido, y en donde la búsqueda privada de las personas encontró un refugio. El cristianismo, al ser una religión de la interioridad, logró desarrollarse cuando los intereses privados se hicieron predominantes; de ahí que la religión cristiana sea más aceptable en un mundo

social donde imperen los intereses privados sobre los públicos²⁸. Por ello, alcanzó su fortaleza cuando el mundo de las personas privadas era mucho más deseable que el mundo político de los ciudadanos, y más, cuando este espacio representaba la injusticia y la desigualdad. San Agustín, en la *Ciudad de Dios*, explica que la decadencia del imperio romano no se debió al cristianismo, sino a la propia corrupción

27

San Agustín en la *Ciudad de Dios*, Porrúa, México, 2004, en los libros VI, VII y VIII, explica los análisis que realizó Varrón para distinguir: la teología mítica de los poetas, la teología natural de los filósofos y la teología civil del Estado; así como las distintas funciones que realizaban.

28

Hegel, en su escrito *La positividad de la religión cristiana*, explica que el desplazamiento de las religiones politeístas por la religión positiva cristiana, se produjo por la pérdida del interés público y con la pérdida de la fe en un sistema religioso que ya no representaba una comunidad de libertad y de beneficio público, por lo que en “esta situación se ofreció a los hombres una religión que o se encontraba ya adaptada a las necesidades de la época (puesto que se formó entre un pueblo de similar corrupción y a partir de un vacío y una carencia parecida, a pesar de todas las diferencias de matiz) o era apta para que los hombres la transformaran según sus necesidades en algo a lo que pudieran apegarse” (Hegel, 1981:153).

de éste . Si la ciudadanía clásica representó una condición de privilegios y de exclusiones que se basaba en el dominio de otro, a pesar de que extendió su condición a una gran masa de la población en el mundo romano, los siguió ubicando como personas privadas, conservando las condiciones de desigualdad y de injusticia en la mayoría; por ello, el cristianismo fue una religión de consuelo y de resignación, precisamente, para aquellos que no podían esperar justicia en este mundo.

El efecto más impactante del cristianismo, respecto a la ciudadanía, es que contribuyó a consolidar el dominio de tipo personal, y socavar los residuos de la libertad ciudadana que todavía quedaban al declinar el imperio romano. Con el cristianismo se consolidó el ocaso de las libertades republicanas, que el imperio romano se encargó de disminuir durante toda su existencia.

Como analizamos anteriormente, tanto la república como el imperio romano estaban comprometidos con una noción de ciudadanía de tipo legal, pero no de tipo participativo o de autodeterminación. Cuando Maquiavelo explica que el imperio romano eliminó a las repúblicas existentes y su libertad, se refiere principalmente a su autodeterminación (autarquía); al quedar sometidas al dominio imperial, aunque después se les haya concedido la ciudadanía legal de tipo privado, pero perdiendo la libertad cívica o los derechos políticos (Maquiavelo, 2000:199).

El cristianismo erosionó las libertades cívicas, pues estas prácticamente no existían cuando adquirió su hegemonía, sino que ayudó a la legitimación del dominio personal de los poderes seculares. Pablo y Pedro, (Romanos 13, 1-7³⁰ , Tito 3, 1³¹ y Pedro 1, 2 13-

29

Ciudad de Dios, Libro I, cap. I.

30

1 Que todos se sometan a las autoridades que nos dirigen. Porque no hay autoridad que no venga de Dios, y las que existen han sido establecidas por Dios. 2 Por eso, el que se rebela contra la autoridad se pone en contra del orden establecido por Dios, y el que se resiste prepara su propia condenación. 3 En efecto, el que tiene miedo a las autoridades no es el que obra bien, sino el que se porta mal. ¿Quieres no tenerles miedo a las autoridades? Obra bien y ellas te felicitarán 4 Están al servicio de Dios para llevarte al bien. En cambio si te portas mal, ten miedo, pues no en vano disponen de las armas, y están al servicio de Dios que juzga y castiga al que se porta mal. 5 Es necesario obedecer: no por miedo, sino en conciencia. 6 Por esa misma razón ustedes pagan los impuestos, y los que han de cobrarlos son en esto los funcionarios de Dios mismo. 7 Paguen a cada uno lo que le corresponde: al que contribuciones, contribuciones; al que impuestos, impuestos; al que respeto, respeto; al que honor, honor (La Biblia: 1990).

³²
18), establecen una doctrina de la aceptación del dominio y la servidumbre, al usar conceptos como *fraternidad*, que tenían un significado especial en esa época, como explica Domenech:

“Para esa cultura, ser “libre” es someterse de grado al *despotós*, aceptar con tranquilidad la *douleía*, la dominación de éste y resignarse a la propia condición de *doulós*, de esclavo o súbdito; y muchos reyezuelos se han llamado así mismos *philantropós*, amigo de los hombres, como a muchos esclavos humanísticos se les puso el nombre de *Philodespotós*, amigo de su amo” (Domenech, 2002:34).

La fraternidad cristiana es la forma en que se legitima la aceptación de la dominación por parte de los más poderosos; en este sentido, sustituye al mecanismo de la ciudadanía para determinar las exclusiones, puesto que la ciudadanía de tipo griega o romana partía del concepto de ciudadano a partir de su exclusión absoluta, el esclavo. La servidumbre, como tal, era vista como la esfera del despotismo, del dominio personal, que estaba excluida de la política, aunque está fuera la base del poder político. Pero, al desaparecer la libertad ciudadana; entonces el dominio personal se impone, no se tiene que recurrir a una legitimación por parte de los ciudadanos libres, sino a la aceptación de una jerarquía de servidumbre; ninguno es libre (en el sentido clásico republicano), sino que todos deben obedecer a un superior inmediato: dios, el rey, el papá, el señor regional, el obispo, etc. En la base de la servidumbre están los

31

1 Recuérdales que se sometan a los jefes y a las autoridades, que sepan obedecer y estén listos a la vez para tomar buenas iniciativas de toda clase (La Biblia: 1990).

32

13 Por amor al Señor sométanse a toda autoridad humana: al rey, porque tiene el mando; 14 a los gobernadores porque los envía el rey para castigar a los que obran mal y aprobar a los que obran bien. 15 En cuanto a ustedes, Dios quiere que, obrando el bien, hagan callar a esos tontos que critican sin saber. 16 Compórtense como hombres libres, aunque no a la manera de las personas que hablan de libertad para justificar su maldad: ustedes son servidores de Dios. 17 Respeten entonces a todos, amen a Dios y respeten al que gobierna. 18 Que los sirvientes obedezcan a sus patrones con todo respeto, no sólo a los que son buenos y comprensivos, sino a los que son duros (La Biblia: 1990).

13 *Subiecti* estote omni humanae creaturae propter *Dominum*: sive regi quasi praecellenti
14 sive ducibus tamquam ab eo missis ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum;
15 quia sic est voluntas Dei, ut beneficientes obmutescere faciatis imprudentium hominum ignorantiam,
16 quasi liberi, et non quasi velamen habentes malitiae libertatem, sed sicut servi Dei.
17 Omnes honorate, *fraternitatem* diligite, Deum timete, regem honorificate.
18 Servi, subditi estote in omni timore dominis, non tantum bonis et modestis sed etiam pravis (subrayado mio, Vulgata latina http://vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_nt_epist-i-petri_it.html#2).

esclavos, los siervos y el pueblo llano que debe obedecer a sus señores, que a su vez son súbditos de otros señores más elevados. El sistema funciona si todos aceptan con paciencia y resignación la servidumbre que les tocó vivir; la pretensión de libertad política es una manifestación de soberbia que hay que reprimir. Con ello, la libertad civil o política desaparece de la escena y, junto con ella el ideal de la no dominación arbitraria.

“Para el republicanismo, y particularmente para el democrático, el mal supremo es la dominación por otro, y dominación—*douleia*, *potestas*, o como quiera que se le haya llamado-- se opone directamente a libertad—*eleuthería*, *libertas*—en el siguiente preciso sentido: quien domina a otro tiene capacidad, tiene potencial para interferir arbitrariamente en sus decisiones” (Domenech, 2002:35).

La figura que se consolida es la de *súbdito*, el que está sujeto a la voluntad de otro; la doctrina cristiana caminará junto con el *dominium saeculare* al que considera corrupto, pero al que legitimará desde la etapa postrimera del imperio hasta los reinos que surgirán con la caída del imperio.

“Con el reconocimiento oficial de la religión cristiana en el 391 por Teodosio I, y con la posterior erosión del imperio, la estructura administrativa del imperio fue asumida por la iglesia. Una parte de este sistema eran las “civitates. “*Civitas*” es la palabra latina para nombrar la “ciudad”, aunque esta traducción puede ser engañosa, porque en realidad una *civitas* fue un núcleo urbano rodeado de tierras agrícolas y por ciudades satélites y pueblos” (Heater, 2004:43).

Los obispos de estas regiones asumieron el liderazgo político y pastoral. En su inicio, la vida de estas regiones fue de un tipo particular, que no podía asemejarse a las ciudades. Había un vínculo de tipo religioso-cívico que descansaba en la obediencia a la autoridad. Posteriormente, estas ciudades se hicieron económicamente más prósperas, creando sus propias instituciones cívicas; pero durante mucho tiempo, el dominio político descansó en la doble hegemonía del poder religioso y secular. Las relaciones eran a través de la subordinación entre los súbditos y los señores, con una serie de puntos intermedios de vasallaje. Las ideas de la ciudadanía como participación o como condición legal desaparecieron, hasta que en el siglo XIII Tomás de Aquino las

reintegro de forma trasfigurada, al tratar de conciliar las ideas aristotélicas, que se habían introducido en Europa a través de los árabes, con la ortodoxia cristiana, aunque con resultados no del todo perfectos, tanto para la doctrina cristiana como para el pensamiento político medieval. El Aquiénense³³ recomienda el poder real, aceptando que es un gobierno del señor sobre los siervos, porque es el más adecuado a la naturaleza corrompida de los seres humanos, pues explica que el régimen republicano supone una cierta virtud no corrompida:

“Hay que exponer dos motivos por los cuales al régimen republicano es superior al real; el primero, si comparamos el dominio al estado íntegro de la naturaleza humana, que solemos llamar estado de inocencia. En él no habría régimen real, sino republicano; porque no habría dominio sobre siervos, sino preeminencia y sujeción en el orden y gobierno de la ciudad, según los méritos de cada uno; para que así cada uno estuviese dispuesto según su naturaleza a guiar o ser guiado. Por ello, entre hombres sabios y virtuosos, como los primeros romanos, fue mejor el régimen republicano, como más de acuerdo con la naturaleza. Pero como “difícilmente se corrigen los perversos, y el número de los tontos es infinito” (Ecl, 1,15), en una naturaleza corrompida resulta más fructuoso el régimen real” (De Aquino, 2008: Libro II, cap. IX: 387).

Tomás de Aquino y su discípulo Tolomeo de Lucca socavaban la comprensión medieval de las relaciones socio-políticas. Con sus comentarios sobre Aristóteles, Aquino revivió la idea de la ciudad que, como hemos visto, fue reemplazada por la autoridad personal. Rescataron nociones de que el poder político debe estar regulado por las leyes y orientado al bien común, como lo hacen al comentar las características de la república romana:

33

Respecto a la posición del Tomás de Aquino sobre el gobierno republicano, en su *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*, (*De rege et Regno*), hay que aclarar que Tomás es autor del libro I y parte del segundo; posteriormente el libro II, III y IV fue completado por su discípulo Tolomeo de Lucca. La posición del aquitense en el libro I es justificar el régimen real porque es el más adecuado a la naturaleza corrompida. Lo que incorpora De Aquino de la herencia aristotélica es la idea de que el régimen, cualquiera que sea su modalidad (Monarquía, aristocracia o república), debe orientarse al bien común. Las explicaciones de tipo más republicano de los libros posteriores son ya una aportación de Tolomeo de Luca, que expresó una disimulada tendencia al régimen republicano. Gobierno de los príncipes, Porrúa, México, 2008.

“Más ha de notarse aquí que, aun cuando el gobierno se entregara a uno cada año, como se dice en el libro de los Macabeos, y como se hace aún en las ciudades italianas, sin embargo el gobierno dependía de muchos, y por ello no era real, sino republicano o político; así era también el de los jueces en Israel, ya que regían al pueblo no imperialmente, sino políticamente [...]. Hay de recordarse que en muchas regiones de Alemania, o Scitia, o la Galia, las ciudades están gobernadas de manera política, y que el poder del rey o del emperador está circunscrito y restringido por ciertas leyes” (De Aquino, 2008: Libro IV, Cap.I:460).

Se introduce así la idea de que el gobierno político debe estar regulado de manera legal para ser legítimo, a diferencia del régimen despótico, como explicaba Aristóteles; además de que el poder era ejercido por un grupo de personas. Así se hizo posible, una vez más, concebir no sólo a sujetos pasivos subordinados a las órdenes del príncipe, sino a los ciudadanos como participantes activos en los asuntos de su Estado. Y esto fue un renacimiento de un concepto clásico que no guarda relación con la doctrina cristiana.

3.2 El renacimiento de la ciudadanía.

Hegel señala que una de las consecuencias del particularismo de la Edad Media fue el desarrollo de las ciudades, que se formaron como una reacción a los poderes seculares y religiosos, pues en ellas sus habitantes podían desarrollar sus habilidades y evitar la servidumbre a la que estaban sometidos, por lo que en éstas pudieron desarrollar la ciudadanía como auto-determinación, con los elementos de la interioridad subjetiva y con el inicio de la preponderancia de la vida productiva. El desarrollo de la conciencia política empezaba a darse cuenta de que la liberación política se podía lograr a través de la actividad de los sujetos. Por ello, señala Heater que las condiciones que se requería para el desarrollo de la ciudadanía fueron:

“ Una de ellas era liberar al concepto de ciudadanía, que en realidad era la de súbdito, de las connotaciones cristianas de la obediencia; para recuperar la condición de autodeterminación ciudadana. Otro elemento es la recuperación del derecho romano; y

la tercera condición es la liberación de las ciudades y los pueblos del control de los poderes eclesiásticos y de los señoríos seculares para garantizar la realidad de la libertad cívica” (Heater, 2004:45)

Los pensadores de esta época se dedicaron a establecer la división del poder temporal del religioso, pues como la ha señalado Hegel, sólo con la separación de ambos principios, el Estado podía ser considerado como el ámbito del libre desarrollo de la subjetividad.

Esta tarea fue asumida por Marsilius (o Marsilio) de Padua, que nació, probablemente, en 1290. Marsilius restauró la ciudadanía a su secular interpretación aristotélica. En su obra *Defensor de la paz* (1324-1326) reconstruye una concepción republicana, en donde plantea la soberanía popular, la virtud ciudadana, la división de poderes y la observancia de la ley. Marsilio propone que la iglesia es una institución más del Estado, sus propiedades son, en parte, del Estado y otra parte es *res nullius*; es decir, de nadie, por lo que puede ser administrada por el Estado³⁴; no teme las interferencias estatales, sólo las *arbitrarias*, de ahí que proponga la división de poderes; no obstante, él no propone un republicanismo democrático, sino selectivo; como explica Domenech:

“El *populus* es definido (*Def.Pacis*,l,c.12) como la asamblea de ciudadanos (“*universitas civium*”), y el “*civis*”, el “ciudadano”, es perfilado republicanamente como el capaz de gobernado y ser gobernado, como aquél que toma parte en los negocios públicos, pero de acuerdo con su condición (“*secundum suum gradum*”) y quedando excluidos de la ciudadanía “niños”, siervos, forasteros (*advanae*) y mujeres” (Domenech, 2002:59).

Marsilio recupera la noción de ciudadano en el sentido clásico, junto con sus exclusiones a partir del género, la edad, la pertenencia comunitaria, la situación económica y la libertad. Su aportación es la idea de que la soberanía popular debe ejercerse a partir de la división de poderes, y evitar así el dominio arbitrario, junto con la idea de que los gobernantes deben sujetarse a las leyes, y los ciudadanos conducirse con virtud cívica.

34

Estas medidas se aplicaron durante el movimiento de Reforma, como sucedió durante el reinado de Enrique XVIII en Inglaterra, donde la Iglesia quedó subordinada al poder estatal.

3.3 La breve autonomía de las ciudades.

En el siglo XI la ciudadanía empezó a brotar de nuevo en algunas ciudades europeas, debido principalmente al desarrollo económico de sus comunidades. Los comerciantes de estas comunidades exigieron más libertad política, principalmente, por motivos de tipo económico. Por ello, la ciudad (Civitas) fue el lugar en donde se llevó a cabo este florecimiento de la vida urbana, empezando a distinguirse de la vida del campo. En estas ciudades se desarrollaron dos características de la vida cívica urbana: un sentimiento de libertad política y la comunidad.³⁵ La vida comunitaria se expresaba por medio de la palabra “Comuna”, y podía realizarse porque las ciudades eran pequeñas y podían mantener ese contacto personal que se daba en las antiguas ciudades griegas. Estas ciudades, poco a poco, se independizaron del poder de la jerarquía religiosa y de los señores seculares; alcanzando una cuasi-independencia o autonomía en sus asuntos internos, lo que les permitió la libertad de acción en los siguientes aspectos: recaudación de impuestos, la administración, elección de sus funcionarios y el mantenimiento del orden a través de sus propios tribunales legales.

Estos aspectos caracterizaron a la ciudadanía:

- a) El derecho para elegir y ser elegido para alguna función civil, difería de ciudad a ciudad, aunque estaba asociada, generalmente, a la pertenencia de algún gremio.
- b) La administración civil y la economía desarrollada por los gremios estaba usualmente, entrelazada.
- c) La consolidación de la libertad urbana y la auto-administración desarrolló el orgullo de una identidad cívica (Heater, 2004).

Estas características de la ciudadanía en estas ciudades medievales son el preludeo de un nuevo tipo de ciudadanía que, a diferencia del pasado, adopta de manera clara un

35

La relación entre la ciudad y la comunidad se distinguía de la comunidad antigua, porque no se vinculaba necesariamente a una unidad cultural de valores compartidos, sino que se integraba a partir del ejercicio de su actividad económica y su participación política dentro de las ciudades.

compromiso con la vida productiva o la vida económica, que el pensamiento clásico, en especial el de Aristóteles, subordinaba a la vida activa o política; en esta etapa la vida económica empieza a adquirir preponderancia, ya que es la que posibilita la adquisición de la libertad civil y la autonomía en estas ciudades. La vida productiva de los gremios está asociada a la vida política de las ciudades, las dos se garantizan mutuamente su existencia y desarrollo. Lo fundamental es que la vida productiva empieza su largo recorrido para desplazar a la vida política. En este momento se encuentran en equilibrio, una no se impone sobre la otra; la ciudadanía involucra tanto el aspecto privado y público como dos lados de la misma moneda. Es obvio que hay exclusiones en la vida productiva, no todos tienen el mismo nivel; la tarea de equilibrar a todos los integrantes de la vida productiva para que accedan a la ciudadanía será un asunto pendiente.

Mientras tanto, en Francia e Inglaterra las ciudades adquieren conciencia de su fortaleza. En la primera adquieren mucha mayor autonomía en su administración y en su defensa, hasta el grado de contratar ejércitos privados; se asemejaban a las antiguas ciudades griegas y, eran prácticamente un Estado dentro de otro Estado, razón por la cual Luis XIV puso fin a su independencia. Las ciudades inglesas adquirieron su autonomía a través de una *carta* que enumeraba los derechos y el grado de independencia concedida por el rey o el señor local. Las personas que poseían estos derechos y deberes ciudadanos se denominaban <<ciudadanos>> si vivían en una ciudad y <<burgueses >> si vivían en un municipio. Las cartas asumían la función de una constitución para cada municipio. Ya que éstas concedían autonomía en las funciones de la administración general, la justicia, la policía y la regulación económica, que fueron constituyendo el ámbito de la ciudadanía.

Como hemos comentado, la vida civil y la vida de los gremios estaba ligada estrechamente; los habitantes más ricos y hábiles asumían el liderazgo de los gremios y eran también funcionarios públicos. Por ello, el camino para obtener la ciudadanía y los derechos públicos pasaba por integrarse a los gremios (Heater, 2004).

No obstante, las funciones civiles estaban separadas de las funciones económicas de los gremios. Desde el punto de vista civil; el Consejo, presidido por el Alcalde,

elaboraba las leyes municipales, constituía el tribunal que ejercía la autoridad y el poder político, gestionaba los impuestos, administraba la justicia y la policía, y elegía a los funcionarios. Mientras que la ciudadanía plena concedía a las personas una serie de derechos y deberes: elegir y ejercer las distintas magistraturas, servir como jurado, mantener el orden, y contribuir al mantenimiento de la ciudad. La ciudadanía consistía en una serie de responsabilidades que fueron consolidando el sentimiento de libertad política en estas ciudades.

“Por otra parte; las ciudades italianas, después de emanciparse del sacro imperio romano germánico y de los señoríos locales y eclesiásticos, constituyeron *comunas* con su propio sistema político, y eligieron cónsules como en la época romana. Las características de la ciudadanía en estas ciudades cambiaban; sin embargo, a principios del 1100 muchas de ellas tuvieron rasgos de una democracia directa, tenían para sus deliberaciones una asamblea, llamada *parlamentum*, también denominada *arengo* (palabra alemana relacionada con arena). En estas asambleas se otorgaban diversos tipos de poderes, dependiendo de la ciudad, a pequeños consejos que asumían distintas competencias. Y poco a poco las capas de representación se fueron acumulando en instituciones mayores como las de Venecia donde había una comisión de cuarenta (*Quaranta*), un Senado, y un consejo integrado por mil integrantes (*Consiglio Maggiore*)” (Heater, 2004:50).

Los ciudadanos en estas ciudades se determinaban a partir de la diferencia entre zonas rurales y los entornos urbanos. La zona rural compuesta de tierras agrícolas y pequeñas aldeas que rodeaban una ciudad se llamaba “contadino”, a cuyos habitantes se les consideraba pueblerinos, a diferencia de los *civilita*, habitantes de la ciudad, de comportamiento civil o civilizado, que se denominaron *citadini* (ciudadinos).

Para ser un ciudadano, y disfrutar de sus derechos, se requería tener bienes inmuebles en la ciudad. Mediante la compra de una casa se concedía la ciudadanía a un habitante de la contadino o a un extranjero; no necesitaban vivir constantemente en la ciudad, sino sólo un periodo de tiempo antes de concederles la ciudadanía. A través de un juramento se les obligaba a respetar las leyes, pagar los impuestos y realizar el servicio militar. El ciudadano podía elegir a sus representantes para las distintas

asambleas y consejos, en donde se combinaban sistemas directos e indirectos, e incluso el sorteo, para la elección de los diversos funcionarios.

Estas ciudades-estados italianas lograron un gran sentido de comunidad, a semejanza de las ciudades griegas, como ellas, desarrollaron un gran sentido de patriotismo pero con la consecuencia de estar constantemente en conflicto con sus ciudades vecinas.

Florenia es un caso ilustrativo para explicar las condiciones de la ciudadanía. En el siglo XII aparece un gobierno independiente constituido por doce cónsules que rigen en nombre de todo el cuerpo de ciudadanos. Aunque, Florenia se caracterizó por ser una república oligárquica que con algún tinte democrático, pudo mantener su independencia de otras ciudades con mucho éxito.

Respecto a la condición de ciudadano, Florenia establece un sistema de exclusiones que es característico de la época. Los ciudadanos con plenos derechos políticos son una minoría de ciudadanos acaudalados, asociados a las posiciones más altas de los gremios.

Sólo los que pertenecían a los gremios podían ser ciudadanos, mientras que gran parte de la población estaba excluida de ella. Y aún en los gremios había diferenciaciones: el gremio mayor, formado por la clase alta de los comerciantes y los gremios menores, constituido por artesanos y pequeños comerciantes.

La importancia de los gremios respecto a los derechos ciudadanos radica en los privilegios que tenían los principales gremios para el nombramiento de los funcionarios del gobierno; el otro, consistía en que aún los gremios menores bloqueaban la formación de otros gremios para que pudieran acceder a la ciudadanía. Es decir, la disputa por acceder a los derechos ciudadanos se daba principalmente entre los integrantes de los gremios, que representaban la vida económica de la sociedad, con lo que la diferenciación económica determinaba la posibilidad real de acceder a los derechos de la ciudadanía. No obstante, las reformas continuaron como sucedió en 1494, con la reforma diseñada por el fraile Savonarola, que consistió en la creación del Gran Consejo formado por todos los (*benefiziati*) ciudadanos, que debían tener como mínimo 29 años, y que el padre, abuelo o bisabuelo que hubiesen sido seleccionados para ocupar alguna magistratura.

El portaestandarte (*Gonfalonier*) de Justicia era el magistrado que matriculaba a los nuevos ciudadanos. Los extranjeros y los que normalmente residían en el *contadino* podían acceder a la ciudadanía si estaban dispuestos a contribuir a la reducción de la deuda de la ciudad; y los que no ayudaban perdían la ciudadanía (Heater, 2004). Esto nos indica que la ciudadanía se vinculaba con la posibilidad de contribuir a los gastos de la ciudad, implicaba que el ciudadano tuviera los recursos suficientes para hacerlo. Lo relevante es que la ciudadanía podía concederse a los extranjeros si contribuían con los gastos cívicos- aspecto inconcebible en el pensamiento comunitarista de Aristóteles-. Este es un paso en la extensión de la ciudadanía a partir de los ingresos y las riquezas. Los criterios del abolengo y del origen regional dejan paso a la igualdad de la riqueza; pero aun así, se requiere promover un sentido de lealtad y patriotismo con el fin de preservar su *libertas*, es decir, la autonomía de la ciudad, frente a otras ciudades o potencias extranjeras; y garantizar, de esta forma, los beneficios que su ciudadanía les concede. El destino de estas ciudades con sus exclusiones internas es semejante al de las polis griegas, estar en permanente conflicto con sus ciudades vecinas y vivir con el peligro de ser subyugadas por una potencia mucho mayor.

En el siglo XV las ciudades italianas ya experimentaban el peligro inminente en sus instituciones republicanas; por ello, se renovó el estudio de los clásicos griegos y de la república romana para encontrar o renovar los modelos de la ciudadanía, o crear otros nuevos.

3.4 La influencia de Maquiavelo

Maquiavelo (1469-1527) junto con Leonardo Bruni (1369-1444) son los dos grandes escritores de Florencia que plantearon sus concepciones sobre la ciudadanía tomando dos modelos clásicos: Grecia y Roma. Bruni retomó los ideales de la participación, la libertad política y la virtud cívica de los griegos, con lo que se sitúa en el “humanismo y republicanismo cívico”³⁶, que no sólo concibe de forma teórica, sino como una forma de vida activa, que a través de la participación política garantiza la vida política de las

³⁶

Sostiene que la forma ideal del Estado descansa sobre dos pilares: una ciudadanía formada por hombres políticamente virtuosos y un modelo justo de gobierno con un Estado republicano constitucional.

ciudades. Leonardo Bruni compara los ideales de las polis griegas con el republicanismo cívico de Florencia, hace una alabanza de las virtudes cívicas de los florentinos, su compromiso con la participación política y su lealtad con Florencia. Sin embargo, Bruni acepta estos ideales sin adecuarlos a las nuevas condiciones modernas, mientras que Maquiavelo reforzará algunas de estas ideas de manera más intensa. Si Bruni retoma a las polis griegas como su modelo, Maquiavelo se vale de la república romana para exponer sus ideas. Si a Bruni le toca idealizar la república de Florencia, a Maquiavelo le corresponde experimentar su proceso de destrucción, violencia y de luchas fratricidas por el poder que plasma en su obra el *Príncipe*. El florentino, funcionario público por muchos años, es conocedor de los callejones oscuros de la política, donde conoció en carne propia la tortura y el encarcelamiento. Por ello, el *Príncipe* es la obra que nos muestra el lado pragmático de la política, la *realpolitik* que explica los mecanismos duros de la lucha por el poder, sin miramientos éticos o religiosos. Pero el florentino desea no sólo mostrarnos las estrategias pragmáticas para acceder y conservar el poder político; sino indicar el camino para construir una república fuerte y estable que no sea víctima de otras potencias. Esta nueva república requiere un tipo de ciudadanía que ya no se corresponde con los modelos clásicos; sino que tiene una nueva fisonomía, que nos explica en los *Discursos sobre la Primeros Diez Libros de Tito Livio*, en donde a partir de la experiencia de la república romana, recomienda nuevas estrategias para una república estable.

3.5 La ciudadanía como poder.

¿Realmente Maquiavelo es un defensor de los valores clásicos del republicanismo (Skinner, 1993:123 y Viroli: 1993:144): virtud, vida activa, libertad política, participación, etc.? Una de sus afirmaciones se refiere al concepto de *virtù*, que engloba una serie de cualidades como la lealtad, la valentía, y la voluntad para tomar acciones en nombre de la ciudad, de tipo civil o militar. La *virtù* es el rasgo más importante del ciudadano, es la que posibilita la vida activa del ciudadano. El hombre virtuoso es el hombre político que tiene la habilidad y el arte de saber lo que le conviene a la ciudad (Viroli: 1993:168). El florentino recupera el ideal de la vieja virtud clásica como valor y devoción por la república (Rabasa: 1994:34); y cuestiona la moral de la resignación, la humildad y la

pasividad, porque cree que debilita a los hombres y no los hace capaces de defender adecuadamente a la república.

“Nuestra religión ha glorificado más a los hombres contemplativos que a los activos. A esto se añade que ha puesto el mayor bien en la humildad, la abnegación y el desprecio de las cosas humanas, mientras que la otra lo ponía en la grandeza de ánimo, en la fortaleza corporal y en todas las cosas adecuadas para hacer fuertes a los hombres” (Maquiavelo, 2000: Libro II-2 :199) ³⁷ .

Nuestro autor explica que el cristianismo ha debilitado a los hombres, haciéndolos más proclives a la opresión de otros. Pues con la promesa de otra vida, prefieren soportar los abusos de otros en lugar de tratar de librarse de ellos.

“Este modo de vivir parece que ha debilitado al mundo, convirtiéndolo en presa de los hombres malvados, los cuales lo pueden manejar con plena seguridad, viendo que la totalidad de los hombres, con tal de ir al paraíso, prefiere soportar sus opresiones que vengarse de ellas” (Maquiavelo, 2000:Libro II-2:199) ³⁸

Es claro que para Maquiavelo, la *virtù* es la fortaleza, la audacia, la actividad, el poder que permite conservarse libre de la dominación de los otros. Sin embargo, el florentino señala la dialéctica de la *virtù*, puesto que sostiene que en la antigüedad la fortaleza de las repúblicas se debía a la *virtù*; y la servidumbre de las otras se debía a la misma.

Cuando Maquiavelo explica que la desaparición de la *virtù* en su tiempo se debe a: el olvido del bien común y el predominio de los intereses privados, el desplazamiento de la *virtù* por los valores cristianos; y a que el imperio romano, a través de sus conquistas, aniquiló todas las formas de organización libre que anteriormente existían, anulando a

37

La nostra religione ha glorificato più gli uomini umili e contemplative che gli attivi. Ha dipoi posto il sommo benne nella umiltà, abiezione, e nel dispregio delle cose umane: quell'altra lo poneva della grandeza dello animo, nella fortezza del corpo, ed in tutte le altre cose atte a fare gli uomini fortissimi. La traducción de todas citas al español se ha cotejado con la obra *Tute le opere*, a cura de Mario Martelli, Sansoni, Firenze, 1971.

38

Questo modo di viviré, aunque, pare que abbi renduto il mondo debole, e datolo in prenda agli uomini scelerati; i quali sicuramente lo possono maneggiavere, veggendo come l'università degli uomini per andarne in Paradiso, pensa più a sopportare le sue battiture che a vendicarle.

su vez su propia libertad política.

“Además, pienso que otra causa de esto es que el imperio romano, con sus armas y su grandeza, aniquiló todas las repúblicas y toda forma de vida civil. Y aunque luego tal Imperio se deshizo, no pudieron las ciudades unirse ni reordenarse para la vida libre sino en poquísimos lugares del antiguo imperio. En fin, sea como sea, lo cierto es que los romanos, en cualquier rincón del mundo por mínimo que fuera, encontraron una conjura de repúblicas muy armadas y muy obstinadas en la defensa de su libertad” (Maquiavelo, 2000: Libro II-³⁹2:199).

La dialéctica de la *virtù*, de la fuerza, de la audacia, y del temple se resuelve en la relación dialéctica de la libertad y de la servidumbre. La *virtù* es poder, capacidad de ser libre y evitar la dominación de otros. Maquiavelo entiende la *potestà* como el poder de una república de conservar su libertad, su autodeterminación. El ciudadano sólo es libre en el sentido individual, cuando su república está libre del dominio de otra república o potencia. La servidumbre de una república es la servidumbre de todos sus ciudadanos debida al vencedor. El florentino traslada los términos del ámbito prepolítico del oikos griegos a la relación entre los Estados: señorío-servidumbre, libertad-esclavitud como fruto de una relación de fuerza y de poder. La república virtuosa es la que logra conservar su libertad y poder frente a otros Estados. De ahí que para Maquiavelo, toda república sólo puede desarrollarse con libertad, con autogobierno (Skinner, 1993:135-136), pues esta autonomía interna permite que:

“Todas las tierras y las provincias que viven libres, en todas partes...hacen enormes progresos porque allá los pueblos crecen[...]sin temor que le sea arrebatado su patrimonio, y sabiendo que no solamente nacen libres y no esclavos, sino que pueden mediante su virtud, llegar a ser magistrados. Las riquezas se multiplican en mayor número [...]pues cada uno se afana gustosamente y trata de

39

Ancora che io creda più tosto essere cagione di questo, che lo Imperio romano con le sue arma e sue grandeza spense tutte le republiche e' tutti viveri civil. E benchè poi tale Imperio si sia risoluto, non si sono potute le città ancora rimettere insieme né riordinare alla vita civile, se non in pochissimi luoghi di quello Imperio. Pure, comunque si fusse, i Romani in ogni minima parte del mondo trovarono una congiura di republique armatissime ed ostitatissime a la difesa della libertà loro.

adquirir bienes que una vez logrados, está seguro de gozar. De aquí nace que los hombres se preocupen a porfía de los progresos públicos y privados, y unos y otros se multiplican asombrosamente” (Maquiavelo, 2000: Libro II-2: 200)⁴⁰

Para el florentino, esta libertad que se expresa en la autonomía de la república, como fue el caso de algunas ciudades italianas, posibilita el bienestar de los ciudadanos. Maquiavelo no desdeña la búsqueda de los bienes privados, sólo señala que la posibilidad de disfrutarlos depende de que la república no se encuentre sometida al dominio de otra república o que ella misma se encuentre en una relación de dominio interno por medio del poder personal de un príncipe. “ Es fácil conocer de dónde le viene al pueblo esa afición a vivir libres, porque se ve por experiencia que las ciudades nunca aumentan su dominio ni su riqueza sino cuando viven en libertad” (Maquiavelo, 2000: Libro II-2:196).⁴¹

El florentino explica que la libertad es la condición de la riqueza y del poder de la ciudad, sostiene que las ciudades se desarrollan más en una esfera de libertad, como fue el caso de Atenas y Roma. Para nuestro autor, esta libertad política debe estar orientada a buscar el bien común de la república.

“Porque lo que hace grandes las ciudades no es el bien particular, sino el bien común. Y sin duda este bien común no se logra más que en las repúblicas, porque éstas ponen en ejecución todo lo que se encamine a tal propósito, y si alguna vez supone un perjuicio para este o aquel participante, son tantos los que se beneficiarán con ello que se puede llevar adelante el proyecto pese a la oposición de

40

Tutte le terre e le provincia che vivono libere in ogni parte [...], fanno profitti grandissimi. Perché quivi si vede maggiori popoli, per essere e'connubi più desiderabili dagli uomimi [...], no dubitando che il patrimonio glia sia tolto; e ch'ei conosce non solamente che nascono liberi e non schiavi, ma ch'ei possono mediante la virtù loro ventare principi. Veggonvisi le ricchezze multiplicare in maggiore numero [...]. Perché ciascuno volentierimultiplica in quella cosa, e cerca di acquistere quei beni, che crede, acquistati, potersi godere. Onde ne nasce che gli uomini a gara pensonno a' privati e publici commodi; e l'uno e l'altro viene maravigliosamente a crescerere.

41

E facil cosa è conoscere donde nasca nè popoli questa affezione del *vivero libero*; perché si vede per esperienza, le cittadi non avere mai ampliato nè dominio nè di ricchezza, se non mentre sono state in libertà.

aquellos pocos que resulten dañados” (Maquiavelo, 2000: Libro II-2:196)⁴²

La ecuación de Maquiavelo es que la libertad política se desarrolla en las repúblicas, porque estas promueven el bien común, lo cual redundaría en beneficio de la mayoría. No obstante, tenemos que plantearnos cuál es la concepción que tiene Maquiavelo del ciudadano individual, ya que de manera general ha explicado que el modelo de ciudadano virtuoso es el que está comprometido con la vida activa de su república, lo cual implica participar en los asuntos públicos, ser capaz de dirigir los asuntos de la ciudad bajo un criterio de bien común y defender a la República para garantizar su libertad. Sin embargo, hay un silencio sobre las condiciones económicas internas de las repúblicas, simplemente hay una explicación que una república virtuosa vive en una relativa pobreza, y pone como ejemplos los primeros tiempos de la república romana.

“Ya hemos dicho otras veces que la disposición más útil que puede tomarse en un Estado libre es mantener pobres a los ciudadanos. Y aunque en Roma no queda claro cuál de sus ordenamientos produjo este efecto[...], sin embargo, la experiencia demuestra que, cuatrocientos años después de la fundación de Roma, la pobreza era grandísima, y no vemos en ella un ordenamiento más adecuado para causar este efecto que el hecho de que la pobreza no impedía al acceso a ningún cargo ni a ningún honor, sino que se iba buscar la virtud allí donde habitase, y ese modo de vida hacía menos deseable las riquezas” (Maquiavelo, 2000:Libro III-25:392).⁴³

Esta recomendación de la pobreza es simplemente un exhorto, un consejo que no se concilia muy bien con su tesis de que la libertad de una república es la que posibilita la

42

Perché non il bene particolare, ma il bene comune è quello che fa grandi le città. E senza dubbio, questo bene comune non è osservato se non nelle repubbliche; perché tutto che fa a propósito suo, si eseguisce; e quantunque è torni in danno di questo o di quello privato, è sono tanti quegli per chi detto bene fa.

43

Noi abbiamo ragionato altrove come la più utile cosa che si ordini uno vivere libero è che si mantenghino i cittadini poveri. E benché in Roma non apparisca quale ordini fusse quello che facesse questo affecto [...] nondimeno per esperienza si vide, che, dopo quattrocento anni che Roma era stata edificata, vi era una grandissima povertà; né si può credere che altro ordini maggiore facesse questo efecto, che vedere come la povertà non ti era impedita la via a qualunque grado ed a qualunque onore, e come é si andava a trovare la virtù in qualunque casa l'abitasse. Il quale modo di vivere faceva manco desiderabili le ricchezze.

riqueza y bienestar de sus ciudadanos, a menos que sugiera que las riquezas no deben ser excesivas, o que la carencia de ellas no sea un obstáculo para acceder a las magistraturas. Nuestro florentino no es claro al respecto, y el asunto se complica cuando sostiene que la libertad interna de la república se debe a la tensión interna entre los que disputan el poder. Posiblemente es este punto el que hace que su pensamiento sea sumamente original, mientras que la tradición siempre ha sostenido que las luchas internas son las que debilitan al Estado, Maquiavelo afirma que la oposición interna -entre los dos grandes segmentos: los ricos y los pobres- es la que revitaliza la libertad interna. Para ello, el florentino parte de una premisa básica: “La disposición de una república y el ordenamiento de sus leyes deben presuponer que todos los hombres son malos” (Maquiavelo: 2000: Libro I-3:40).⁴⁴ Y si por *malo* entendemos la búsqueda exclusiva de los intereses particulares, y el uso del poder para lograrlos; entonces, se debe evitar que un sólo grupo de hombres tengan el poder total de la república. Maquiavelo se vale de la idea de la constitución mixta, sobre todo del planteamiento de Polibio y de Cicerón, que sostenían que la estabilidad y la fortaleza de la república romana se debía a que integraba las tres formas de gobierno clásicas en el sistema romano: el poder regio correspondía a los cónsules, el aristocrático al senado y el democrático a los tribunos. Esta división, dice nuestro autor, permite que el poder se equilibre con otro poder. Pero él no idealiza esta distribución, sino que afirma que es una relación que nace a partir de una lucha por el poder; no obstante, esto mantiene y vivifica la libertad interna, porque nos permite entender que esta lucha limita el poder del otro sector, evitando de esta forma, que una parte domine despóticamente a la otra. Sobre quién debe garantizar esta libertad y debe tener el predominio de las instituciones, entre los sectores: de mayores recursos o la plebe, Maquiavelo responde que los dos pueden tener el monopolio de las instituciones, pues si se utilizan dos criterios: los resultados y las razones, entonces hay motivos para ambas, pues explica que cuando las instituciones están en manos de los de mayores recursos como fue el caso de Esparta y de su contemporánea Venecia, la permanencia y estabilidad del Estado es mucho mayor. Pero siguiendo a las razones, se inclina para que el monopolio de las instituciones recaiga sobre la plebe. Ya que si se observan los

44

È necessario a chi dispone una repubblica, ed ordina leggi in quella, presupporre gli uomini rei, e che li abbiano sempre a usare la malignita dello animo loro.

propósitos de los nobles y de los plebeyos, “veremos en aquellos un gran deseo de dominar, y en éstos tan sólo el deseo de no ser dominados, y por consiguiente mayor voluntad de vivir libres, teniendo menos poder que los grandes para usurpar la libertad”

(Maquiavelo, 2000: Libro I-5:44).⁴⁵ Es decir, la disputa por el poder es, para los menos favorecidos, una forma de evitar el poder despótico de los de mayores recursos. Maquiavelo, siguiendo a Aristóteles, explica que cuando un sector domina despóticamente a otro, o cuando sólo existe una ciudad de amos y esclavos, entonces la unidad de república desaparece. Sin embargo, Maquiavelo no atribuye a todos los ciudadanos la obligación de participar activamente en los asuntos de la república, sino sólo aquellos que tengan la *virtù*, la vocación y el deseo de participar activamente en los asuntos públicos de la ciudad, los demás se conforman con ser ciudadanos pasivos, siempre y cuando estén protegidos contra el poder arbitrario de los otros.

Por ello, sostiene que las repúblicas deben tener siempre dos principios básicos: la *virtù* y el respeto por la ley.

La forma para regresar a los primeros principios de una república es a través de la acción ejemplar de los hombres virtuosos, para que sean un modelo de virtud cívica para sus conciudadanos. “También puede provenir este renacer de una república a sus primeros principios de la simple virtud de un sólo hombre, pues la virtud de algunos hombres excepcionales tiene tanto prestigio y es un ejemplo tan eficaz que los hombres buenos desean imitarlos y los malos se avergüenzan de llevar una vida tan contraria a la suya” (Maquiavelo, 2000: LIII-I: 308).⁴⁶ El florentino explica que la conducta virtuosa de estos hombres excepcionales cumple casi la misma función que las leyes y las instituciones.

“ Concluyo, por tanto, que no hay cosa más necesaria para la vida de una comunidad, sea secta, reino o república, que devolverle la reputación que tenía en sus orígenes, y procurar que sean los buenos ordenamientos o los hombres buenos los que cumplan

45

Si vendrà in quelli desiderario grande di dominare, ed in questi solo desiderario di non essere dominati: e per conseguente, maggiore volantà di vivere liberi, potendo menos sperare di usurparla que non possono i grandi: talché essendo i popular preposti a guardia d'una libertà.

46

Nasce ancora questo ritiramento delle republiche verso il loro principio dalla semplice virtù d'un uomo, senza dependere da alcuna legge que stimoli ad alcuna esecuzione: nondimanco sono di tale riputazione e di tanto esemplo, che glio uomini buoni desiderano imitarle e gli cattavi si vergognano a tenere vita contraria a quelle.

esa función, en vez de una fuerza extrínseca” (Maquiavelo, 2000:LIII-I:310).⁴⁷

Respecto a las leyes y al gobierno, Maquiavelo explica que los gobernados simplemente desean ser tratados con respeto y no con soberbia, y la libertad a la que aspiran es la de la no-dominación, entendiéndola como exenta de arbitrariedad y despotismo. En este sentido, el análisis de Petit, de libertad como no-dominación es correcta; la libertad civil en Maquiavelo no implica, necesariamente, la participación sino estar libre de un dominio despótico. “Pues es mucho más fácil ser amado por los buenos que por los malos, y obedecer las leyes que querer mandar en ellas” (Maquiavelo, 2000: LIII-5:317).⁴⁸ “Ya que los hombres, cuando están bien gobernados, no buscan ni quieren otra libertad” (Maquiavelo, 2000: LIII-5:318).⁴⁹ Maquiavelo explica que la *virtù* ciudadana no es obligatoria para todos, ésta implica un férreo compromiso con la vida activa, la participación en los asuntos públicos, la defensa de la república y el deber de gobernar virtuosamente en vista del bien común; pero los demás ciudadanos que no participan activamente en los asuntos de la república desean que se les gobierne políticamente, es decir, sin despotismo.

Con Maquiavelo se terminan las teorías clásicas de la ciudadanía, su planteamiento recoge las reflexiones del mundo clásico, y vislumbra las nuevas condiciones del pensamiento político. Maquiavelo es un pensador clásico que lleva consigo las semillas de la concepción moderna del poder político. Además de que su interés inmediato era que Italia pudiera constituirse en un Estado independiente, que estuviera libre de la dominación e interferencia extranjera, para desarrollar su propia libertad política.

47

Conchiudesi, per tanto, non essere cosa più necessaria, che rendergli quella riputazione ch'egli aveva ne' principii suoi; ed ingegnarsi che siano o gli ordini buoni o i buoni uomini che facciano questo effetto, e non lo abbia a fare una forza estrinseca.

48

Perché egli è molto più facile essere amato dai buoni che dai cattivi, ed ubidire alle leggi che volere comandare loro.

49

Perché gli uomini, quando sono governati bene, non cercano né vogliono altra libertà.

3.6 El paradigma individualista de la ciudadanía.

Si bien todo corte histórico es parcial, porque nos sitúa arbitrariamente en una nueva época histórica, cuando lo que sucede es una continuidad que va prefigurando nuevas fisonomías a partir de las anteriores. Respecto a nuestra investigación, podemos decir que el concepto de ciudadanía se complica a partir de la modificación de los ámbitos políticos y sociales. La más importante de ellas es la configuración de los Estados nacionales. Es en esta época cuando la idea de un territorio, un Estado y una nación empieza a consolidarse. Anteriormente, las fronteras estaban en relación a las lealtades comunitarias o a los poderes señoriales. Uno era ciudadano de una ciudad específica o súbdito de un señor particular, pero no había una vinculación con un entorno que rebasara a la región específica en que uno vivía. Este fenómeno de sobrepasar el ámbito del particularismo para desarrollar una pertenencia “nacional”, comenzó con el desarrollo de los Estados-nación en España, Inglaterra, Francia y algunos otros Estados, en contraste con otras regiones en donde los reinos y las ciudades permanecían independientes, como fue el caso de la península itálica, donde los conflictos entre sus diversas regiones imposibilitó su unificación, lo que los hacía presa fácil de los Estados-nación circundantes como España y Francia.

El proceso que tuvieron que realizar estos Estados fue centralizar el poder político, de ahí que la monarquía absoluta, como forma de gobierno, se adaptará como el mejor medio para alcanzar este propósito. La finalidad de centralizar el poder político en la persona del monarca implicaba reducir o eliminar los poderes regionales tanto de las ciudades como de los señores feudales. Un Estado-nación no podía permitirse muchos señores, sólo uno. Los teóricos de esta época: Jean Bodino y Thomas Hobbes, trataron de explicar esta crisis de la legitimidad del poder. Pues ante la transición de los últimos reductos de los poderes feudales y la consolidación de una política nacional ante los particularismos regionales, el poder absoluto de los monarcas fue consolidado, como fue el caso de Francisco I en Francia y los reyes católicos en España.

3.7 Bodino: los inicios de la ciudadanía moderna.

Frente a la ausencia de autoridad y el peligro de la anarquía, Bodino propone el fortalecimiento de una autoridad unitaria cuyo poder soberano ponga límites a los intereses particulares. Con ello, Bodino se nos presenta como el gran teórico de la soberanía, al tratar de neutralizar a los poderes tradicionales de la iglesia, el imperio y de la nobleza feudal, que a su juicio, provocan la división de la república.

Para Bodino la existencia de varias fuentes de poder es perjudicial, porque provoca la división en el Estado; para prevenir esto se tiene que nivelar a todos los ciudadanos bajo una soberanía común.

El asunto era cómo objetivar esta relación de soberanía unificada, al romperse los vínculos de dependencia personal entre señores y vasallos, por lo que se tuvo que recurrir a una relación jurídica de sumisión entre el príncipe y el súbdito, desplazando a los otros poderes intermedios. El concepto de soberanía ayudó a integrar los poderes feudales y estamentales en una esfera superior representada por el Estado.

Como explica Bravo, “la autoridad pública es reclamada y monopolizada por el titular de la soberanía y no la comparte en modo alguno con los ciudadanos, en cuanto tales, y en cuanto miembros de un estamento o corporación. El poder soberano es concebido como consustancial al ser mismo del Estado y no es más que reflejo, pleno de la política, de un hecho *natural* primario: la relación mando-obediencia” (Bravo, 1985: LV). Esto determinara, por tanto, la nueva dimensión de la ciudadanía, puesto que la obediencia no se basa en una relación personal de subordinación, sino en una entidad jurídica que establece la obediencia de los súbditos al titular de la soberanía. Lo cual, implica un cambio en la concepción de la ley y, en consecuencia, en las relaciones entre los individuos; pues como explica Maignette (2005), la ley natural moderna es una representación atomística que sustituye a la concepción orgánica de la sociedad de la Edad Media; donde el cuerpo social no es pensado como un organismo, sino como un conglomerado de individuos. Esto transformó el lenguaje de los derechos, pues en la antigüedad estaba fundamentada en las funciones colectivas y en la modernidad como derechos personales de tipo individual y subjetivo.

“Los clásicos expresaban que la vida justa es la forma de una ley natural objetiva, ligada a las comunidades; los modernos individualizaron el concepto, expresándolo como “derechos naturales” (Magnette, 2005:62). Esto provoca, explica Magnette, “la doble revolución intelectual: La definición de Estado soberano, la teoría de los derechos subjetivos, y el viejo concepto de ciudadanía fue redefinido y adaptado a los nuevos significados” (Magnette, 2005:62). No obstante, el pensamiento de Bodino no rompe totalmente con las concepciones clásicas, ya que “Bodino no considera al Estado como una suma de individuos, sino como la articulación de cuerpos constituidos” (Magnette, 2005:65). Sin embargo, Bodino prefigura las concepciones atomistas que conciben a la república como un grupo de ciudadanos, en lugar de grupos orgánicos: “República es un recto gobierno de varias familias, y de lo que les es común, con poder soberano”⁵⁰ (Bodino, 1985:9).

La importancia de esta definición radica en que Bodino considera que la república es el conjunto de familias que reconocen a un poder soberano, pero la representación de la familia está dada por el paterfamilias, el que es, propiamente, súbdito o ciudadano del Estado.

“La república sólo reconoce al jefe de familia. La familia, el *domus* elude a la autoridad pública, ella está sujeta al paterfamilias, al dueño de la casa, puesto que está sujeta a la administración doméstica que consiste en el recto gobierno de varias personas y de lo que les es propio, bajo la obediencia de un cabeza de familia” (Bodino, 1985:16). Podría parecer que Bodino continúa la tradición aristotélica, al definir el conjunto político a partir de las unidades pre-políticas: las familias; sin embargo, la familia que postula Bodino, no tiene los rasgos del *oikos* griego como un espacio de dominio paternal y despótico, sino que era parte de la vida productiva. En cambio, Bodino reclama a Aristóteles el que haya separado la vida productiva de la vida activa, a la economía de la política; ya que para nuestro autor *el aspecto productivo y el activo forman parte de la misma naturaleza del ciudadano*. Bodino pone de relieve una circunstancia que empezaba a ser clara desde las dinámicas ciudades renacentistas: la preponderancia de la vida productiva frente a la activa.

50

Republica est familiarum rerumque inter ipsas communium summa potestate ac ratione moderata multitudo.

“Jenofonte y Aristóteles han separado, sin razón, a mi juicio, la economía doméstica de la política, lo que no puede hacerse sin desmembrar la parte principal del todo; (...) por la misma razón, sería preciso una ciencia especial de las corporaciones y colegios, que no son ni ciudades ni familias pero que, sin embargo, constituyen parte de la república”⁵¹ (Bodino, 1985:16).

Al señalar la importancia de los ámbitos productivos, Bodino está prefigurando la noción de sociedad civil que ya no se corresponde al elemento básico de la familia ni al espacio político, sino que es un intermedio entre las dos; por lo que una de las aportaciones fundamentales de Bodino es integrar el ámbito de la vida productiva a la vida política, ya que es el resultado del desarrollo económico que se originó en los gremios y corporaciones de las ciudades, con lo que el reconocimiento del ámbito productivo era inevitable. Pero ésta no es la única diferencia, ya que Bodino toma el modelo del dominio familiar como ejemplo para el gobierno político. “Al igual que la familia bien dirigida es la verdadera imagen de la república, y el poder doméstico es comparable al poder soberano, así el recto gobierno de la casa es el verdadero modelo del gobierno de la república”⁵² (Bodino, 1985:16). Con ello, rompe con el ideal clásico que postulaba que el gobierno político sólo podía darse entre iguales, ya que el ámbito del oikos era una relación del amo sobre el esclavo, del hombre sobre la mujer, del padre sobre los hijos, que por eso mismo no era política, pues era una relación sobre desiguales. La preocupación de Bodino no sólo es reconocer la importancia de la economía doméstica, sino equiparar el gobierno familiar con el gobierno de la república; si la familia reconoce el poder del jefe de familia y el respeto que le deben sus miembros, entonces la república es un modelo ampliado de la familia, en donde el soberano ejerce el poder y recibe la obediencia de los demás integrantes. Bodino extiende la naturaleza de la obediencia familiar a toda la república, la cual consiste en el reconocimiento básico de una desigualdad: el gobierno del jefe de familia sobre los

51

Et par ainsi Xenophon et Aristote, sans occasion à mon advis, ont divisé l'œconomie de la polici: ce qu'on ne peut faire sans demembrer la partie principale du total, (...) par mesme moyen it faloit faire une science à part des corps et colleges, qui ne sont familles, ni cites, et sont neatmoins partie de la Republique. Se cotejan las citas traducidas al español con la obra *Les six livres de la République*. Livre Premier, Fayard, France, 1986.

52

Tout ainsi donc que la famille bien conduite, es la vraye image de la Republique, et la puissance domestique semble à la puissance souveraine: aussi est le droit gouvernement de la maison, le vray modelle du gouvernement de la Republique.

miembros de su familia no es una relación de igualdad sino de subordinación. No obstante, la subordinación en el ámbito doméstico es personal, y en el ámbito público es legal.

“Las leyes públicas deben ser tan comunes como sea posible.... Es preciso que los tratados de familia estén sujetos a las leyes, del mismo modo que los cabezas de familia están sujetos a los príncipes soberanos” (Bodino, 1985:19).⁵³

Bodino compara el régimen familiar con el régimen político de la república con el propósito de fundamentar un poder unitario; tanto el poder familiar como el poder político deben provenir de una sola fuente de poder, aunque uno sea personal y el otro legal.

“El poder público reside en el soberano que da la ley, o en las personas de los magistrados que se pliegan a la ley y mandan a los demás magistrados y a los particulares. El mando privado corresponde a los cabezas de familia y a las corporaciones y colegios en general” (Bodino, 1985:20).⁵⁴

Nuestro autor incorpora como partes constituyentes de la república a las familias y a los ámbitos productivos de las corporaciones; pero cuando el jefe de familia sale del espacio privado de su casa y de las corporaciones y entra en contacto con otros jefes de familia para tratar asuntos comunes, entonces se convierte en un ciudadano.

“Cuando el cabeza de familia sale de su casa, donde manda, para tratar o negociar con los demás jefes de familia acerca de lo que atañe a todos en general, entonces se despoja del título de amo, de jefe y de señor, para hacerse compañero, igual y asociado de los otros. De este a su familia parentela de la ciudad, y los negocios domésticos para tratar de los públicos; en vez de señor, se llama ciudadano que, hablando propiamente, no es otra cosa que el súbdito libre dependiente de la soberanía de otro” (Bodino, 1985:35).⁵⁵

53

Les loix publiques soyent comunes autant qu'il será posible[...] car il faut que les traictez des familles soyent sujets aux loix, tout ainsi que les chefs de famille sont sujets aux Princes souverains.

54

La puissance publique gis tau souverain qui donne la loy, ou en la personne des magistrats, qui ployent sous la loy, et commandement aux autres magistrats, et aux particuliers: le commandement particulier est aux chefs de mesnages, et aux corps et colleges en general.

55

Or quand le chef de famille vient à sortir de la maison où il commande pour traitter et negotier avec les autres chefs de famille, de ce qui leur touche à tous en general, alors il despouille le tiltre de maistre, de chef, de seigneur, pour estre compaignon, pair eet associé avec les autres: laissant sa famille, pour entrer en la cité: et les

El ciudadano es aquel que, teniendo un poder personal en su familia, corporación o colegio, se vincula con otros que tienen igual poder que él; las relaciones entre ellos se desarrollan en un nivel de igualdad por lo que cada uno es un ciudadano frente a otro ciudadano, pero ellos son también súbditos *libres* del que detenta el poder soberano. Para explicar la relación de dependencia que implica la servidumbre, Bodino hace referencia a un Estado de guerra en el que los jefes de familia estaban en lucha entre ellos, y en el que el vencedor hacia súbditos suyos a sus aliados y en esclavos a los vencidos. Bodino explica que el origen de todo Estado político proviene de la violencia y de la guerra. “De este modo, las palabras de señor, y de criado, de príncipe y de súbdito, desconocidas hasta entonces, entraron en circulación. La razón y luz natural nos llevan a creer que la fuerza y la violencia han dado principio y origen a las repúblicas” (Bodino, 1985:35).⁵⁶ De esta forma nuestro autor quiere justificar con una hipótesis histórica el origen de la servidumbre, diferenciando al súbdito legal, el ciudadano; y al súbdito absoluto, el esclavo, porque su dependencia es total.

“Digo *súbdito libre* porque, aunque el esclavo sea quizá más súbdito de la república que su señor, sin embargo, todos los pueblos han convenido que el esclavo no es ciudadano y, en términos de derecho, no cuenta (...) 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. Mas no todo súbdito es ciudadano, como hemos dicho del esclavo” (Bodino, 1985:36).⁵⁷ Bodino plantea que la república se encuentra atravesada por múltiples relaciones de subordinación: los esclavos⁵⁸ hacia sus señores, los súbditos a sus diferentes señores y todos los súbditos al que detente el poder

affaires domestiques, pour traiter les publiques: et au lieu du seigneur, il s'appelle citoyen: qui n'est autre chose en propres termes, que le franc subject tenant de la souveraineté d'autrui.

56

Ainsi le mot de seigneur, et de serviteur, de Prince, et de subject auparavant incognus, furent mis usage. La raison et lumiere naturelle nos conduit à cela, de croire que la forcé et violence a donné source et origine aux Republiques.

57

Je dy franc subject: car combien que l'esclave soit autant, ou plus subject de la Republique, que son seigneur, si est-ce que tous les peuples ont tousjours passé par commun accord que l'esclave n'est point citoyen, et en termes de drot est conté pour rien[...]: de sorte qu'ont peut dire, que toutbcitoyen es subject, estant quelque peu de sa liberté diminuee, par la majesté de celuy auquel il doit obeissance: mais tout subject n'est pas citoyen, comme nous avons dit de l'esclave.

58

Bodino si bien explica la institución de la esclavitud, se muestra crítico respecto a ella, pues afirma que con la expansión de la religión cristiana, Europa hacia 1250 había quedado libre de esclavos (Bodino, 1985:27-34).

soberano. La ciudadanía en Bodino no se caracteriza por sus funciones, sino por su relación de obediencia a un soberano. “La nota característica de la ciudadanía es la obediencia y reconocimiento del súbdito libre hacia su príncipe soberano, y la tutela, justicia y defensa del príncipe hacia su súbdito” (Bodino, 1985:41).⁵⁹ El ciudadano, entonces, se caracteriza principalmente por estar ligado a una relación de subordinación al poder soberano a cambio de protección jurídica. El concepto de ciudadano ya no se vincula con la concepción fuerte de la ciudadanía, que implicaba una participación activa en los asuntos de gobierno.

“Error sumo es afirmar que sólo es ciudadano el que tiene acceso a las magistraturas y voz deliberante en las asambleas del pueblo[...]. Los privilegios no determinan que el súbdito sea más o menos ciudadano[...], 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, todo lo cual no es debido al extranjero” (Bodino, 1985:39).⁶⁰ Bodino explica que la ciudadanía se define a partir de una relación de obediencia a un solo poder soberano, el súbdito puede tener relaciones de vasallaje con varios señores, pero como ciudadano sólo puede tener obediencia a un poder soberano. Con ello se perfila la noción de la ciudadanía vinculada a un Estado-Nación soberano. No es sólo el fortalecimiento del poder de un monarca frente a otros poderes regionales, sino el desarrollo de la soberanía del Estado-Nación sobre una población y territorio determinados. No obstante, los súbditos libres son entre sí recíprocamente ciudadanos, pero ello no implica una igualdad de derechos y deberes, “puede ocurrir, con arreglo al derecho, que unos ciudadanos estén exentos de todas las cargas, contribuciones e impuestos a los que están sometidos los demás” (Bodino, 1985:41).

59

C'est donc la reconnoissance, et obeissance du franc subject envers son Prince souverain, et la tution, justice, et defense du prince envers le subject, qui fait le citoyen.

60

Mais la fautesbest bien plus grande de dire qu'il n'est pas citoyen, qui n'a part aux magistrats, et voix deliberative aux estats du peuple, soit pour jugar, soit pour affaires d'estat[...].qui est bien pour monstrier que les privileges ne font pas que le subject soit plus ou moins citoyen.[...] il faut bien dire que les privileges ne font pas le citoyen, mais l'obligation mutuelle du souverain au subject, ausquel, pour la foy et obeissance qu'il recoit, il doit justice, conseil, confort, aide, et protection: ce qui n'est point deu aux estrangers.

⁶¹

Bodino explica que las diferenciaciones entre la ciudadanía son fruto de las determinaciones legales del poder soberano, ya que éste determina los deberes y derechos entre las distintas clases de ciudadanos. La ciudadanía no implica relaciones de igualdad respecto a los derechos y las cargas de los ciudadanos, sólo la determinación de la sumisión a un poder soberano.

“Esto nos muestra que nunca existió república, verdadera o imaginaria, y ni siquiera la más popular que se pueda imaginar, donde los ciudadanos fuesen iguales en todos los derechos y prerrogativas, sino que siempre unos han tenido más o menos que otros”

(Bodino, 1985:42).⁶² Bodino explica que las divisiones sociales, en su caso *los tres estados*, no poseen los mismos derechos y deberes, puesto que el poder soberano tiene la facultad de determinar las leyes a las que están sometidos los súbditos. El gran núcleo que generará la unidad ciudadana será la soberanía, que perdura aún en nuestros días.

“La soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una república” (Bodino, 1985:47).⁶³

Los atributos de la soberanía son la *perpetuidad* y *el poder absoluto*. La perpetuidad corresponde a la vida de quien detenta el poder, cuando dice que la soberanía es perpetua; es porque permanece más allá de la sucesión de generaciones, tiene una realidad y una personalidad independiente de las familias o ciudadanos que la constituyen; y el poder absoluto sólo lo tiene aquel que no está sometido al poder de otro y puede dar leyes a los demás. “Es necesario que quienes son soberanos no estén de ningún modo sometidos al imperio de otro y puedan dar ley a los súbditos y anular o

enmendar las leyes inútiles” (Bodino, 1985:52).⁶⁴ Decir que la soberanía es absoluta es afirmar que todo el poder del Estado deriva de un solo principio. La soberanía es la fuente de toda legislación, pero ella misma no está obligada por nadie. “La ley depende

⁶¹

Il se peut faire en termes de droit, qu'en entre citoyens, les uns soyent exempts de toutes charges, tailles, et imposts, auxquels les autres seron subjects.

⁶²

Qui est pour monstrier qu'il n'y eut onques Republique, soit vraye ou imaginaire, voire la plus populaire qu'on peust penser, où les citoyens soyent egaux en tous droits, et prerogatives, mais tousjours les uns ont plus ou moins que les autres.

⁶³

La souveraineté est la puissance absoluë et perpetuelle d'une Republique.

⁶⁴

Ori l faut que ceux-là qui sont souverains ne soyent aucunement subjects aux commandements d'autruy, et qu'ils puissent donner loy aux subjects, et casser ou aneantir lesloix inútiles.

de quién tiene la soberanía, quien puede obligar a todos los súbditos, pero no puede obligarse a sí mismo” (Bodino, 1985:55).⁶⁵ Los únicos límites al poder soberano están dados por las leyes divinas y naturales que provienen de la voluntad de Dios. Así que como, explica Bobbio, “Las leyes fundamentales del Estado, que hoy llamaríamos constitucionales, como en la monarquía lo es la ley que establece la sucesión al trono” (Bobbio, 2000:82). Y uno de los límites más importantes que tiene la soberanía, a diferencia del tratamiento de Hobbes, son las leyes que regulan las relaciones privadas entre los súbditos, en especial las de la propiedad. Como explica Bobbio, Bodino da un paso gigantesco al separar el ámbito privado y público, entre la esfera pública de los súbditos-ciudadanos y la esfera privada de los burgueses donde privan las relaciones económicas. “ La distinción entre la sociedad de los privados, regulada por el derecho privado, que es un derecho entre iguales, y la sociedad política, regulada por el derecho público, que es un derecho entre desiguales, acompaña la formación del Estado moderno” (Bobbio, 2000:82). Bodino perfila la naturaleza embrionaria del Estado moderno, al sostener que el núcleo básico de la existencia del Estado es la permanencia de un poder unitario y absoluto que gobierne sobre las particularidades internas a través de un sistema legal. A su vez el Estado se distinguirá en una esfera privada constituida por burgueses, que se ocuparán de las relaciones económicas y productivas del Estado, así como de las relaciones vinculadas a la familia y los aspectos privados de los ciudadanos; y por el otro aspecto, una esfera pública en la que los súbditos están regulados por relaciones de poder jerárquico, pero concebidos como ciudadanos que se ocupan de aspectos públicos. La ciudadanía, no obstante, continúa con las tensiones entre la vida productiva y la vida activa que caracterizaron al pensamiento clásico. Bodino dignifica a la vida productiva como el aspecto estructural del Estado, de ahí que al súbdito-ciudadano se le reconozca en su aspecto productivo-económico de burgués, y de que, incluso, sus relaciones económicas con otros burgueses y sus propiedades sean respetadas por el poder público. Sin embargo, la condición de ciudadano no está abierta para todos, aún conserva las restricciones del ámbito doméstico-productivo de ser el jefe de familia y corporación, con lo que las mujeres, los empleados domésticos y todos aquellos que se encuentran en una relación

65

Car la loy depend de celuy qui a la souveraineté, qui peut obligar tous ses subjects, et ne s’y peut obligar soy mesme.

de dominio domestico-productivo no son ciudadanos, sino súbditos y subordinados del jefe de familia, el jefe de la corporación, etc. Además de que el burgués no necesariamente es un ciudadano, pues los derechos de burguesía podían ser dados a los extranjeros. Los criterios de la ciudadanía en la formación de los primeros Estados-nación estaban ligados a la pertenencia territorial, de ahí que para ser ciudadano se necesitaba ser hijo de padres ciudadanos, nacer en el territorio o solicitar la nacionalidad. Todo ello, porque la ciudadanía implicaba la aceptación de un solo poder soberano y político. La idea de la doble ciudadanía nacional o de una ciudadanía regional estaba descartada. Se era ciudadano de una sola nación, no se podía ser ciudadano de dos naciones o reducir la ciudadanía a la ciudad o villa de origen. Por ello, Bodino sostiene que la soberanía es el poder que cohesiona al Estado.

La soberanía es la fuente del poder político que todos los súbditos-ciudadanos deben reconocer y respetar, pero la soberanía no adopta una sola forma de poder; de ahí que Bodino distinga entre la soberanía como fuente del poder y las formas de poder o de gobierno en que ésta se ejerce. Como explica Bobbio: “nuestro autor distingue la titularidad de la soberanía de su ejercicio, y esta distinción incide en la teoría de las formas de gobierno” (Bobbio, 2000:83).

Para Bodino, la república puede adoptar tres formas básicas de gobierno: monarquía, si un solo príncipe es el que tiene el poder soberano, democracia o popular si es el pueblo el que tiene la soberanía, y aristocracia, si una parte la posee. Y como ha explicado, la soberanía se caracteriza esencialmente por su capacidad de legislación general. Nuestro autor afirma que no existen Estados mixtos, es decir cuando el poder soberano se encuentra dividido porque esto acarrea la ruina del Estado, la soberanía sólo reside en uno, varios o todos los ciudadanos; sin embargo, puede haber combinaciones entre los Estados, pues la titularidad de la soberanía puede residir en algún tipo de Estado, pero ejercerse de otra forma, como un Estado donde la titularidad de la soberanía resida en un monarca, pero el ejercicio de esta se conceda a una asamblea democrática o aristocrática: con lo que se tendría un Estado monárquico-democrático o monárquico-aristocrático. Con ello, Bodino distingue Estado (república) del gobierno, el Estado posee la titularidad de la soberanía y el gobierno tiene la facultad delegada para ejercer funciones de poder y de administración. Bodino tenía la intención de simplificar las formas de Estado a tres, rechazando las formas mixtas, sin embargo, las multiplicó a nueve. Pues se pueden obtener estas combinaciones.

Formas de Estado Soberanas y sus tipos de gobierno.

Titularidad de la Soberanía								
Monarquía			Aristocracia			Pueblo-Democracia		
Monár-quica	Aristocrá-tica	Democrá-tica	Monár-quica	Aristocrá-tica	Democrá-tica	Monár-quica	Aristocrá-tica	Democrá-tica

Bodino rechaza, criticando a Aristóteles, la idea de que haya regímenes justos o injustos así como mixtos, pues explica que hay mal desempeño de poder de los que ejercitan el gobierno, pero la titularidad de la soberanía no puede ser injusta. Nuestro autor sostiene que el Estado no puede ser mixto, pues como explica Bobbio: “se trata de un Estado en el que el gobierno o poder ejecutivo está regulado con base en un principio diferente de aquel en el que se funda el poder soberano, y por tanto este poder continúa residiendo en un órgano (y por tanto el Estado es simple), aunque los órganos a los que he confiado el poder ejecutivo obedecen a un principio diferente” (Bobbio, 2000:89). Al separar la soberanía de su forma de gobierno, Bodino abre un panorama mucho más rico de combinaciones. Pues lo que postula es que la soberanía es unitaria e indivisible, pero no la forma en que ésta se organiza para ejercer el poder político. De ahí que la forma en que pueda ejercerse la ciudadanía pueda ser muy variada, puesto que el común denominador es que todos los súbditos reconozcan a un solo poder soberano, pero la forma en que esta ciudadanía se ejerza se relaciona con la organización política que la soberanía decida. Por ello, Bodino sostiene que los “privilegios” no determinan la ciudadanía, porque los “privilegios” son derechos que una determinada forma de gobierno concede, pero no necesariamente otra. Los *deberes y derechos* de los súbditos-ciudadanos son prerrogativas determinadas por la soberanía de ese Estado. Sabemos que Bodino se inclinaba por la forma monárquica, pero esta preferencia es accidental al núcleo básico de su propuesta: una soberanía única, perpetua y absoluta que puede determinar la forma de gobierno que le convenga, de ahí que la forma en que se organice la ciudadanía depende de la forma de gobierno que adopta la soberanía de una república. Las prerrogativas de los ciudadanos pueden ser tan amplias o reducidas como la soberanía indique. Para Bodino, la soberanía lo

puede todo, excepto atentar contra las leyes divinas y naturales prescritas por Dios, socavar los propios principios del poder soberano y respetar la propiedad de sus súbditos. El autor de la soberanía marcará las tendencias de la ciudadanía moderna, aunque otro autor radicalizará la idea de la soberanía al hacerla absoluta: Thomas Hobbes.

3.8 Las premisas individualistas de la ciudadanía: Hobbes

El poder soberano que propone Hobbes es más absoluto que el que propone Bodino, en éste la soberanía tiene como límite las leyes constitucionales apegadas a las leyes naturales y divinas, y el derecho de los ciudadanos privados. En cambio para Hobbes, el poder soberano no tiene límites, y no porque no existan, sino sólo porque no hay un poder coercitivo que las haga cumplir. “Si el súbdito no observa las leyes positivas puede ser constreñido por la fuerza del poder soberano; si el soberano no respeta las leyes naturales, nadie puede obligarlo y castigarlo” (Bobbio, 2000:96).

El filósofo inglés lleva el poder de la soberanía hasta sus últimas consecuencias, para él no hay reductos que escapen al poder soberano, porque él representa la fuerza absoluta que impone y regula el cumplimiento de las leyes.

“ En consecuencia, mientras las leyes positivas son para los súbditos mandatos que deben ser obedecidos absolutamente, las leyes naturales son para el soberano solamente reglas de prudencia que le sugieren comportarse de cierta forma si quiere alcanzar un fin determinado, pero no le imponen una conducta en lugar de otra” (Bobbio, 2000:96).

Para nuestro autor, el poder soberano no puede estar limitado por las leyes naturales como tampoco por la esfera privada, como sucedía en Bodino. Para Hobbes, la soberanía tiene que ser absoluta, porque si no lo es, no es soberanía, de ahí que las leyes de la naturaleza sean simples recomendaciones de prudencia que se analizan en el foro interno, pero que no son obligatorias para el soberano, porque no hay un poder más grande que lo obligue, y si pudiera ser obligado, entonces ya no sería soberano.

Por ello, tampoco hay una esfera privada que sea inmune al poder del soberano, puesto que “Hobbes niega esta diferencia entre la esfera privada y la pública: una vez constituido el Estado, el campo de las relaciones privadas, que en Hobbes coincide con el Estado de naturaleza, se resuelve completamente en la esfera de las relaciones públicas, es decir, de las relaciones de dominio que vinculan al soberano con los súbditos” (Bobbio, 2000:96). Nuestro autor argumenta que una vez que las personas ingresan al Estado, renuncian a su libertad natural y la ceden a uno o varios que son depositarios de la soberanía y, por tanto, del poder absoluto, por lo que sus prerrogativas privadas eran parte del Estado de naturaleza, pero al ser parte del Estado asumen su condición de súbditos del poder soberano y, por lo tanto, de las disposiciones de éste. Para Hobbes, la soberanía, sea monárquica, aristocrática o democrática, es absoluta, por lo que determina las leyes positivas, entre las cuáles se encuentran las que permiten el disfrute de la propiedad, puesto que en el Estado de naturaleza todos tienen igual derecho a la propiedad, ya que todas las cosas son de todos y de nadie en particular, lo que origina una lucha de todos contra todos.

Hobbes explica que a “*la naturaleza ha dado a cada uno derecho a todas las cosas*” (Nature hath given to every one a right to all).. Por lo que es legal en el Estado de naturaleza tenerlo todo y hacerlo todo. (To have all, and do all is lawfull for all) (Hobbes, 2002: 61-62).

“Solamente el Estado puede garantizar con su fuerza, que es superior a la de todos los individuos juntos, que lo mío sea exclusivamente mío y lo tuyo sea sólo tuyo (...).Únicamente el Estado puede asegurar la existencia de la propiedad privada” (Bobbio, 2000:97).

Hobbes explica que el poder absoluto de la soberanía no tiene que estar limitada por la propiedad de los súbditos, porque es precisamente su poder el que garantiza la propiedad de las personas, de ahí que el poder soberano pueda determinar las modificaciones y las formas de la propiedad. Esto no quiere decir, que la esfera pública sea un espacio de participación política, sino que simplemente el poder soberano se extiende por todo el Estado.

Hobbes coincide con Bodino acerca de que no existen formas buenas o malas de gobierno, puesto que si la naturaleza del poder soberano es ilimitada, ¿ qué sentido tiene hablar de un abuso de poder? La soberanía es, simplemente, el hecho puro de

ejercer el acto del poder político, en el dominio que ejerce sobre los súbditos. Las famosas desviaciones de Aristóteles: Tiranía, Oligarquía y Democracia no son más que las opiniones de los ciudadanos respecto a esas formas de gobierno (De Cive, VII, 2), pero no son fundamentales respecto a la manifestación del poder soberano. La expresión de este poder soberano es el Estado, esta criatura artificial que posee el poder absoluto. La originalidad de nuestro autor consiste en fundamentar el poder del Estado, no en una necesidad natural de socialización como en Aristóteles y la tradición clásica, sino en la preservación del bien básico: la vida.

Para ello, Hobbes debe plantear que el Estado es una formación artificial que responde a las necesidades de las personas, en primer lugar el sumo bien: preservar la vida y evitar una muerte violenta. La formación del Estado procede de una serie de condiciones objetivas, la primera de ellas es:

La *igualdad*. Hobbes explica que los hombres son por naturaleza iguales, y que la desigualdad es un atributo legal, pero no natural. Con ello, cuestiona las premisas básicas de Aristóteles acerca de la desigualdad natural de los seres humanos y, por

ello, la justificación del dominio⁶⁶. Nuestro autor utiliza otra vía para justificar el dominio y el poder político, pues sostiene que los hombres son naturalmente iguales⁶⁷, pero ésta es una igualdad en su capacidad de ser peligrosos y hostiles a los demás; todo hombre tiene la capacidad de provocar daño y, en especial, el mayor mal, la muerte violenta.

La segunda condición es *la escasez de bienes* que ocasiona una constante disputa entre los hombres, y que todos tengan la esperanza de conseguirlos, lo que provoca un Estado de mutua desconfianza, lo que los prepara para la guerra.

Otros factores que provoca la inseguridad en el Estado de naturaleza son *las pasiones* que disponen a los hombres más a la insociabilidad que a la sociabilidad. Hobbes distingue tres causas principales para la lucha: la competencia por el disfrute de los beneficios, la desconfianza que los hace combatir por la seguridad y la gloria que

66

Aristóteles tenía que recurrir a la desigualdad natural de los seres humanos para distinguirlos entre esclavos y hombres libres; el esclavo estaba condenado al dominio de su amo y ser un instrumento de producción, para que el hombre libre pudiese ser un ciudadano y dedicarse a la vida activa, pero el ciudadano estaba sometido a una relación de poder político que implicaba gobernar y ser gobernado, que es una características de la ciudadanía activa clásica.

67

Tesis de los sofistas y en particular de Antifonte.

los hace competir por la reputación (Hobbes, 1998:102). Para el filósofo inglés la *vanagloria* es la manifestación más visible del deseo de poder. En realidad lo que impulsa al hombre contra el hombre es el deseo insaciable de poder (Bobbio, 1995:45). “El poder queda definido como el conjunto de los medios que se utilizan para conseguir una aparente ventaja futura. Hay dos clases de poder: el poder natural, que deriva de eminentes facultades corporales y anímicas, y el poder instrumental, que consiste en medios, como la riqueza, la reputación, las amistades capaces de incrementar el poder natural” (Bobbio, 1995:45).

El poder de cada uno es lo que hace peligroso al hombre, de ahí la necesidad de un poder absoluto que limite cualquier otro poder, por ello, los hombres renuncian a su poder natural para constituir a un hombre artificial que sea más poderoso que todos, el Estado, el Dios terrestre. “El Estado surge de un pacto que los individuos establecen entre ellos y que tiene el pacto un objetivo de obtener la seguridad de la vida mediante la sumisión recíproca a un solo poder. En una de diferente en cuanto a contenido y objetivo el *pactum subiectionis* que se da entre vencedor y el vencido” (Bobbio, 2000:101).

Hobbes nos plantea que tanto en la relación despótica como en la formación del Estado predomina el mismo principio: conservar la vida y evitar una muerte violenta, con lo que se acepta una relación de sujeción: esclavo o súbdito. Para nuestro autor cualquier integrante del Estado se encuentra bajo el dominio de otro. Explica que tanto el esclavo como el súbdito renunciaron a su libertad natural y a su violencia para garantizar sus vidas; aceptan, por tanto, la obediencia al soberano cual amo. El filósofo inglés radicaliza la condición igualitaria de los hombres al decirnos que la igualdad provoca la lucha y que ésta misma origina el dominio, sea político o despótico.

Es significativo que nuestro autor no utilice el término ciudadano en toda su obra, sino de súbdito; esto se debe a que Hobbes desea evitar las connotaciones que el término ciudadano implica en el pensamiento clásico: derecho a gobernar; que no es el caso de su obra *De Cive* o el ciudadano. De ahí que en su obra el *Leviatán* no tuviera que emplear el término ciudadano para no dar pie a equívocos. Su propuesta es que las relaciones de poder se establecen entre dos elementos: el soberano y los súbditos que le deben obediencia. (Hobbes, 1998:141). Es claro que a Hobbes no le interesa

defender ninguna prerrogativa básica del súbdito, y mucho menos derechos básicos de ciudadanía; no obstante, en las mismas premisas que propone para justificar un poder soberano absoluto y omnímodo, se encuentra la idea básica de que el poder primigenio reside en los individuos, que la fuente del poder político reside en el feroz poder de cada sujeto que decide transferirlo mediante pactos mutuos a un soberano. Es decir, es el poder soberano el que decide los derechos y prerrogativas de los súbditos. Como buen monárquico, Hobbes prácticamente no garantiza ningún derecho básico al súbdito, salvo su derecho básico de preservación o *conatus* que es inalienable. No obstante, cuando Hobbes explica que el poder soberano puede tener la forma de un gobierno aristocrático o democrático, de hecho, acepta que las prerrogativas de los súbditos dependen de la forma de gobierno que el poder soberano adopte. Pero lo más importante es su explosiva tesis sobre el poder originario de los individuos y de su concepción de la libertad como no-interferencia que va a heredar al pensamiento liberal.

Hobbes en su enfrentamiento con el pensamiento clásico rechaza que el concepto de libertad sólo se relacione con la participación política, pues adopta una concepción física de la libertad, al afirmar que la libertad de los sujetos es simplemente libertad de movimiento.

“Libertad significa, propiamente hablando, la ausencia de oposición (por oposición significo impedimentos externos al movimiento)(...)Cualquier cosa que esté ligada o envuelta de tal modo que no pueda moverse sino dentro de un cierto espacio, determinado por la oposición de algún cuerpo externo, decimos que no tiene libertad para ir más lejos” (Hobbes, 1998:171)⁶⁸ .

Esta característica motriz de la libertad hace que todos los sujetos puedan acceder a ésta, independientemente de la forma de gobierno en que se encuentren; por ello, el sentido de la afirmación de Hobbes de que no hay más libertad en un gobierno democrático que en un despotismo oriental.

68

Liberty, o freedom, signifieth, properly, the absence of opposition; by opposition, I mean external impediments of motion(...)For whatsoever is so tied, or envired, as it cannot move but within a certain space, which space is determined by opposition of some external body, we say it hath no liberty to go further(Hobbes: English Works V.III: P II, Cap. XXI: 196).

Con esta premisa de que la libertad es propiamente libertad de movimiento, Hobbes desea explicar que la libertad de los súbditos se fundamenta en esta premisa básica. “Si tomamos la libertad en su verdadero sentido, como libertad corporal, es decir: como libertad de cadenas y prisión, sería muy absurdo que los hombres clamaran, como lo hacen, por una libertad de que tan evidentemente disfrutan” (Hobbes, 1998:173).⁶⁹

Nuestro autor con esto, desea cuestionar la idea de algunos teóricos clásicos que asociaban la libertad como participación en el gobierno; en contraste, afirma que la libertad es actuar sin restricciones físicas y cuyo límite es lo establecido por el poder soberano. “La libertad de un súbdito radica, por tanto, solamente en aquellas cosas que en la regulación de sus acciones ha predeterminado el soberano” (Hobbes, 1998:173).⁷⁰

Es decir, todas las acciones de los súbditos están reguladas por las disposiciones del poder soberano, por lo que el rango de las acciones de los súbditos depende de las pocas o numerosas limitaciones que la soberanía imponga. Es significativo que Hobbes suministre como ejemplos de libertades establecidas por el poder soberano, acciones que se vinculan con la esfera económica y privada; “la libertad de comprar y vender y de hacer, entre sí, contratos de otro género, de escoger su propia residencia, su propio alimento, su propio género de vida, e instruir a sus niños como crea conveniente, etc.” (Hobbes, 1998:174).⁷¹ Las libertades que propone Hobbes son básicamente libertades individuales reguladas por el poder soberano; con ello nuestro autor justifica que el interés de los súbditos se refiere a sus aspectos más individuales. Esto simplemente refleja la consolidación de la vida productiva en detrimento de la vida activa. El filósofo de Malmesbury desmitifica la idea del Estado de los teóricos de la antigüedad, que proclamaban que lo más valioso y sublime del Estado era la vida pública y activa de sus ciudadanos que velaban por el bien común. En cambio, sostiene que el Estado tiene como fin preservar la vida y mantener el orden entre hombres que

69

For if we take liberty in the proper sense, for corporal liberty; that is to say, freedom from chains and prison; it were very absurd for men to clamour as they do, for they so manifestly enjoy (Hobbes: English Works V.III: P II, Cap. XXI: 199).

70

The liberty of a subject lieth therefore only in those things, which in regulating their actions, the sovereign hath praetermitted (Hobbes: English Works V.III: P II, Cap. XXI: 199).

71

The liberty to buy, and sell, and otherwise contract with one another; to choose their own abode, their own diet, their own trade of life, and institute their children as they themselves think fit; and the like (Hobbes: English Works V.III: P II, Cap. XXI: 199).

son naturalmente hostiles y peligrosos. El fin del hombre no es la vida social como tal, sino la preservación de su bien básico: la vida. Por ello, el objetivo del poder soberano es mantener la seguridad de sus súbditos.

“La misión del soberano (sea un monarca o una asamblea) consiste en el fin para el cual fue investido con el soberano poder, que no es otro sino el de procurar la *seguridad del pueblo*(...).Pero por seguridad no se entiende aquí una simple conservación de la vida, sino también de todas las excelencias que el hombre puede adquirir para sí mismo por medio de una actividad legal, sin peligro ni daño para el Estado” (Hobbes, 1998:275).⁷²

El súbdito renuncia a su libertad natural a cambio de seguridad para que desarrolle su vida como mejor le parezca, en los términos y límites que el poder soberano establezca; y con ello se compromete a respetar y obedecer al soberano. Renuncia a su posibilidad de participación política a cambio de seguridad personal y condiciones para su bienestar personal.

3.9 Orígenes del modelo liberal de ciudadanía: Locke

Para Locke, a diferencia de Bodino, el poder político es distinto del poder paternal, pues para nuestro autor “ el poder político consiste en el derecho de hacer leyes, con penas de muerte, y por ende todas las penas menores, para la regulación y preservación de la propiedad; y de emplear la fuerza del común en la ejecución de tales leyes, y en la defensa de la nación contra el agravio extranjero; y todo ello sólo por el bien público” (Locke, 1997: 2).⁷³

Locke cuestiona la comparación entre el poder paternal y el poder político que proponía Bodino, ya que el poder paternal implica una obediencia al padre, al patrón, al marido, al amo; con lo que el poder político no puede ser una relación de pura obediencia; sino

72

THE OFFICE of sovereign be it monarch or an assembly, consisteth in the end, for which he was trusted with the sovereign power, namely the procuration of the *safety of the people* (...). But by safety here, is not meant a bare preservation, but also all other contentments of life, which every man by lawful industry, without danger, or hurt to the commonwealth, shall acquire to himself (Hobbes: English Works V.III: P II, Cap. XXI: 322).

73

Political Power, then, I take to be a right of making laws with penalties of death and, consequently, all less penalties for the regulating and preserving of property, and of employing the force of the community in the execution of such laws, and in the defense of the commonwealth from foreign injury, and all this only for the public good (Locke, 1955: Cap. I N.3.).

que se caracteriza por 1. El derecho de elaborar leyes y su penalización, 2. Regulación y preservación de la propiedad, y 3. El uso de la fuerza y la ejecución de las leyes. Lo importante es que para Locke, el derecho político estará ligado a lo que llamamos un *Estado de derecho* que todos deben respetar.

Nuestro autor, adaptando las premisas individualistas de Hobbes, modifica el contexto de éstas, principalmente su idea del Estado de naturaleza que define como un Estado de “perfecta libertad para que cada uno ordene sus acciones, y disponga de posesiones y personas como juzgue oportuno, dentro de los límites de la ley de naturaleza, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún otro hombre” (Locke, 1998:36).⁷⁴

John Locke describe al estado de naturaleza como un estado regido por las leyes naturales, que básicamente enuncian la preservación de cada persona: su libertad, salud y bienes (Locke, 1998: 38). La diferencia radical con Hobbes es que tal estado, de acuerdo a las leyes de la naturaleza, debería de ser un estado de paz e igualdad de todos, pero es la violación a esta ley natural la que provoca la violencia y la inseguridad. Al invertir las premisas de Hobbes que declaran que el estado de naturaleza es un estado de violencia, miseria y penuria, Locke sostiene que esta situación se debe a que las leyes naturales son violadas, pero si se respetaran, el estado de naturaleza sería un estado de paz.

“Y para que todos los hombres se abstengan de invadir los derechos de los otros y de dañarse mutuamente, y sea observada la ley de naturaleza que mira por la paz y la preservación de toda la humanidad, los medios para poner en práctica esa ley les han sido dados a todos los hombres, de tal modo que cada uno tiene el derecho de castigar a los transgresores de dicha ley en la medida en que ésta sea violada” (Locke, 1998:38).⁷⁵

74

Is a state of perfect freedom to order their actions and dispose of their possessions and persons as they think fit, within the bounds of the law of nature, without asking leave or depending upon the will of any other man (Locke, 1955: Cap. II N.4).

75

And that all men may be restrained from invading others' rights and from doing hurt to one another, and the law of nature be observed which willeth the peace and preservation of all mankind, the execution of the law of nature is, in that state, put into every man's hands, whereby everyone has a right to punish the transgressors of that law to such a degree as may hinder its violation (Locke, 1955: Cap. II N. 7).

Hobbes sostiene que los seres humanos en el Estado de naturaleza tienen derecho a todo, pero este derecho es el que provoca las luchas por los recursos a costa del otro. Locke sostiene que efectivamente los seres humanos tienen derecho a la preservación de su vida, libertad, salud, integridad y bienes, por lo que pueden defenderse y juzgar a quienes violan las leyes naturales. ¿Pero si se defienden y juzgan? ¿No acepta, de hecho, un Estado de violencia? Para nuestro autor no se debe confundir el Estado de naturaleza con el Estado de guerra como sucede en Hobbes, pues el Estado de guerra es de enemistad y destrucción, en el que se intenta poner bajo dominio absoluto a otro, declarándolo enemigo. Locke plantea que en el Estado de naturaleza puede haber una situación de guerra, pero el Estado de naturaleza no se reduce a una situación de guerra permanente.

¿Cuál es la intención de Locke para diferenciar el Estado de naturaleza y de guerra, y su caracterización benévola del Estado de naturaleza? Locke sabe que las premisas de Hobbes desembocan en la necesidad de un Estado omnipotente, en un dios mortal que mantenga limitada la peligrosidad de los seres humanos. Locke, como precursor del pensamiento liberal, desea preservar ciertos derechos que por naturaleza son inalienables: la auto-preservación, la libertad, la salud, los bienes, etc., para ello debe concebir limitaciones en las zonas de influencia del Estado. No obstante, Locke retoma las premisas individualistas formuladas por Hobbes, al declarar que el motivo por el cual los seres humanos abandonan el estado de naturaleza, en el que disfrutaban de su libertad natural y en el que son los únicos jueces de sus vidas, es tener mayor seguridad en sus vidas y bienes. En el estado de naturaleza hay inestabilidad, ya que no hay jueces o autoridades reconocidos por todos que regulen los conflictos entre ellos (Locke, 1998:134).

Hobbes y Locke, prefiguran la nueva caracterización del súbdito-ciudadano y un nuevo modelo de ciudadanía. Los dos sostienen que el principal objetivo de los seres humanos es preservar su auto-conservación, sus intereses particulares y privados. Con ellos, la idea de la vida productiva aristotélica se encumbra como el fin último de las sociedades políticas. La vida activa o política de los pensadores clásicos queda subordinada a los aspectos privados de los individuos y, simplemente, es un medio para salvaguardar los intereses particulares de los sujetos. La idea de la ciudadanía girará en torno a esta concepción de los intereses individuales. Bodino, Hobbes y Locke

ponen de relieve el nuevo paradigma de la vida moderna: la preeminencia de los intereses privados de los sujetos, con lo que la vida productiva alcanza por fin su reconocimiento y poder. La idea de ciudadano se definirá a partir de sus intereses particulares, y la política será la forma en que se debe establecer la relación entre los intereses particulares y los intereses públicos del Estado.

Capítulo IV El proyecto ilustrado sobre la ciudadanía

4.1 El ciudadano como sujeto moral y político de la comunidad política: Rousseau

La antigüedad partía de la realidad objetiva del Estado, de la asociación política, de la *politeia* para que a partir de ésta se definiera al ciudadano, al esclavo y los demás componentes de la comunidad política; así como sus modelos de vida: la vida activa frente a la vida productiva: el ciudadano frente al productor, y la subordinación de la vida productiva a la vida activa. Lo cual estableció una relación de desigualdad inmanente dentro de la concepción clásica de la política. Las democracias griegas son el extremo de la vida activa, en donde el ciudadano está totalmente involucrado en la vida de la polis, pero también originó su negación conceptual: el esclavo.

Ciudadanía-esclavitud fueron dos binomios que caminaron juntos durante toda la antigüedad clásica, pues el ciudadano no debía considerarse, primeramente, como productor, sino como hombre libre que ejercía su vida política. La vida productiva era reservada a los esclavos y a las clases asalariadas. Sin embargo, el proceso histórico invirtió progresivamente la importancia de la vida productiva; la desvalorizada condición de la vida privada, del *idiotés* de los antiguos que sólo se ocupaba de sus asuntos privados, poco a poco empezó a valorarse cada vez más. La legislación romana, que consideró exhaustivamente las relaciones entre los propietarios, comenzó a consolidar la preeminencia de la vida productiva, el crecimiento y desarrollo de las ciudades en la última etapa de la era romana y la entronización del cristianismo fortalecieron la idea del individuo. Aunque el Renacimiento recuperó algunas ideas acerca de la república, la virtud ciudadana, el ideal político, etc.; la época renacentista se fundamentaba sobre una fuerte noción de la vida productiva y de la individualidad. La transición conceptual estaba a punto de dar el viraje a través de Maquiavelo, Bodino y, finalmente, Hobbes que rompió con la tradición clásica, inaugurando el modelo del individualismo moderno, al decirnos que no son los intereses colectivos los que originan el Estado, sino los intereses egoístas, mezquinos y limitados de las personas las que suscitan el pacto social. Desde Hobbes los intereses básicos de las personas radican en su auto-preservación, su salud, su propiedad, su libertad, en fin, su bienestar particular.

Este dato es fundamental en el pensamiento político moderno, puesto que es en lo que

lo distingue del clásico. La visión de la vida productiva se impone a la visión de la vida activa, al ideal del ciudadano que privilegia los intereses públicos sobre los privados; a partir de Hobbes es el individuo el que antepone sus intereses particulares a los públicos. De hecho, la lucha contra las monarquías absolutas del *ancien régime* eran básicamente para salvaguardar los intereses particulares de los súbditos: libertad y propiedades. La serie de reformas que proponen van encaminadas a limitar el excesivo poder estatal de las monarquías, para poner a salvo los intereses de los súbditos.

Por ello, la libertad a la que se apela es una libertad libre de la interferencia estatal en sus asuntos privados, especialmente los productivos. Para lograr este objetivo, Locke propone la división de los poderes del Estado en: legislativo y judicial para evitar la concentración del poder. Por lo que en esta época, el concepto de esclavitud como uno de los fundamentos de la obediencia política es cuestionado hasta llegar al rechazo total de Rousseau, que lo asocia a una situación de fuerza y violencia, pero no de derecho.

“Esclavitud y derecho, son contradictorios se excluyen mutuamente”. (Rousseau, 1996:20).⁷⁶

Para Rousseau, la fundamentación del Estado sobre los no-libres, los esclavos, es una situación de fuerza que en ningún caso puede ser legal. Por ello explica que no es la fuerza sino el derecho lo que fundamenta a los Estados. Sin embargo, la esclavitud como institución subsistía en las colonias donde era una parte importante del trabajo productivo.

El discurso político moderno realiza un reconocimiento al concepto de trabajo, generador de propiedad y riqueza; esta noción anteriormente vilipendiada por los clásicos es enaltecida por los pensadores modernos, pero esto no implicaba una dignificación real y un reconocimiento político a todos aquellos que desempeñaban un trabajo productivo: campesinos, artesanos, jornaleros, peones, etc., o de aquellos que formaban parte de la servidumbre de los grandes propietarios o de la nobleza territorial. ¿Quiénes son los representantes de la vida productiva? Los grandes propietarios que

⁷⁶

Ces mots, *esclavage*, & *droit* sont contradictoires; ils s'excluent mutuellement. Du Contract social, L. I, Cap. IV.

desean la protección a sus intereses económicos, y esperan obtener algún tipo de participación o representación en el poder político para la defensa de éstos.

La diferencia entre la antigüedad clásica y la modernidad es que en la antigüedad predominaba la hegemonía de lo público, de lo político. Y a partir de este horizonte se valoraban los intereses privados. Para Aristóteles, una de las condiciones de la eudemonia consistía en la posesión de bienes, pero esta posesión sólo adquiriría sentido si se era miembro activo de la polis, un *polites* en vez de un *idiotes*.

A partir de la temprana modernidad, el mundo productivo de los intereses privados predomina sobre los intereses públicos; la vida pública o activa es vista como aquella que posibilita el mejor desarrollo de los bienes particulares, donde la política se vuelve sierva de la economía.

Modelos de vida predominantes y subordinadas.

Época	Antigüedad	Modernidad
Principal	Vida Activa- política	Vida productiva-economía
Subordinada	Vida productiva-economía	Vida activa-política

Jean Jacques Rousseau es un filósofo atípico de la modernidad ilustrada; primero, porque se separa de las premisas y conclusiones individualistas de sus predecesores y de algunos de sus contemporáneos, al no compartir la orientación productiva de la ciudadanía que se había desarrollado a partir de Hobbes; segundo, por su papel como precursor de los cambios revolucionarios en el *ancien régime*. Pero, sobre todo, por sus ideas sobre el pacto social y la voluntad general que marcarán una nueva orientación en el pensamiento político., ¿Pero cuál es el fin de las instituciones políticas? Para el ginebrino el objetivo es “encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes”⁷⁷(Rousseau, 1996: 22).

⁷⁷

Trouver une forme d'association qui défende & protege de toute la forcé commune la personne & les biens de

La primera parte de su enunciación está de acuerdo con los presupuestos individualistas de sus predecesores: garantizar la vida y los bienes. La segunda parte contiene el núcleo de su propuesta: conservar la libertad a pesar de haberse integrado a una colectividad.⁷⁸ El procedimiento para alcanzar esto es mediante un pacto social que consiste en que: “*cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como indivisible del todo*” (Rousseau, 1996:23).⁷⁹

Para nuestro autor, cada particular al asociarse con otros constituye una voluntad general, un cuerpo colectivo cuya principal característica es su moralidad; es decir, no es una mera asociación utilitaria como en el caso de Hobbes y Locke, sino que su fundamento es moral. La dimensión pública no es sólo un medio para garantizar los intereses particulares, pues en ésta se rebasan los intentos egoístas y aislados de los sujetos, lo cual los obliga a integrarse a una relación más grande que ellos. La moralidad implica las relaciones necesarias que deben establecer entre ellos y con la dimensión pública que han creado. (Grimsley, 1988:119).

El ginebrino asevera que el Estado es una persona pública, una persona moral que es producto de la voluntad general, por lo que ésta es la unidad moral que une los intereses particulares en un interés colectivo de todos.

Rousseau explica que todos aquellos que participan en la autoridad del soberano son *ciudadanos*, pero al estar sometidos a las leyes del Estado son *súbditos*; y ambos tomados colectivamente como asociados constituyen el *pueblo* (Rousseau, Contrato Social. L.I, C.VI). Por lo que todo ciudadano, al ser copartícipe de la legislación, es

chaque associé, & par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même & reste aussi libre qu'auparavant. Du Contract Social L.I, C.VI.

78

No debe creerse que Rousseau es un defensor de los derechos individuales a ultranza, pues el parte de que los derechos de propiedad son el resultado de la degradación social que ocasiona la desigualdad y la dependencia y servidumbre entre los seres humanos; de ahí que se tenga que encontrar una forma de asociación social que, a pesar de la degradación moral, establezca la igualdad y la libertad entre los miembros de la asociación. (Salazar, 2004:325 y ss.)

79

Chacun de nous mes en commun sa personne & toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; & nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout. Du Contract Social. L.I, C.VI.

parte de la autoridad soberana y, por ello, es también súbdito porque está obligado a respetar los acuerdos legales en los que él intervino. Para el ginebrino, el poder soberano reside en el pueblo como el conjunto de todos los asociados, por lo que su potestad no queda limitada por algún otro poder. Rousseau asevera que el soberano, al encarnar a la voluntad general de todos los miembros, no puede perjudicar a ninguno de sus asociados, porque sus actos son producto de su misma voluntad. Sin embargo, la voluntad particular de los asociados si puede querer sustraerse de la voluntad general, cuando imperan más los intereses particulares que los colectivos.

“Cada individuo puede, como hombre, tener una voluntad particular contraria o diferente de la voluntad general que tiene como ciudadano. Su interés particular puede hablarle de forma muy distinta que el interés común; su existencia absoluta y naturalmente independiente puede hacerle considerar lo que debe a la causa común como una contribución gratuita, cuya pérdida sería menos perjudicial a los demás que oneroso es para él su pago, y, mirando a la persona moral que constituye el Estado como un ser de razón, puesto que no es un hombre, gozaría de los derechos del ciudadano sin querer cumplir los deberes del súbdito; injusticia cuyo progreso causaría la ruina del cuerpo político” (Rousseau, 1996:26).⁸⁰

Rousseau sostiene que cuando el ciudadano se sustrae a sus obligaciones con el soberano, del que forma parte, incurre en una injusticia, pues desea recibir todos los derechos de la ciudadanía, pero no las obligaciones que como súbdito tiene. Y más, cuando el Estado no representa una entidad de fuerza, sino un ente moral y de razón. Nuestro autor se sitúa a medio camino entre el ideal clásico de la vida política y el ideal moderno de la vida productiva privada. Para ello, propone que el Estado sea un ente moral constituido por la libre voluntad de los asociados que mediante un pacto constituyen la voluntad general que expresa su soberanía, tratando de salvaguardar los

80

Chaque individu peut comme homme avoir une volonté particulière contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme Citoyen. Son intérêt particulier peut lui parler tout autrement que l'intérêt commun; son existence absolue & naturellement indépendante peut lui faire envisager ce qu'il doit à la cause commune comme une contribution gratuite, dont la perte est moins nuisible aux autres que le payement n'en est onéreux pour lui, & regardant la personne morale qui constitue l'Etat comme un être de raison parce que ce n'est pas un homme, il jouiroit des droits du citoyen sans vouloir remplir les devoirs du sujet; injustice dont le progrès causeroit la ruine du corps politique. (Du Contract Social L.I Cap.VII).

intereses de los asociados, siempre y cuando sus intereses no se antepongan a los intereses de la colectividad. La legalidad de la voluntad general tiene una connotación moral que obliga a los asociados a cumplir con las obligaciones que ellos decidieron como copartícipes de la propia voluntad general. Los orígenes de la obligación provienen de la voluntad de cada sujeto, por lo que desaparece todo elemento de heteronomía para que se fundamente en la voluntad autónoma de cada sujeto.

“ A fin; pues, de que el pacto social no sea un vano formulario, implica tácitamente el compromiso, el único que puede dar fuerza a los demás, de que quien rehúse obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo: lo cual no significa sino que se le forzará a ser libre; porque ésa es la condición que, dando cada ciudadano a la patria, le garantiza de toda dependencia personal; condición que constituye el artificio y el juego de la máquina política, y la única que hace legítimos los compromisos civiles, que sin eso serían absurdos y tiránicos y estarían sometidos a los abusos más enormes” (Rousseau, 1996:26)⁸¹

El ginebrino preconiza la libertad moral como un elemento central del Estado, hasta el punto que esta libertad legitima y moraliza el uso de la fuerza que la propia voluntad general puede emplear. La obediencia a la voluntad general es precisamente la que garantiza la libertad; los compromisos civiles son libres porque nacen del voluntario acuerdo de los seres humanos y no por disposiciones arbitrarias del algún particular sobre otro. Cuando nuestro autor habla de las relaciones en el cuerpo político menciona 1. A las leyes fundamentales, hoy diríamos constitucionales, 2. Las relaciones que regulan a los ciudadanos entre sí y con el Estado en general, 3. Las relaciones del cumplimiento o desobediencia de la normatividad, y 4. Las costumbres, los usos y la opinión pública.

Respecto a las relaciones entre los ciudadanos y el Estado explica que:

81

A fin donc que le pacte social ne foit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la forcé aux autres , que quiconque refusera d’obeir à la volonté générale y sera contraint par tout le corpos; ce qui ne signifie autre chose sinon qu’on le forcera d’être libre; car telle est la condition qui donnant chaque Citoyen à la Patrie le garantit de toute dépendance personnelle; condition qui fait l’artifice & le jeu de la machine politique, & qui seule rend légitimes les engagements civils, lesquels sans cela seroient absurdos, tyranniques, & sujets aux plus énormes abus. (Du Contrat Social L.I Cap. VII).

“La segunda relación es la de los miembros entre sí o con el cuerpo entero; y esta relación debe ser en el primer aspecto tan pequeña y en el segundo tan grande como sea posible: de suerte que cada ciudadano esté en perfecta independencia de todos los demás, y en excesiva dependencia de la ciudad, lo cual siempre se hace por los mismos medios; porque sólo la fuerza del Estado hace la libertad de sus miembros. De esta segunda relación es de donde nacen las leyes civiles” (Rousseau, 1996:60).⁸²

Lo que nos dice Rousseau es que las relaciones entre los miembros de manera particular deben estar reguladas por las leyes civiles que son respaldadas por la fuerza del Estado, de donde resulta que cada ciudadano debe conservar una gran independencia frente a otro particular, pero todos deben estar obligados por la ley que resguarda la libertad de los ciudadanos entre sí. Nuestro autor desea eliminar cualquier residuo de dependencia personal entre los ciudadanos para situarlos en un horizonte de igualdad y libertad ante la ley. Para Rousseau, la libertad civil que ha adquirido el ser humano al formar parte de la voluntad general se distingue de la libertad natural por su aspecto moral. “Según lo precedente, podría añadirse a la adquisición del Estado civil la libertad moral, la única que hace al hombre auténticamente dueño de sí; porque el impulso del simple apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad” (Rousseau, 1996:28).⁸³

Para nuestro autor, la libertad natural es básicamente la satisfacción de los instintos, estableciéndose una dependencia exclusivamente exterior al propio sujeto; en cambio, la libertad civil o moral se caracteriza por el deber (en términos kantianos) que uno se ha impuesto, porque representa la ley en la que cada participante ha Estado de acuerdo; la obligación deja de ser externa para ser interna, autónoma, con lo que se pierde el carácter de imposición ajena.

82

LA SECONDE relation est celle des membres entre –eux ou avec le corps entier, & ce rapport doit être au premier égard aussi petite & au second aussi grand qu’il est possible: en sorte que chaque Citoyen soit dans une parfaite indépendance de tous les autres, & dans une excessive dépendance de la Cité; ce qui se fait toujours par les mêmes moyens, car il n’y a que la force de l’Etat qui fasse la liberté de ses membres. C’est de ce deuxième rapport que naissent les loix civiles. (Du Contract Social L.II Cap. XII).

83

ON POURROIT sur ce qui précède ajouter à l’acquis de l’état civil la liberté morale, qui seule rend l’homme vraiment maître de lui; car l’impulsion du seul appétit est esclavage, & l’obéissance à la loi qu’ons’est prescrite est liberté. (Du Contract Social L.I Cap. VIII).

Rousseau plantea que el Estado social iguala a todos los seres humanos por convención y derecho, él explica que los inconvenientes de la igualdad natural como: la fuerza, el ingenio, etc.; quedan amortiguados en la igualdad jurídica por parte del Estado, pero con la condición de que haya una igualdad de bienes, pues de lo contrario las leyes podrían ser utilizadas para mantener la desigualdad entre los miembros del Estado.

4.2 La soberanía popular

Para nuestro autor la soberanía reside en la voluntad general, o sea en el pueblo. La característica de esta soberanía es su inalienabilidad, es decir, la incapacidad de transmitir la soberanía a otra entidad que no sea el pueblo. Para Rousseau, la voluntad general, la soberanía, siempre reside en el *pueblo*, en los asociados del contrato social. La voluntad general puede decidir transmitir su poder a algunos o uno para que ejerzan el gobierno en el que expresan la voluntad general; pero esta concesión del poder no es una cesión de la soberanía, pues esta reside siempre en el pueblo y es indivisible porque no se puede separar.

“ No siendo la soberanía más que el ejercicio de la voluntad general, jamás puede enajenarse, y que el soberano, que no es más que un ser colectivo, no puede ser representado más que por sí mismo; el poder puede muy bien transmitirse, pero no la voluntad” (Rousseau, 1996:32).⁸⁴

El ginebrino al caracterizar esta voluntad explica que hay una diferencia entre la voluntad general y la voluntad de todos; ya que ésta sólo percibe el interés particular de cada uno, mientras que la voluntad general abarca el interés común. Para Rousseau el acuerdo de la voluntad general es el mínimo común denominador que se opone a los intereses particulares que no pueden conciliarse con el de los demás. Como explica Grimsley, Rousseau distingue entre la “voluntad de todos” que no es más que la agrupación material de los deseos particulares de los individuos y la “voluntad general” que “presupone una actitud deliberada de la mente y una firme determinación de

84

Donc que la souveraineté n'étant que l'exercice de la volonté générale ne peut jamais s'aliéner, & que la Souverain, qui n'est qu'un être représenté que par lui même; le pouvoir peut bien se transmettre, mais non pas la volonté. (Du Contract Social L.II Cap. I).

conseguir el bien común” (Grimsley, 1988:133). Pero para que esto se lleve a cabo se requiere una condición normativa para que la voluntad general se alcance eficazmente, la cual consiste en que si cada ciudadano deliberara aislado de los demás con suficiente información, podría surgir una voluntad general porque aunque haya un gran número de diferencias éstas serían pequeñas en comparación con los elementos comunes.

“Si los ciudadanos no tuvieran comunicación alguna entre sí cuando el pueblo, suficientemente informado, delibera, del gran número de las pequeñas diferencias resultaría siempre la voluntad general, y la deliberación sería siempre buena” (Rousseau, 1996:35).⁸⁵

Para nuestro autor, los ciudadanos deben deliberar con independencia para llegar a acuerdos, pues las diferencias entre las deliberaciones son más fáciles de resolver a partir de diferencias pequeñas en comparación con los elementos comunes. Esto se distingue de las decisiones corporativas de diversas asociaciones que reducen el número de diferencias entre los ciudadanos, pero haciéndolas más grandes, y por tanto, con mayor problema de conciliarlas. Además provoca que la voluntad de la asociación sea general respecto a sus integrantes, pero particular respecto al Estado, lo cual provoca que la voluntad general tenga menos vinculación respecto a cada ciudadano. Para nuestro autor, cuando una asociación se impone a las demás, ésta no representa la voluntad general, sino un espíritu particular. Lo anterior es sintomático de los Estados modernos, en el que los partidos políticos representan grandes intereses particulares, excluyendo a los demás, por lo que en una sociedad fragmentada por dichos intereses tendría dificultades para lograr una voluntad general común, porque las diferencias entre sus miembros serían demasiado grandes.

85

SI, QUAND le peuple suffisamment informé délibere, les Citoyens n’avoient aucune communication entre eux, du grand nombre de petites différences résulteroit toujours la volonté générale, & la délibération seroit toujours bonne. (Du Contract Social L.II C.III).

4.3 Deberes y derechos ciudadanos.

Para el ginebrino, los derechos están inherentemente vinculados con los deberes que todo ciudadano debe tener, pues el vínculo social está fundamentado sobre este compromiso moral que cada ciudadano como copartícipe de la soberanía debe tener, así como con los compromisos y deberes que como súbdito debe cumplir.

“Los compromisos que nos vinculan al cuerpo social sólo son obligatorios porque son mutuos, y su naturaleza es tal que al cumplirlos no se puede trabajar para los demás sin trabajar también para uno mismo” (Rousseau, 1996:37).⁸⁶

Para nuestro autor, la fortaleza de los compromisos se deriva de la generalidad de la voluntad, que descansa en los intereses comunes que la unen, por lo que las condiciones y obligaciones son comunes a todos.

“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, es decir, todo acto auténtico de la voluntad general obliga o favorece igualmente a todos los ciudadanos, de suerte que el soberano conoce sólo el cuerpo de la nación y no distingue a ninguno de los que lo componen” (Rousseau. 1996:38).⁸⁷

El pacto tiene como objetivo establecer una ciudadanía equitativa, útil y sólida que se manifieste mediante la igualdad de derechos y deberes para todos los ciudadanos. Pero la dinámica del cuerpo político que nació a partir del pacto social sólo puede darse a partir de su normatividad legal, que debe ser de la misma naturaleza que la voluntad general; es decir, que la legislación debe mirar por el interés general. La legislación, como expresión de la voluntad general, puede determinar la forma en que se debe organizar el cuerpo político. Nuestro autor siguiendo a Bodino, distingue entre la

⁸⁶

LES ENGAGEMENTS qui nous lient u corps social ne sont obligatoires que parce qu'ils son mutuels, & leur nature est telle qu'en les remplissant on ne peut travailler pour autrui sans travailler aussi pour soi. (Du Contract Social L.II Cap. IV).

⁸⁷

Le pacte social établit entre les citoyens une telle égalité qu'ils s'engagent tous sous les mêmes conditions & doivent jouir tous des mêmes droits. Ainsi par la nature du pacte, tout acte de souveraineté, c'est à dire tout acte authentique de la volonté générale oblige ou favorise également tous les Citoyens, ensorte que le Souverain connoit seulement le corp de la nation & ne distingue aucun de ceux qui la composent. (Du Contract Social L.II Cap. IV).

titularidad de la soberanía y la forma de gobierno de ésta, puesto que la legitimidad de un Estado consiste en que éste se encuentra regido por un sistema legal que se fundamenta en la voluntad general, es decir, del interés público. Por ello, menciona que la república es el modelo básico de la legitimidad política que debe caracterizarse por la legalidad general.

En cambio, la forma de gobierno o administración es sólo una decisión soberana de la voluntad general; de aquí que el Estado republicano pueda ser una democracia o una monarquía si ésta ha sido decidida por la voluntad general. Pero para esto se debe adoptar un acto de legislación. Por ello, la legislación debe provenir de un acto soberano de la voluntad general, ya que ésta debe tener una fuerza superior a la suma de sus voluntades particulares, porque la ley no es más que la expresión de la voluntad general, es decir, el interés más general de cada uno de los ciudadanos.

Además, los objetivos principales de los sistemas de legislación son la libertad y la igualdad. La libertad elimina las dependencias personales que son un resabio de las fuerzas pre-políticas, pero ésta requiere de una igualdad que la haga posible, puesto que la libertad civil es aquella que se establece a través del contrato social que impone una igualdad respecto a las leyes, evitando cualquier dependencia ligada a la fuerza o convención particular que sea externa al contrato social.

Para Rousseau, la libertad civil es igualdad ante la ley, la cual no implica una homogeneidad en los poderes sociales ni en las riquezas. Lo que se debe eliminar es cualquier dominación arbitraria o violenta. Por lo que la legislación debe propiciar el desarrollo de la igualdad.

4.4 Modelo de la ciudadanía total

La democracia que describe Rousseau implicaría un modelo de ciudadanía total en la que la mayoría de los ciudadanos realizarían funciones públicas. Este ciudadano magistrado tendría que estar constantemente ocupado con los asuntos públicos, siendo relegados sus asuntos privados. Esto supone un modelo de ciudadanía activa clásico

que ya no corresponde con los modelos modernos que privilegian los asuntos privados sobre los públicos. Rousseau explica que este tipo de democracia radical implicaría un Estado muy pequeño, donde los ciudadanos pudieran congregarse fácilmente. Para el ginebrino, el cuerpo de los ciudadanos reunidos en Asamblea constituye la máxima expresión de la soberanía, en la que el príncipe o el gobierno reconocen su subordinación. Para nuestro autor, el problema de la representación consiste en un problema moral que se caracteriza por el influjo del dinero y de la comodidad, por lo que el planteamiento de Rousseau se coloca en una situación pre-moderna al censurar los intereses privados que predominan en las sociedades modernas, en donde la vida privada impera sobre los intereses colectivos.

“Cuando 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” (Rousseau, 1996:98)⁸⁸.

La propuesta de Rousseau del ciudadano total es la extensión de la ciudadanía activa en su máximo desarrollo, que implica subordinar los intereses privados al interés público. Sin embargo, su propuesta rompe con los planteamientos comunes de la modernidad que fomenta una práctica de tipo privado. Con ello, Rousseau se pone a contracorriente de su propio tiempo, como él mismo señala al referirse al mundo griego, para ejemplificar su propuesta del ciudadano total.

“Entre los griegos, todo lo que el pueblo tenía que hacer lo hacía por sí mismo; estaba sin cesar reunido en la plaza. Vivían en un clima suave, no era ávido, los esclavos hacían sus trabajos, su gran negocio era su libertad” (Rousseau, 1996:99)⁸⁹.

Con ello Rousseau señala la problemática de la ciudadanía total, pues esta requiere

88

MIEUX l'Etat est constitué, plus les affaires publiques l'emportent sur les privées dans l'esprit des Citoyens. Il y a même beaucoup moins d'affaires privées, parce que la somme du bonheur commun fournissant une portion plus considérable à celui de chaque individu, il lui en reste moins à chercher dans les soins particuliers. (Du Contract Social L.III Cap. XV).

89

CHEZ les Grecs tout ce que le Peuple avoit à faire il le faisait par lui même; il étoit sans cette assemble sur la place. Il habitoit un climat doux, il n'étoit point avide, des esclaves faisoient ses travaux, sa grande affaire étoit sa liberté. (Du Contract Social L.III Cap. XV).

que algunos se hagan cargo del trabajo productivo.

“¿Cómo? ¿La libertad sólo se mantiene con el apoyo de la servidumbre? Quizás. Los dos excesos se tocan. Todo lo que no está en la naturaleza tiene sus inconvenientes, y la sociedad civil más que todo lo demás. Hay posiciones tan desdichadas que en ellos no puede uno conservar su libertad más que a expensas de la de otro, y el ciudadano no puede ser perfectamente libre a no ser que el esclavo sea extremadamente esclavo”
(Rousseau, 1996:100).⁹⁰

Como debemos interpretar este recurso retórico de Rousseau, acaso la ciudadanía total implica la esclavitud total, si la libertad política del ciudadano conlleva que éste se sustraiga del trabajo productivo para que otros lo realicen. Entonces, una situación de un total compromiso con la vida pública y activa tiene como consecuencia dejar de lado la vida productiva para que otros se dediquen a ellas, sean esclavos o trabajadores subordinados a los ciudadanos totales. La paradoja de Rousseau no nos deja muchas salidas.

Una ciudadanía total, además de ser inoperante, requeriría una servidumbre con pocos derechos políticos de participación. De nuevo, la oposición de la vida activa sobre la vida productiva marca una tensión entre el modelo de una amplia y abarcadora participación política, y el modelo de la búsqueda de la satisfacción personal y el bienestar particular.

4.5 La idea revolucionaria de ciudadanía

Con Rousseau llegamos al punto más alto del modelo de ciudadanía activa con su propuesta del ciudadano total. La ciudadanía total de Rousseau es un intento normativo que prioriza el mundo de la vida pública, como el horizonte a partir del cual tiene sentido la vida de los sujetos, a diferencia de la vida privada que gira en torno sus intereses egoístas, y que para nuestro autor es el germen de la disolución del Estado.

90

QUOI ! la liberté ne se maintient qu'à l'appui de la servitude? Peut-être. Les deux excès se touchent. Tout ce qui n'est point dans la nature a ses inconvénients, & la société civile plus que tout le reste. Il y a telles positions malheureuses où l'on ne peut conserver sa liberté qu'aux dépens de celle d'autrui, & où le Citoyen ne peut être parfaitement libre que l'esclave ne foit extrêmement esclave. (Du Contract Social L.III. Cap.XV).

El ginebrino retoma el ideal clásico republicano de la participación política orientada al bien común; su idea de una pequeña comunidad de hombres virtuosos que se ocupan del bien común lo remonta al ideal clásico de la polis, con lo que rechaza las ideas y realidades modernas que giran en torno a la vida productiva y el mundo privado de los sujetos. De hecho, Rousseau plantea la gran crisis de la modernidad que suscitará la renovación de las ideas y las formas de organización políticas. El estallido de la crisis se manifestará en la independencia de los Estados Unidos y la Revolución Francesa, donde el mundo político de Occidente se reformará a sí mismo, y en su doloroso y sangriento parto dará a luz a las nuevas formas de organización políticas. No obstante, el gran hallazgo de Rousseau, como lo reconocerán Kant y Hegel, es haber determinado el principio del Estado, en un principio racional: la voluntad general, en la universalidad de la razón que concilia la voluntad subjetiva con la voluntad universal, en donde la libertad es una condición moral fruto de la propia conciencia.

El debate en torno a la ciudadanía, no obstante, continuará en un escenario más convulsionado: la guerra de independencia de los Estados Unidos⁹¹ y la Revolución Francesa. Pero fue en Francia cuando el debate en torno a la ciudadanía llegó a extremos trágicos con la desaparición *del ancien régime* a través de la revolución, la cual también inmoló a muchos de sus hijos.

El convulso periodo se debatía entre varias tendencias; por una parte, la tendencia radical democratizadora defendida por los jacobinos, y la otra más liberal que abogaba por una democracia representativa conformada por la burguesía propietaria, representada por los girondinos. Aunque todas las posiciones compartían los grandes ideales de la libertad política y de los derechos del hombre y del ciudadano, diferían en el cómo y en los destinatarios de éstos derechos.

91

Cuando aún eran parte de las colonias de Inglaterra, los estadounidenses desarrollaron su ciudadanía a través de la participación en sus pueblos y condados en sus lugares de origen. Participaban en asambleas y elegían a los miembros de la administración (Heater, 2007:137). Heater explica que, después de la independencia, cada Estado federado tenía su propia constitución que regulaba el criterio para ser elector de forma distinta, aunque todos coincidían en vincular el derecho al sufragio con la condición de ser propietario; además de que el derecho de ocupar cargos públicos implicaba más restricciones, como una edad más avanzada que la requerida para ser un simple elector y una antigüedad mínima de ciudadanía en su respectivo Estado. Muchos Estados establecieron un criterio de ciudadanía que a menudo consistía en un juramento de lealtad y un tiempo mínimo de residencia.

Para el partido jacobino la ciudadanía debía ser el centro más importante de la vida del individuo. Robespierre llevó la virtud cívica a una pureza extrema, materializando el ideal de Rousseau de la ciudadanía total a la realidad, pero olvidando que el propio Rousseau cuestionaba que tal ciudadanía pudiera llevarse a cabo en un Estado de grandes dimensiones como el de Francia. No obstante, el ideal de autogobierno en algunas provincias francesas y en la comuna de París tuvo una corta duración, pues no todos estaban convencidos de la idea de una democracia radical y de la ciudadanía total, pues algunos cuestionaban la implantación radical de la ciudadanía total, como fue el caso del abate Sieyès que era un revolucionario que representaba los intereses de la nueva clase dominante: la burguesía, y como tal, defensor de sus ideales.

“Un ciudadano, quienquiera que sea, que no es mandatario de la autoridad, no ha de hacer otra cosa que ocuparse de mejorar su suerte, gozar de sus derechos sin herir los derechos de otros, es decir, sin faltar a la ley. Todas las relaciones de ciudadano a ciudadano son relaciones libres. Uno da su tiempo o su mercancía, otro entrega, a cambio, su dinero; en ningún caso hay subordinación, sino un cambio continuo”

(Sieyès, 1989b:159).⁹²

Nuestro abate, con ello defiende el ideal liberal de la libertad como auto-interés privado -que tiene como límite el derecho de los otros-, que se caracteriza por el libre intercambio de bienes y servicios con otros ciudadanos. Lo cual se aleja de la concepción de la soberanía popular de Rousseau que implicaba una ciudadanía total. En cambio, Sieyès, propone una concepción de la soberanía nacional que se apoya en el mecanismo de la representación, como explica Pantoja.

“Sieyès trabajaba para la burguesía cuando logró hacer votar en la constitución de 1791 su distinción entre ciudadanos activos y pasivos, distinción que junto con la concepción de que el elector y el electo llenan una función y no ejercitan un derecho, son las consecuencias lógicas de la idea de la soberanía nacional. Efectivamente, una idea horrorizaba a la burguesía: si las clases populares conquistaban la igualdad electoral, la

92

Un citoyen quel qu'il foit, qui n'est point mandataire de l'autorité, n'a autre chose à faire que de s'occuper à améliorer son sort, de jouir des ses droits sans blesser les droits d'autrui, c'est-à-dire, sansa manquer à la loi. Tous les rapports de Citoyen a Citoyen sont rapports libre; l'un donne son temps ou sa marchandise, l'autre rend en échange son argent, il n'y a point là subordination, mais un échange continuell. Essai sur les privilèges, p.27.

fuerza del Estado podía pasar a su servicio; y es su portavoz Sieyès, quien proporcionó la argumentación jurídica que justifica que el derecho al electorado y a la representación pertenecen no a los ciudadanos *ut singuli*, sino a su totalidad indivisible: la nación, en tanto que soberana.(...) Así, los ciudadanos no son representados directamente, sino por el intermedio de la nación, implica que los ciudadanos también están representados, en tanto que hacen parte del cuerpo nacional. Ahora ya se justifica la supresión del voto en perjuicio de los desposeídos, pues aun los ciudadanos pasivos, no electores, se reputaban representados en el Parlamento” (Pantoja, 1989:24).

De ahí que los derechos civiles que todos los ciudadanos disfrutaban no se corresponden con el ejercicio de los derechos políticos, que sólo algunos ejercen. Los derechos civiles son los comunes a todos: protección de su persona, de su libertad, de su propiedad, etc.; pero los derechos políticos sólo están reservados a un sector social. A los que sólo ejercen los derechos civiles se les llama ciudadanos pasivos; y a aquellos que eligen a los funcionarios públicos o participan en las funciones públicas son ciudadanos activos.

“Todos los habitantes de un país deben gozar de los derechos del ciudadano pasivo; todos tienen derecho a la protección a su persona; de su propiedad, de su libertad; etcétera, pero no todos tienen derecho a tomar parte activa en la formación de los poderes públicos; no todos son ciudadanos activos. Las mujeres, al menos actualmente, los niños, los extranjeros, también aquellos que no contribuyen en nada a sostener el establecimiento público, no deben influenciar activamente la cosa pública. Todos pueden gozar de las ventajas de la sociedad; pero sólo aquellos que contribuyen al establecimiento público son como los verdaderos accionistas de la gran empresa social. Sólo ellos son los verdaderos ciudadanos activos, los verdaderos miembros de la asociación”⁹³.

Es claro que Sieyès distingue a la sociedad civil, formada por todos los ciudadanos en cuanto beneficiarios de los derechos civiles que protegen a sus intereses individuales, y la sociedad política, que sólo establece los mecanismos de representación política de

93

Citado por Talmon, J.L. Les origines de la démocratie totalitaire, Paris, Calman , Levy, 1966.

algunos ciudadanos. La metáfora de la sociedad política como una empresa es esclarecedora; ya que sólo los propietarios son los accionistas de esta empresa, y por ello son los ciudadanos activos los que toma las decisiones del manejo de ésta; pero no los empleados o trabajadores que obtienen beneficios de la empresa social, sin tener ninguna participación en la junta directiva.

El criterio para la ciudadanía activa era ser contribuyente de por lo menos tres jornadas de trabajo, no ser un servidor a jornal; además de ser un propietario de algún bien cuya contribución equivaldría a doscientas jornadas de trabajo. (Pantoja, 1989: 25).

A partir de esta división, plasmado en el artículo 2º del título tercero de la Constitución francesa queda planteado uno de los conflictos que han permanecido en la historia política, de forma mucho más compleja, ya que el conflicto entre la vida activa, asociada a la vida política de la antigüedad; y la vida productiva, asociada a la satisfacción de las necesidades particulares; se mezclan y se distinguen en esta nueva perspectiva. Por una parte, la vida productiva se impone sobre la vida activa. El criterio de la vida productiva como generadora de bienestar particular y público se consolida; no obstante, los individuos que generan esta vida productiva son clasificados respecto a su capacidad de generar riqueza; de ahí que sólo los grandes propietarios y contribuyentes ejerzan la ciudadanía activa; es decir, los que tienen derechos políticos de elegir o ser electos para las funciones públicas. Con ello, la vida activa se encuentra estrechamente ligada, y en ocasiones subordinada, a la vida productiva. Sin embargo, como lo ha señalado Hegel, los conflictos sociales son la expresión del desarrollo de la conciencia histórica, que en ese momento se reconocía por la universalidad de los derechos civiles, pero no de los derechos políticos.

El propio Sieyès al preguntarse ¿qué es el tercer Estado? explica que durante *el ancien régime* fue nada; y que ahora aspira a ser algo; aunque en realidad su aspiración era ser todo. Sieyès crítica que la nobleza era una clase básicamente parasitaria y privilegiada que vivía a expensas de trabajo del tercer Estado; es decir, de la base productiva que comprende desde los artesanos hasta los grandes empresarios. De ahí que Sieyès afirme que el tercer Estado realmente conforma la nación, pues los privilegiados no forman parte de ella, al no reconocer la igualdad civil que posee todo ciudadano. Por ello, todo ciudadano tiene derecho a su libertad, su integridad y la

preservación de su propiedad; pero no todos tienen acceso a los derechos políticos de elección y representación. Solamente los ciudadanos activos tienen estos derechos, pero no significa que Sieyès los excluya de la nación, porque son parte de ésta al disfrutar de los mismos derechos civiles, y teóricamente son representados por los diputados que representan a toda la nación. Sin embargo, no hay en Sieyès un afán de discriminación, sino en todo caso un prejuicio común de la época: un paternalismo ilustrado que veía a las mujeres, a los trabajadores dependientes, etc., como ciudadanos a los que había que guiar, puesto que carecían de las luces que les indicara lo mejor para ellos. Obviamente, para Sieyès los mejores preparados para saber qué es lo más conveniente para la Nación es la burguesía ilustrada; al respecto, Kant es mucho más ilustrativo en cuanto a la distinción entre la ciudadanía pasiva de la activa.

“ & 46 Sólo la capacidad de votar cualifica al ciudadano; pero tal capacidad presupone la independencia del que, en el pueblo, no quiere ser únicamente parte de la comunidad, sino también miembro de ella, es decir, quiere ser una parte de la comunidad que actúa por su propio arbitrio junto con otros. Pero la última cualidad hace necesaria la distinción entre ciudadano *activo* y *pasivo*, aunque el concepto de este último parece estar en contradicción con la definición del concepto de ciudadano en general” (Kant, 1999:143).⁹⁴

Kant define a los ciudadanos como miembros del Estado con los mismos derechos de libertad legal, igualdad civil e independencia.

“ & 46 [...] Los miembros de una sociedad semejante (*societas civilis*)- es decir, de un Estado-, unidos con vistas a la legislación, se llaman *ciudadanos* (*cives*) y sus atributos jurídicos, inseparables de su esencia (como tal), son los siguientes: la *libertad* legal de no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que han dado su consentimiento; la *igualdad* civil, es decir, no reconocer ningún superior en el pueblo, sólo a aquel al que tiene la capacidad moral de obligar jurídicamente del mismo modo

94

Nur die Fähigkeit der Stimmgebung macht die Qualifikation zum Staatsbürger aus; jene aber setzt die Selbständigkeit dessen im Volk voraus, der nicht bloß Teil des gemeinen Wesens, sondern auch Glied desselben, d.i. aus eigener Willkür in Gemeinschaft mit anderen handelnder teil desselben sein will. Die letztere Qualität macht aber die Unterscheidung des *aktiven* vom *passiven* Staatsbürger notwendig: obgleich der Begriff des letzteren mit der Erklärung des Begriffs von einem Staatsbürger überhaupt im Widerspruch zu stehen scheint. Metaphysik der Sitten.

que éste puede obligarle a él; en tercer lugar, el atributo de la *independencia* civil, es decir, no agradecer la propia existencia y conservación al arbitrio de otro en el pueblo, sino a sus propios derechos y facultades como miembro de la comunidad, por consiguiente, la personalidad civil que consiste en no poder ser representado por ningún otro en los asuntos jurídicos” (Kant, 1999:144).⁹⁵

Para Kant todo ciudadano al ser miembro del Estado tiene la libertad de acatar sólo aquello a lo que ha dado su consentimiento, pero con la división de ciudadanos en activos y pasivos; sólo los activos tienen la posibilidad de participar, vía electoral, en la designación de los representantes; pero a los pasivos no, porque ellos sólo disfrutaban de la igualdad jurídica y de la libertad legal, pero no de la independencia civil, porque son dependientes de otros para su propia existencia.

“& 46. El mozo que trabajaba al servicio de un comerciante o un artesano; el sirviente (no el que está al servicio del Estado); el menor de edad(*naturaliter vel civiliter*); todas las mujeres y, en general, cualquiera que no puede conservar su existencia(su sustento y protección) por su propia actividad, sino que se ve forzado a ponerse a las órdenes de otros(salvo a las del Estado), carece de personalidad civil y su existencia es, por así decirlo, sólo de inherencia-[Puesto que] (...) son únicamente peones de la comunidad, porque tienen que ser mandados o protegidos por otros individuos, por tanto, no poseen independencia civil” (Kant, 1999:144).⁹⁶

Kant aclara la auténtica naturaleza de la ciudadanía en los años posteriores a la

95

Die zur Gesetzgebung vereinigten Glieder einer solchen Gesellschaft (*societas civilis*), d.i. eines Staats, heißen *Staatsbürger* (*cives*), und die rechtlichen, von ihrem Wesen (als solchem) unabtrennlichen Attribute derselben sind gesetzliche *Freiheit*, keinem anderen Gesetz zu gehorchen, als zu welchem er seine Beistimmung gegeben hat – bürgerliche *Gleichheit*, keinen Oberen *im Volk*, in Ansehung seiner zu erkennen, als nur einen solchen, den er eben so rechtlich zu verbinden das moralische Vermögen hat, als dieser ihn verbinden kann, – drittens, das Attribut der bürgerlichen *Selbständigkeit*, seine Existenz und Erhaltung nicht der Willkür eines anderen im Volke, sondern seinen eigenen Rechten und Kräften, als Glied des gemeinen Wesens verdanken zu können, folglich die bürgerliche Persönlichkeit, in Rechtsangelegenheiten durch keinen anderen vorgestellt werden zu dürfen. *Metaphysik der Sitten*.

96

Der Geselle bei einem Kaufmann, oder bei einem Handwerker; der Diensthote (nicht der im Dienste des Staats steht); der Unmündige (*naturaliter vel civiliter*); alles Frauenzimmer, und überhaupt jedermann, der nicht nach eigenem Betrieb, sondern nach der Verfügung anderer (außer der des Staats), genötigt ist, seine Existenz (Nahrung und Schutz) zu erhalten, entbehrt der bürgerlichen Persönlichkeit, und seine Existenz ist gleichsam nur Inhärenz. [...]–sind bloß Handlanger des gemeinen Wesens, weil sie von anderen Individuen befehligt oder beschützt werden müssen, mithin keine bürgerliche Selbständigkeit besitzen. *Ibid*.

Revolución Francesa; en donde las ideas de la igualdad jurídica como un derecho para todos los ciudadanos se habían afianzado; pero todavía no la libertad de participación- al menos en el ámbito electoral representativo-. Con ello, Kant formaliza la propuesta de Sieyès, explicando que los derechos civiles de corte liberal: derecho a la libertad, a la integridad, al desarrollo de la individualidad y el bienestar particular son extensibles a todos; mientras que los derechos políticos de participación en los asuntos públicos se limitan a aquellos que son auto suficientes legal y económicamente; es decir, los que son libres de cualquier dependencia económica y que no dependen de otros para su propia subsistencia, por lo que el criterio que plantea Kant para negar los derechos políticos es la dependencia económica.

Con esto se confirma la idea de que el mundo de la vida productiva se impone, pero con una mezcla con el ideal de la vida activa; solo los independientes de cualquier subordinación económica pueden ser ciudadanos activos; con lo que no se desvaloriza el hecho de la vida productiva, siempre y cuando su posición en la cadena productiva sea de mando y no de obediencia. El ciudadano productor no debe avergonzarse de su vida productiva, ya que ésta es la que le permite su independencia frente a otros, por lo que su autonomía está garantizada por las leyes que protegen su propiedad y sus derechos civiles y políticos. En cambio, los ciudadanos pasivos no poseen la independencia civil; puesto que deben su subsistencia material al trabajo subordinado que realizan para otros, aunque esto no les arrebatara sus derechos civiles que disfrutaban en común con los demás ciudadanos, además de que tienen la posibilidad de llegar a ser ciudadanos activos mediante su esfuerzo, como nos dice Kant.

“No obstante, esta dependencia con respecto a la voluntad de otros y esta desigualdad no se oponen en modo alguno a su libertad e igualdad como *hombres*; ya que juntos constituyen un pueblo; antes bien, sólo atendiendo a sus condiciones, puede este pueblo convertirse en un Estado y entrar en una constitución civil. Pero en esta constitución no todos están cualificados con igual derecho para votar, es decir, para ser ciudadanos y no simples componentes del Estado. Porque del hecho de que pueden exigir ser tratados por todo los demás como partes *pasivas* del Estado, según leyes de la libertad natural y la igualdad, no se infiere el derecho a actuar con respecto al Estado mismo, a organizarlo o a colaborar en la introducción de ciertas leyes, como miembros *activos*; sólo se infiere que, sea cual fuese tipo de leyes positivas que ellos votan, no han de ser contrarias a las leyes naturales de la libertad y de la igualdad_

correspondiente a ella_ de todos en el pueblo abrirse paso desde ese estado pasivo al activo” (Kant, 1999: 145).⁹⁷

Kant plantea la problemática que subyace a esta época: ¿cómo se ha de considerarse a los habitantes que constituyen un pueblo que está organizado políticamente bajo la forma de un Estado? Teniendo en cuenta las diferencias de sus condiciones socio-económicas, puesto que sostiene que *formalmente* todo ciudadano debe disfrutar de la misma igualdad jurídica, libertad legal e independencia civil; es decir, estar regulado por las mismas leyes, tener el mismo derecho de participación política y no estar sometido a ninguna opresión civil. Estos serían los atributos del ciudadano activo, pero dada la desigualdad social y económica, no todos pueden acceder a ésta ciudadanía completa, sino sólo aquellos que demuestren que no están sometidos a ninguna subordinación económica y social. De ahí que las mujeres y todos aquellos que se encuentren en una relación de subordinación privada (los servidores del Estado al ser servidores de todos, no lo son de ninguno) no poseen los atributos de la libertad legal- derecho la participación política-y de la libertad civil- estar exento de cualquier subordinación personal o dominación arbitraria- ya que sólo disfrutan del igualdad jurídica están sometidos a las mismas leyes- por lo que son ciudadanos pasivos o de segunda clase.

Kant ofrece explicaciones del porqué de la división de la ciudadanía en activa y pasiva, que es la respuesta tácita al problema común de la época. Dada la presión política para tener un concepto de ciudadanía más moderno basado en la legalidad, la libertad y la independencia. ¿Cómo conciliar esta presión con la imperante realidad de una desigualdad económica abismal?

Las alternativas no eran muchas, pues sí se extendía el concepto de ciudadanía activa

97

Diese Abhängigkeit von dem Willen anderer, und Ungleichheit, ist gleichwohl keinesweges der Freiheit und Gleichheit derselben *als Menschen*, die zusammen ein Volk ausmachen, entgegen: vielmehr kann, bloß den Bedingungen derselben gemäß, dieses Volk ein Staat werden, und in eine bürgerliche Verfassung eintreten. In dieser Verfassung aber das Recht der Stimmgebung zu haben, d.i. Staatsbürger, nicht bloß Staatsgenosse zu sein, dazu qualifizieren sich nicht alle mit gleichem Recht. Denn daraus, daß sie fordern können, von allen anderen nach Gesetzen der natürlichen Freiheit und Gleichheit als *passive* Teile des Staats behandelt zu werden, folgt nicht das Recht, auch als *aktive* Glieder den Staat selbst zu behandeln, zu organisieren oder zu Einführung gewisser Gesetze mitzuwirken: sondern nur, daß, welcherlei Art die positiven Gesetze, wozu sie stimmen, auch sein möchten, sie doch den natürlichen der Freiheit und der dieser angemessenen Gleichheit aller im Volk, sich nämlich aus diesem passiven Zustande zu dem aktiven empor arbeiten zu können, nicht zuwider sein müssen. *Ibid.*

(con sus repercusiones republicanas) a todos los habitantes, entonces las condiciones socio-económicas tendrían que ser mucho más igualitarias-con la necesidad de reformas económicas y sociales radicales. Y con el antecedente de la convulsa Revolución Francesa, amén de los grandes intereses que resultarían perjudicados con estas reformas; se optó por la segunda estrategia, establecer una ciudadanía diferenciada sin modificar la estructura económica. Así se podría tener una ciudadanía moderna fundamentada en la legalidad, la independencia y la libertad al sector más acomodado de la población (hombres con los suficientes recursos para tener todo los derechos); y una ciudadanía pasiva para todos los subordinados en la que se les concedía igualdad legal, pero sin la posibilidad de participar en la elaboración de las leyes, con lo que se les negaba el derecho de introducir reformas sociales y económicas, permaneciendo sin independencia civil al estar bajo subordinación económica y social de otro. Los estados de la época optaron por esta vía que ya había sido trazada por Sieyès y que formalizó Kant. Con la salvedad de que Kant expresaba que la propia diligencia de los sujetos podía hacerlos salir del estado de ser pasivos para ser activos; es decir, de ser dependientes a ser libres y autónomos.

4.6 La soberanía popular y los derechos humanos en Rousseau y Kant

Respecto a las dos fuentes normativas del Estado constitucional: los derechos humanos y la soberanía popular existen actualmente dos tradiciones que disputan la prioridad de una de estas dos fuentes normativas. Mientras que el liberalismo prioriza los derechos humanos, el republicanismo subraya la prioridad de la soberanía popular. Ante esta disputa, Habermas plantea que ambas fuentes de legitimación son correlativas y de igual importancia, pues las dos tienen un origen común y fueron planteadas de manera coordinada por dos teóricos de la Ilustración: Rousseau y Kant. Habermas explica que la legitimación contemporánea debe recurrir a las ideas modernas de autonomía y autorrealización (Habermas, 2004: 192), que tienen su origen en los planteamientos de Rousseau y Kant, quienes tuvieron una influencia relevante en el siguiente siglo, pues comenta que a partir del siglo XIX los asuntos éticos asumieron un nuevo sentido subjetivista, que en lugar de los modelos de vida ejemplares como propuestas de vida, se manifiesta “ una demanda abstracta por una apropiación autocrítica y consciente, una toma de posesión responsable de la irremplazable,

individual y contingente historia de vida propia” (Habermas, 2004: 194). Puesto que Rousseau fue quien propuso este retorno la vida interna, al yo interior que expresaba la naturaleza básica y natural de los seres humanos, como explica Charles Taylor: “Rousseau ensancha inmensamente el alcance de la voz interior: Ahora es posible saber desde dentro, desde los impulsos de nuestro ser, qué es lo que la naturaleza marca como significativo. Y nuestra felicidad definitiva es vivir en conformidad con esa voz, o sea, ser enteramente nosotros mismos” (Taylor, 1996: 382). De ahí que las propuestas de Rousseau se inscriban en la búsqueda de la autorrealización de las vidas personales de los sujetos, y con ello vincula su concepción de autonomía con el de la autorrealización, pues su idea básica es que sólo el sujeto autónomo puede alcanzar su propia realización. No obstante, como señala Habermas, la idea de **autorrealización** implica un discurso que responde a la lógica de *las cuestiones éticas* que “son aquellas que aparecen cuando nos preguntan acerca de mi o de nuestro plan de vida, cuando nos hacemos preguntas acerca de la buena vida”; mientras que la idea de **autonomía** es un discurso que se vincula con *las cuestiones morales* que “son aquellas que aparecen cuando deseamos resolver conflictos interpersonales en concordancia con los intereses de todos los involucrados y afectados” (Habermas, 2004:192).

El camino desarrollado por Rousseau consiste en relacionar estos dos aspectos en su concepción de la vida social, comprendida en su noción de la *voluntad general* que pretende abarcar el horizonte de la individualidad de los sujetos dentro del espacio político, para ello propone que el nivel de la conciencia moral, basada en principios asumidos libremente por los sujetos, requiere de un principio de autodeterminación que debe trasladarse a la esfera política, donde la libertad y la autonomía de los sujetos se correspondan con la de los ciudadanos. De ahí que Habermas sostenga que “la conducta consciente de los individuos encuentra sus estándares en el ideal expresivista de la autorrealización por una parte, y en el ideal deontológico de la autonomía por otra” (Habermas, 2004:196).

Habermas explica que la *sociedad* es el tercer componente del mundo de la vida que “se concentra más intensamente en el sistema jurídico, y más cuando este último asume la responsabilidad de integrar a la sociedad como un todo”. De ahí que, “los órdenes jurídicos modernos deben encontrar su legitimación en fuentes que no ponen al derecho en conflicto con los ideales de vida pos tradicionales y con las ideas de

libertad y justicia que se han vuelto más imperativos tanto para la vida personal como para la cultura”(Habermas, 2004:196). Por ello, sostiene que la legitimidad de los órdenes jurídicos debe concordar con los principios morales de autonomía y justicia junto con los principios éticos de autorrealización. En consecuencia, el principio de soberanía popular y los derechos humanos constituyen la base de la legitimación del derecho positivo. Sin embargo, el principal problema es que las cuestiones morales y éticas, que corresponden a la dimensión de la autonomía y la autorrealización, se diferencian en la prioridad que asume cada discurso, puesto que “ las tradiciones políticas <<liberales>> o lockeanas conciben los derechos humanos como la encarnación de la autonomía, y le otorgan prioridad frente a la soberanía popular, mientras que las tradiciones <<republicanas>> conciben la soberanía popular como la expresión de la autorrealización ética de un pueblo, y le otorgan prioridad sobre los derechos humanos” (Habermas, 2004:197).

La vía de solución es comprender que los derechos humanos no son incompatibles con el principio de la soberanía popular, sino que ambos se complementan mutuamente. Sin embargo, la tradición liberal clásica ha prevenido contra los posibles excesos de la tiranía de la mayoría, identificando a la soberanía popular con una democracia radical que pudiera atentar contra los derechos humanos de las personas, dejando por el momento si tal identificación es precisa. Comparemos las diferencias entre el proceso democrático liberal y republicano.

De acuerdo con la perspectiva “<<liberal>> o lockeana, el proceso democrático lleva a cabo la tarea de dirigir el gobierno en el interés de la sociedad, donde el gobierno es representado como un aparato de administración pública y la sociedad como una red de interacciones entre particulares estructurada a semejanza del mercado. Aquí, la política (en el sentido de la formación de la voluntad política de los ciudadanos) tiene la función de unir e impulsar los intereses privados contra un aparato gubernamental especializado en el empleo administrativo del poder político para fines colectivos” (Habermas, 2004:198).

La tradición liberal tiene como objetivo fundamental defender la prioridad normativa de los individuos frente a los abusos del poder público, el aparato gubernamental es

simplemente un medio para regular los intereses privados de los individuos dentro de la sociedad civil. Esta prioridad de los derechos del individuo caracteriza una noción de la ciudadanía basada en el disfrute de sus derechos.

“De acuerdo con la visión liberal, el estatus del ciudadano se determina fundamentalmente por sus derechos negativos, que esgrimen *vis-à-vis* contra el Estado y los demás ciudadanos. Como portadores de estos derechos, los ciudadanos gozan de la protección del gobierno siempre que persigan su interés privado dentro de los límites de la ley, y esto incluye la protección frente a la intervención gubernamental. Los derechos políticos, como el derecho al voto y a la libertad de expresión, tienen no sólo la misma estructura, sino también un significado similar al de los derechos civiles, proveyendo de un espacio dentro del cual los sujetos jurídicos son liberados de presiones externas. Estos derechos otorgan a los ciudadanos la posibilidad de hacer valer sus intereses privados de tal modo que, por medio de elecciones, de la composición de los cuerpos parlamentarios y de la formación de un gobierno, estos intereses finalmente se agregan en una voluntad política que tiene un impacto en la administración” (Habermas, 2004:199).

Mientras que desde el enfoque republicano:

“La política implica algo más que esta función mediadora. Ella cumple, más bien, una función constitutiva de los procesos de la sociedad como un todo. <<La política>> es concebida como la forma reflexiva de la vida ética sustantiva, a saber, como el medio por el cual los miembros de comunidades más o menos integradas se vuelven conscientes de su dependencia mutua y, actuando con plena deliberación como ciudadanos, conforman y desarrollan las relaciones existentes de reconocimiento recíproco en una asociación de miembros libres e iguales ante la ley” (Habermas, 2004:198).

Esta concepción de la política orientada a la vida ética de una comunidad implica una concepción de una ciudadanía mucho más fuerte que la ciudadanía instrumental del liberalismo clásico.

“De acuerdo con la visión republicana, el estatus de los ciudadanos no se encuentra determinado por el modelo de las libertades negativas, bajo cuyo amparo pueden efectuar sus demandas *como* personas privadas. Más bien, los derechos políticos-pre

eminentemente derechos de participación y comunicación política- son libertades positivas. Éstos garantizan no la libertad frente a presiones externas, sino la posibilidad de participar en una práctica común, a través del ejercicio de aquello que convierte a los ciudadanos en lo que éstos quieren ser: autores políticamente autónomos de una comunidad de personas libres e iguales” (Habermas, 2004:200). Esto presupone la prioridad de la voluntad política porque “de hecho, se supone que esta formación de voluntad política horizontal orientada a la comprensión mutua o a un consenso alcanzado comunicativamente goza de cierta prioridad, tanto en sentido genético como normativo. Para la autodeterminación cívica, se asume entonces una base autónoma en la sociedad civil, una base independiente de la administración pública y del comercio privado mediado por el mercado. Esta base impide que la comunicación política sea absorbida por el aparato gubernamental o asimilada a las estructuras del mercado. En la concepción republicana, la esfera pública política adquiere, junto con su base en la sociedad civil, una significación estratégica. Esas concepciones en pugna apuntan a imágenes diversas de ciudadano” (Habermas, 2004: 199).

En esta concepción republicana, la autoridad administrativa no adquiere este lado oscuro o peligroso de acuerdo a la concepción liberal clásica, sino que su función está pensada como lo que *debe ser*, ya que la formación de esta autoridad proviene del poder constituido de los ciudadanos que se expresa a través de la voluntad general. De ahí que Habermas sostenga que el planteamiento de Rousseau sobre la soberanía popular de hecho concilia el principio de la soberanía popular como procedimiento democrático y los derechos naturales, puesto que “ la voluntad soberana del pueblo sólo puede expresarse en el lenguaje de leyes universales y abstractas, dicha voluntad se encuentra directamente *inscrita* junto con el propio derecho a unas libertades iguales, que Kant concibió como derechos humanos moralmente justificados y, así, es *puesta por delante de* la formación de voluntad política. De este modo, en Rousseau el ejercicio de la autonomía política no se encuentra sujeto a la condición de unos derechos innatos. El contenido normativo de la idea de derechos humanos aparece, más bien, en el *modo* de llevar a cabo la soberanía popular. La voluntad unitaria de los ciudadanos se encuentra confinada, por medio de leyes universales y abstractas, en un *proceso* legislativo democrático, que excluye *per se* todos los intereses no generalizables y sólo admite regulaciones que garantizan libertades iguales para todos

y cada uno de los ciudadanos. De acuerdo con esta idea, el ejercicio procedimentalmente correcto de la soberanía popular asegura, simultáneamente, el principio liberal de igualdad jurídica (que otorga a todos libertades iguales de acuerdo a leyes generales)” (Habermas, 2004:204).

El principio de la soberanía popular no puede ser una configuración arbitraria o espontánea, sino que es fruto de un proceso democrático que debe formalizarse a través de las leyes, pues éstas expresan la Voluntad general de todos los ciudadanos, es decir, el bien común de todos. Como explica Ernest Cassirer: “la ley en su sentido estricto no es un vínculo que abarque exteriormente a las voluntades individuales e impida su dispersión; se trata más bien de su *principio* constitutivo, lo que las fundamenta y justifica inmaterialmente. A decir verdad, la ley sólo pretende imperar sobre los ciudadanos en tanto que al mismo tiempo, en cada acto individual, *haga y eduque* ciudadanos. Ésta es la tarea *ideal*, la auténtica finalidad del Estado, no la felicidad y el bienestar de cada cual. Mas para lograr ese ideal hay que elevarse por encima de todas las formas empírico-históricas de comunidad política habidas hasta la fecha” (Cassirer, 2007:82). La función de la ley es permitir que los ciudadanos sean efectivamente libres de cualquier opresión o arbitrariedad que atente contra su dignidad. La obligatoriedad de la ley se basa en que todos los ciudadanos acaten la ley que ellos mismos han reconocido como garantía para su propia libertad. “Esta idea fundamental nos permite comprender las teorías de Rousseau acerca del Estado y la sociedad. Su objetivo esencial es, ciertamente, colocar al individuo bajo una ley que obligue universalmente sin excepción. Pero conformando esta ley de tal modo que desaparezca de ella cualquier atisbo de capricho y arbitrariedad. Debemos aprender a acomodarnos a la ley de la comunidad, tal y como nos plegamos ante la ley de la naturaleza; al acatarla no nos sometemos a una despótica orden ajena, sino que la secundamos porque comprendemos su necesidad. Esto sólo es posible cuando concebimos esa ley como algo a lo que hemos otorgar nuestro propio asentimiento interno, si hacemos nuestro su *sentido* y podemos asumir este sentido en la propia voluntad” (Cassirer, 2007: 80).

La importancia fundamental que Rousseau atribuye a la ley desde sus más tempranos escritos es una constante en toda su obra, pues es la ley la que permite que los ciudadanos puedan estar libres de cualquier tipo de opresión, de ahí que la ley es la

más genuina expresión de la Voluntad general, pues es la que posibilita la libertad y la igualdad jurídica de todos.

“¿Qué arte inconcebible permitió encontrar el medio de subyugar a los hombres para hacerlos libres; poner al servicio del estado los bienes, los brazos y hasta la vida de sus miembros sin constreñirlos ni pedirles consentimiento; encadenar su voluntad mediante su propia confesión; hacer valer su consentimiento contra sus rechazos y forzarlos a castigarse a sí mismos cuando hacen lo que deseaban? ¿Cómo es posible que obedezcan sin que nadie ordene o que sirvan sin tener amo, siendo de hecho tanto más libres cuanto que, bajo una aparente sujeción, uno pierde la libertad sólo si ésta puede perjudicar a la de otro? Estos prodigios son obra de la ley. Es tan sólo a la ley a quien los hombres deben la justicia y la libertad. Es ese saludable órgano de la voluntad de todos quien restablece, en el derecho, la igualdad natural de los hombres. Es esa voz celeste quien dicta a cada ciudadano los preceptos de la razón pública; quien le enseña a obrar según las máximas de su propio juicio y a no caer en contradicción consigo mismo. Asimismo es a ella, tan sólo, a quien los jefes deben hacer hablar cuando mandan, pues tan pronto como un hombre pretende someter a otro a su voluntad privada con independencia de las leyes, sale del estado civil y entra de lleno en el puro Estado de naturaleza, en el cual la obediencia es prescrita tan sólo por la necesidad

⁹⁸
“(Rousseau, 1985:15).

La ley para el ginebrino es la máxima expresión de la libertad, fuera de la ley sólo existe la imperiosa necesidad natural, ya que la ley expresa la necesidad social creada por los seres humanos. Para el autor del Contrato Social, la ley “no es el adversario ni el antagonista de la libertad, sino que más bien es lo único que puede darnos la libertad y lo que puede preservarla verdaderamente (...).Por otra parte, esta dependencia

98

« Par quel art inconcevable a-t-on pu trouver le moyen d'assujettir les hommes pour les rendre libres ? d'employer au service de l'État les biens, les bras, et la vie même de tous ses membres, sans les contraindre et sans les consulter ? d'enchaîner leur volonté de leur propre aveu ? de faire valoir leur consentement contre leur refus, et de les forcer à se punir eux-mêmes quand ils font ce qu'ils n'ont pas voulu ? Comment se peut-il faire qu'ils obéissent et que personne ne commande, qu'ils servent et n'aient point de maître; d'autant plus libres en effet que sous une apparente sujétion, nul ne perd de sa liberté que ce qui peut nuire à celle d'un autre? Ces prodiges sont l'ouvrage de la loi. C'est à la loi seule que les hommes doivent la justice et la liberté. C'est cet organe salutaire de la volonté de tous, qui rétablit dans le droit l'égalité naturelle entre les hommes. C'est cette voix céleste qui dicte à chaque citoyen les préceptes de la raison publique, et lui apprend à agir selon les maximes de son propre jugement, et à n'être pas en contradiction avec lui-même. C'est elle seule aussi que les chefs doivent faire parler quand ils commandent; car sitôt qu'indépendamment des lois, un homme en prétend soumettre un autre à sa volonté privée, il sort à l'instant de l'état civil, et se met vis-à-vis de lui dans le pur état de nature où l'obéissance n'est jamais prescrite que par la nécessité ». Rousseau, J. Discours sur l'économie politique, p.12

común respecto de la ley es asimismo el único fundamento jurídico para toda dependencia social en general. Cualquier comunidad política será nociva tan pronto como exija otra obediencia. La libertad es negada cuando exige el sometimiento a la voluntad de uno solo o de un grupo dirigente, que no puede ser sin el agrupamiento de algunas voluntades particulares. El único poder *legítimo* es el que ejerce el *principio* de la legitimidad en cuanto tal, colocando la *idea de la ley misma* por encima de las voluntades individuales. Esta idea toma siempre al individuo tan sólo como miembro de la comunidad, no en su existencia particular y su peculiar modo de ser. Ningún privilegio particular puede atribuirse a un individuo en cuanto tal o una clase determinada, ni tampoco puede reclamarse un trato especial. En este sentido, la ley no puede reconocer <<ningún miramiento hacia la persona>>. Un vínculo que no sirviera para todos y más, sino sólo para vincular a ésta o aquél, se destruiría asimismo. No puede haber excepciones *en el seno del derecho* y en virtud del derecho, antes bien, cualquier excepción a la que se hallaran sometidos algunos ciudadanos o ciertas clases significaría automáticamente el aniquilamiento de la idea misma de derecho y de Estado: conllevaría la disolución pacto social y el retorno al Estado de naturaleza, que en este contexto quedaría caracterizado como un Estado de violencia” (Cassirer, 2007: 77).

Para Rousseau la ley no es más que la expresión de la voluntad general, y ésta no puede ir en contra del bienestar de las personas; la universalidad consiste en que ésta se aplica a todos sin distinción. Cuando se viola la ley o se efectúan excepciones en su aplicación, entonces es, simplemente, una voluntad particular o de grupo pero ya no es la voluntad general. Para conocer el Espíritu de la voluntad general no se requiere un plebiscito permanente, sino que los representantes y autoridades no se desvíen de los principios de equidad y de justicia que la voluntad general plantea.

El filósofo ginebrino responde al problema que se ha planteado constantemente: ¿cómo conservar la libertad en el Estado social? Y para él, no hay más que una solución, la instauración de un Estado de derecho fundado en la voluntad general, que es el fundamento de la soberanía popular y la libertad social de los ciudadanos. Por ello, la libertad de cada ciudadano debe coincidir con la voluntad general; su libertad consiste en la aceptación de la voluntad general como su propia voluntad. Si el ciudadano comprende que el cumplimiento de la ley es condición para su propia libertad, entonces

asumirá autónomamente la necesidad de la ley; pero sí no lo hace, entonces, *será obligado a ser libre*, es decir, a que cumpla la ley de manera coactiva.

“Libertad no es para él sinónimo de arbitrio sino justamente la superación y el abandono de todo lo arbitrario. Significa la vinculación a una ley estricta e inquebrantable que el individuo erige por encima de sí mismo. No es el alejamiento de esta ley o el desprendimiento de la misma, sino la autónoma *adhesión* a ella, lo que constituye el auténtico carácter de la libertad. Y esa libertad se realiza en la *voluntad general*, en la voluntad estatal. El Estado absorbe por entero y sin reservas al individuo, pero no lo hace como una institución coactiva sino que se limita a colocarlo bajo una obligación que él mismo considera válida y necesaria y que aprueba tanto por ella como por él mismo” (Cassirer, 2007: 72).

Rousseau sostiene la libertad de los ciudadanos sólo será posible en un Estado de derecho que sea respetado por todos, pero esto requiere que los ciudadanos sean virtuosos, pero la virtud de la que habla Rousseau consiste en la correspondencia entre las acciones y las leyes. “¿Queréis que se cumpla la voluntad general?, haced que todas las voluntades particulares a ella se orienten; y, como la virtud no es otra cosa que la conformidad de la voluntad particular a la general, lo mismo da decir solamente: haced que reine la virtud” (Rousseau, 1985:20)⁹⁹. El ciudadano virtuoso es aquel que cumple voluntariamente la ley, siempre que ésta sea la auténtica expresión de la voluntad general. No obstante, la apuesta de Rousseau es muy elevada, al considerar que los ciudadanos sean respetuosos de la ley, y que hagan de esta disposición una costumbre habitual en ellos. A medida que los ciudadanos cumplan autónomamente sus deberes, no tendrán necesidad de tantas autoridades.

La virtud propuesta por Rousseau es una virtud de la obligación cívica, una virtud que busca orientar las acciones de los ciudadanos hacia el respeto a la ley, pues ésta debe ser la correcta expresión de la voluntad general, del interés colectivo de todos. Rousseau desea asegurar el cumplimiento de la ley, por lo que propone que los ciudadanos interioricen la obligatoriedad moral de las leyes en sus acciones. La preocupación de Rousseau por la legalidad está ligada a su defensa de la libertad, y ésta la entiende como la preservación de la dignidad de los seres humanos, si enfatiza

99

« Voulez-vous que la volonté générale soit accomplie? faites que toutes les volontés particulières s'y rapportent; et comme la vertu n'est que cette conformité de la volonté particulière à la générale, pour dire la même chose en un mot, faites régner la vertu ». Rousseau, J. Discours sur l'économie politique, p.15.

constantemente sobre la universalidad y la obligatoriedad de la ley, es para evitar que algunos se sitúen fuera de ella, y realicen acciones que atenten contra la dignidad y la libertad de los demás ciudadanos.

Para el ginebrino, el valor de la dignidad es superior a los valores de bienestar material. “Su ideal ético-político no persigue objetivos puramente utilitaristas como lo de Voltaire o Diderot. Él no se interesa por la felicidad o lo útil, sino por la *dignidad* del hombre, así como por el afianzamiento y el desarrollo de tal dignidad. Desde un principio Rousseau no presta especial atención al problema del mal físico, frente al que casi se muestra indiferente (...). Mas esta solución no vale para el mal social. Éste no puede soportarse, porque *no debe* soportarse, puesto que la priva de su dicha, sino más bien de su *ser* y su *destino*” (Cassirer, 2007:90).

La ruta de Rousseau es el establecimiento de un Estado de derecho que garantice la inviolabilidad y la universalidad de las leyes, pero éstas deben corresponder con la voluntad general, que es propiamente la expresión de la soberanía. De lo que se trate es que nadie tenga un poder arbitrario sobre otros, y que se garantice la dignidad de todos, y esto es sólo posible a través de un sistema legal que descansa en el sentido de la voluntad general.

Rousseau coincide con Locke en los motivos que llevaron a las personas para constituir las asociaciones políticas: los bienes, la vida y la libertad; pero con la diferencia de que para Rousseau el Estado no tiene un sentido simplemente utilitario, sino que es una entidad ética que se fundamenta en un principio moral: la dignidad y la libertad de las personas.

“Pues la libertad no es un regalo que una bondadosa naturaleza haya otorgado al hombre en la cuna. La libertad existe en tanto que se le conquista y es indisociable de esa conquista continua. Lo que Rousseau exige de la comunidad humana, y lo que él se promete de su futura construcción y apuntalamiento, no es que aumente la felicidad, el bienestar y el disfrute del hombre, sino que le asegure su libertad y le devuelva su destino. Al utilitarismo de las teorías enciclopédicas sobre la sociedad y el Estado él contrapone claramente el puro *ethos* del derecho. Y en este *ethos* encuentra finalmente la suprema o por mejor decir la única prueba para la bondad originaria de la naturaleza humana” (Cassirer, 2007:131). Cassirer analiza que la intención de Rousseau es

garantizar la libertad de los seres humanos a partir de su pertenencia a una comunidad humana legalmente constituida, cuyas leyes sean la garantía de la libertad de todos. La metáfora de darse a todos, sólo significa respetar a todos en sus derechos y cumplir las obligaciones de cada uno. Como explica Cassirer “ no se trata de emancipar al individuo en el sentido de liberarlo de la forma y del orden de la comunidad, sino que se trata más bien de encontrar una forma de comunidad que proteja a la persona de cada individuo con la fuerza globalmente unida del vínculo estatal, de suerte que cada individuo, al asociarse con todos los demás, sólo se obedezca a sí mismo en esta asociación.(...) Mientras que los ciudadanos sólo se sometan a tales prescripciones que cuentan con su asentimiento, o a las que su comprensión *podiera* dárselo de un modo libre y racional, no obedecen a nadie más que a su propia voluntad. Con ello abandonan el libertinaje del Estado de naturaleza, la independencia natural, pero la cambian por la verdadera libertad, que consiste en la vinculación de todos a la ley” (Cassirer, 2007:72-73). Como lo ha señalado reiteradamente Cassirer, la preocupación de Rousseau por preservar la dignidad y la libertad de los seres humanos lo lleva a la idea de vincularlos a través de una ley universal.

Como hemos visto, el legado de Rousseau se despliegan varios caminos que convergen en dos exigencias fundamentales: libertad y dignidad; para ello, el filósofo ginebrino postula que una sociedad que está regida por la ley en el marco de un Estado de derecho, siendo la única que garantiza la igualdad legal de todos los ciudadanos, porque imposibilita la arbitrariedad y los privilegios. Donde exista opresión y seres que están por encima de la ley, no hay libertad ni igualdad. Lo cual atenta contra lo más sagrado del ser humano: la dignidad. La principal preocupación de Rousseau no es utilitaria, niega que el bienestar material sea el único o el principal objetivo de las sociedades políticas; lo que mueve a Rousseau es una preocupación moral: la dignidad y la libertad de los sujetos. Como expone Allan Bloom: “ la sociedad civil exige una moral, porque el carácter natural del hombre no basta para atarlo, *in foro interno*, a las más exigentes demandas de la vida política, y sus pasiones recién infladas lo hacen aún menos apto para vivir en sociedad” (Bloom, 2006: 537).

El principio por el que los seres humanos constituyen sociedades no es un principio pragmático, sino moral. Este es el principio revolucionario que distingue a Rousseau

de sus antecesores; la seguridad, la propiedad, son fines secundarios ante la libertad y la dignidad de los sujetos. La cuestión para Rousseau es cómo preservar la libertad de todos, y por ello sostiene que es sólo a través de la ley con carácter universal como se puede salvaguardar la libertad de cada uno, y esta legislación universal sólo puede ser la expresión de la voluntad general, que no es una suma empírica de las voluntades particulares sino el interés universal de todos. Como la ley no puede estar dirigida al interés de algunos, sino al interés de todos; de la misma forma la voluntad general no puede ser la expresión particular de algún grupo sino el genuino interés de todos. Estos son los principios abstractos, los principios normativos que Rousseau plantea para garantizar la libertad. El imperio de la ley y la voluntad general como fuente de legitimación, pues en ella reside la soberanía de manera formal. “La ley es producto de *la voluntad general*. Cada quien participa en la legislación, pero la ley es general y el individuo en su papel de legislador debe hacer leyes que, concebiblemente, puedan aplicarse a todos los miembros de la comunidad” (Bloom, 2006: 538).

Los ciudadanos al ser considerados como legisladores se comprometen con la propia ley que han promulgado, porque su voluntad, no como ser particular, sino como miembro que constituye la voluntad general, se compromete con la voluntad que genera la ley.

“La voluntad general no contiene directivas específicas; se puede determinar a sí misma todo lo que se le ocurra; en sí misma, es vacía; es voluntad pura. Éste es otro aspecto de la conservación de la libertad natural. La voluntad general es formal, y lo único que la distingue de la voluntad particular es que sólo puede desear lo que todos, concebiblemente, pudieren desear” (Bloom, 2006: 538).

La idea de Rousseau es que cada ciudadano al obedecer la ley se obedezca a sí mismo; porque él es el origen formal y moral de esa obligatoriedad.

“Cada ciudadano se encuentra en una relación doble con el Estado: como legislador, en la medida en que es miembro del soberano, y como sujeto a la ley, como individuo que debe obedecer” (Bloom, 2006 :539). De ahí que la soberanía sea la fuente de la legalidad. Por ello, la soberanía popular es la fuente legítima de la ley, y del poder que la respalda. Para Rousseau la soberanía es la fuente del poder político; y con esto quiere decir la legalidad que emana de la voluntad general; sin embargo, la gran

problemática de la soberanía popular propuesta por Rousseau es que conserva las características de la soberanía absoluta que ya habían caracterizado Bodino y Hobbes: unitaria e indivisible; es decir, la soberanía no se puede dividir porque si lo hiciera renunciaría a su propio poder. Esta caracterización de la soberanía lleva a Rousseau a proclamar que si el soberano es el pueblo, éste no puede renunciar a su soberanía y no la puede delegar a otros, porque entonces dejaría de ser soberano. Aunque Rousseau siguiendo a Bodino distingue entre el titular de la soberanía y la forma de gobierno que el soberano elija. La forma de gobierno responde a una de las causas que le dan movimiento al cuerpo político: la fuerza, que corresponde al poder ejecutivo; la otra es la voluntad que corresponde al poder legislativo (Contrato Social. Libro III), por lo que el poder legislativo radica sólo en el pueblo; mientras que el poder ejecutivo lleva a cabo los designios del soberano, es decir del pueblo, para que realice las leyes y mantenga la libertad política y civil. Porque los gobernantes son simples comisionados del soberano para que haga cumplir las leyes, el soberano puede delegar al gobierno la facultad de hacer cumplir las leyes; pero no puede delegar su facultad de hacerlas; pues la acción fundamental del soberano es su facultad legisladora. De ahí el rechazo de Rousseau a que el pueblo tenga diputados que representen a la voluntad general; pues la soberanía no puede ser representada. La soberanía puede delegar las acciones ejecutivas destinadas a que se aplique la ley, pero no puede renunciar a su facultad legisladora; de hacerlo renunciaría a su libertad que consiste en elaborar las normas que todos han de cumplir. Esta forma de la libertad que propone Rousseau se relaciona con su aspecto positivo de ser copartícipe del poder legislativo y su necesaria vinculación con los asuntos públicos. El que renuncia a su capacidad legislativa renuncia a su libertad, porque entiende la libertad como la participación en la configuración de la voluntad general. En ese sentido la ciudadanía se define como el acto de participar en la configuración de la voluntad general, y de aceptar las leyes en las que participó como legislador. Pero será Kant el que recoge estos planteamientos de Rousseau de un Estado de Derecho con carácter universal.

4.7 La ciudadanía como titularidad de derechos universales: Kant

El gran admirador de Rousseau, Kant será el que sistematizara muchas de sus ideas, al incorporarlas al propio sistema kantiano y de proporcionarles la coherencia que en ocasiones es ambigua, como considera Cassirer.

“Al proseguir así la idea fundamental de Rousseau, Kant la libera de una ambigüedad que desde siempre ha dificultado su comprensión que todavía hoy la tergiversa. En Rousseau nunca queda del todo claro hasta qué punto su concepto de <<estado de naturaleza>> es una idea y hasta qué punto es una experiencia” (Cassirer, 2007: 186). Kant llevará las exigencias morales de Rousseau al plano normativo del “deber ser”. En su escrito el *Probable inicio de la historia humana* de 1786 explica que Rousseau simplemente contrapuso la idea de una naturaleza humana y el desarrollo de la humanidad en cuanto especie. Tal oposición generará conflictos entre el ser humano particular y el desarrollo de la cultura como logró de la especie. “De ese modo pueden conciliarse entre sí y armonizarse con la razón aquellas tesis del célebre J.J. Rousseau que parecen contradecirse mutuamente y han sido tergiversadas tan a menudo. El sus escritos *sobre el influjo de las ciencias y sobre la desigualdad de los hombres* muestra muy cabalmente el inevitable conflicto de la cultura con la naturaleza del género humano, como una especie *física* en la que cada individuo debiera alcanzar plenamente su destino, pero en su *Emilio*, en su *Contrato social* y en otros escritos vuelve a intentar solucionar un problema bastante más complicado: cómo ha de progresar la cultura para desarrollar las disposiciones de la humanidad conforme a su destino en cuanto especie *moral* sin entrar en contradicción con ella en cuanto especie natural. Contradicción de la cual (dado que la cultura con arreglo a verdaderos principios *de educación* dirigidos simultáneamente al hombre y al ciudadano quizá no se haya comenzado todavía a aplicar de un modo conveniente) surgen cuantos males afligen a la vida humana, así como todo los vicios que la deshonoran” (Kant, 2005:85).¹⁰⁰

100

Auf diese Weise kann man auch die so oft gemisßdeuteten, dem Scheine nach einander widerstreitenden Behauptungen des berühmten *J.J. Rousseau* unter sich Schrift *Über den Einfluß der Wissenschaften* und der *Über die Ungleichheit der Menschen* zeit er ganz richtig den unvermeidlichen Widerstreit der Kultur mit der Natur des menschlichen Geschlechts als einer physischen Gattung, in welcher jedes Individuum seine Bestimmung ganz erreichen sollte; in seinem *Emil* aber, seinem *Gesellschaftlichen Kontrakte* und andere Schriften sucht er wieder das schwere Problem aufzulösen: wie die Kultur fortgehen müsse, um die Anlagen der Menschheit als einer *sittlichen* Gattung zu ihrer Bestimmung gehörig zu entwickeln, so daß diese jener als Naturgattung nicht mehr widerstreite. Aus welchem Widerstreit (da die Natur nach wahren Prinzipien der *Erziehung* zu Menschen und Bürger zugleich

De ahí que ambos pensadores coincidieran en que era necesaria la instauración de un Estado civil bajo un principio moral, para que se garantice el desarrollo de la libertad y la dignidad de las personas. “Kant y Rousseau concibieron una *idea* bien definida a la que quisieron dotar de un sentido objetivo para hacerla valer. Ambos son entusiastas de la pura *idea del derecho*” (Cassirer, 2007: 230).

Kant, en este sentido, purifica la concepción del derecho de cualquier consideración interna; y establece en su escrito *En torno al tópico: <<Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica>>* de 1793, que “el concepto de un derecho externo en general procede enteramente del concepto de *libertad* en las relaciones externas de los hombres entre sí, y no tienen nada que ver con el fin que todo los hombres persiguen de modo natural” (Kant, 2005: 112).¹⁰¹ Kant recupera la concepción universalista de la ley que postulaba Rousseau, así como su idea de que la libertad civil consiste en el cumplimiento de la normatividad general. “El *derecho* es la limitación de la libertad de cada uno a la condición de su concordancia con la libertad de todos, en tanto que está concordancia sea posible según una ley universal; y el *derecho público* es el conjunto de leyes externas que hace posible tal concordancia sin excepción” (Kant, 2005: 112).¹⁰² Ahora bien, Kant clarifica que el derecho requiere de la limitación de la libertad de cada uno, a través de la coacción universal de leyes, que constituyen el Estado jurídico o civil en cuanto a éstos se fundamentan en los principios *a priori* de: la libertad (*Freiheit*), la igualdad y la independencia. Estos son los principios normativos que deben guiar el funcionamiento del Estado civil. El principio de la libertad lo formula Kant de la siguiente manera: “Nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de otros hombres), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad (*Freiheit*) de los demás para pretender un fin semejante, libertad

vielleicht noch nicht recht angefangen, viel weniger vollendet ist) alle wahre Übel entspringen, die das menschlichen Leben drücken, und alle Laster, die es verunehren. P.36

101

Der Begriff aber eines äußeren Rechts überhaupt gellt gänzlich aus dem Begriffe der *Freiheit* im äußeren Verhältnisse der Menschen zu einander hervor; und hat gar nichts mit dem Zwecke, den alle Menschen natürlicher Weise haben. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.*

102

Recht ist die Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von jedermann, in so fern diese nach einem allgemeinen Gesetze möglich ist; und *das öffentliche Recht* ist der Inbegriff der *äußeren Gesetze*, welche eine solche durchgängige Zusammenstimmung möglich machen. Ibid.

que puede coexistir con la libertad de todos según una posible ley universal(esto es, con ese derecho del otro).” (Kant, 2005:113).¹⁰³ Con esto, el filósofo de Königsberg aclara que la libertad civil es la posibilidad garantizada por el derecho de que cada uno busque el proyecto de vida que mejor le parezca, pero respetando el derecho de los otros.

El principio de igualdad (Gleichheit) enuncia que todos están sometidos a las leyes de coacción, y de que nadie puede estar por encima de las leyes.

El tercer principio lo determina Kant de esta manera: “La independencia (Selbständigkeit) de un miembro de la comunidad en cuanto ciudadano, esto es, en cuanto legislador” (Kant, 2005:117).¹⁰⁴

Kant se separa aquí de Rousseau, pues éste asociaba la libertad y la independencia como correlativos, pues para el ginebrino la libertad civil implicaba el derecho a la legislación, lo cual lo obligaba al cumplimiento y respeto de las leyes de las que él era copartícipe; en cambio, Kant distingue la libertad civil, como la posibilidad de vivir según el arbitrio de cada uno, de la independencia, que posibilita la capacidad de intervenir en la legislación. Como éstos son principios *a priori* de la razón de un Estado jurídico, implica que hay una jerarquía respecto a su prioridad normativa, puesto que Kant enuncia en primer lugar el principio de la libertad como el que fundamenta el *derecho de cada uno* de buscar su libertad como mejor le parezca dentro de un Estado de derecho; el segundo, establece el *derecho de ser considerado igual ante la ley* con independencia de las desigualdades materiales y de otra índole; y el tercero, establece el *derecho de participar en la legislación* y ser considerado ciudadano.

Esta diferencia le permite a Kant no dar una prioridad normativa a los derechos de participación política, que en Rousseau son prioritarios y fundamentales, pues normativamente todo ciudadano debe ser legislador, pues en ello se fundamenta su libertad civil, en aceptar aquello en que su voluntad ha participado; sólo que aquí, Kant distingue entre *libertad civil* como el derecho de autodeterminación individual e

103

Niemand kann mich zwingen, auf seine Art (wie er sich das Wohlsein anderer Menschen denkt) glücklich zu sein, sondern ein jeder darf seine Glückseligkeit auf dem Wege suchen, welcher ihm selbst gut dünkt, wenn er nur der Freiheit anderer, einem ähnlichen Zwecke nachzustreben, die mit der Freiheit von jedermann nach einem möglichen allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, (d.i. diesem Rechte des andern) nicht Abbruch tut. Ibid.

104

Die *Selbständigkeit* (sibisufficientia) eines Gliedes des gemeinen Wesens *als Bürgers*, d.i. als Mitgesetzgebers. Ibid.

independencia como el derecho de participación política. Y la relación de la prioridad normativa jerárquica se hace clara cuando se compara con la extensión de los que disfrutaban esos derechos; pues explica que el derecho de libertad es el más universal de todos, porque es el que se corresponde como perteneciente al género humano, que en cuanto tal, tiene derechos: “ Este derecho de libertad le asiste al miembro de la comunidad en cuanto hombre, es decir, en tanto que se trata de un ser que, en general, es capaz de tener derechos” (Kant, 2005:113). Se puede interpretar que el derecho de libertad civil es un derecho humano universal que el miembro de una comunidad posee. La cuestión se encuentra en que si ese derecho del hombre es independiente de su pertenencia a la comunidad o sólo lo adquiere al pertenecer a una determinada comunidad. Si se toma en cuenta en que estos son principios racionales *a priori*, que son ideales regulativos, entonces no sólo son extensivos a una comunidad particular, sino que son extensivos a todas las comunidades, de ahí su ideal normativo de una república universal o de una confederación de repúblicas que tengan como principios normativos regulativos la instauración de un Estado de derecho universal, en el que se puedan garantizar los derechos de todos los seres humanos. Con lo que la libertad civil o el derecho de autodeterminación es el derecho humano fundamental que permite al individuo escoger su proyecto de vida. El segundo principio es la igualdad ante la ley que sitúa a la mayoría bajo la coacción de las leyes, a excepción del jefe del Estado (sea una persona moral o jurídica) pues es el único facultado para coaccionar sin ser el mismo coaccionado. Sin embargo, el tercer principio, el de la independencia, es el que menor extensión tiene porque sólo comprende a los que tienen el derecho político de la legislación.

“ En lo tocante a la legislación misma, todos los que son libres e iguales bajo leyes públicas ya existentes, no han de ser considerados iguales, sin embargo, en lo que se refiere al derecho de dictar leyes” (Kant, 2005:117)¹⁰⁵. A los que no están facultados para ejercer el derecho de legislación, pero como miembros de la comunidad tienen el derecho de la libertad civil y la igualdad jurídica, los denomina *coprotegidos*, porque disfrutaban de la protección de esas leyes, pero no de su formulación. Para justificar tal diferenciación Kant tiene que realizar una intrincada argumentación que se basa

105

In dem Punkte der Gesetzgebung selbst sind alle, die *unter* schon vorhandenen öffentlichen Gesetzen frei und gleich sind, doch nicht, was das Recht betrifft, diese Gesetze zu *geben*, alle für gleich zu achten. Ibid.

únicamente en la diferenciación económica, pues los coprotegidos o ciudadanos pasivos como los llama en la *Metafísica de las Costumbres*, son los que dependen o están al servicio de algún otro, o en términos marxistas, los que tienen que vender su fuerza de trabajo. Sin embargo, a pesar de la justificación de la exclusión de todos aquellos que no poseen independencia económica, conserva el principio de legitimidad del poder político que propusiera Rousseau, al explicar que “todo derecho depende de leyes. Pero una ley pública que determina para todos lo que debe estar jurídicamente permitido o prohibido, es el acto de una voluntad pública, de la cual procede todo derecho, y, por tanto, no ha de cometer injusticia contra nadie. Más a este respecto, tal voluntad no puede ser sino la voluntad del pueblo entero (...). A esta ley fundamental que sólo puede emanar de la voluntad general (unida) del pueblo, se le llama *contrato originario*” (Kant, 2005:118).¹⁰⁶ Es decir, la soberanía popular es la fuente normativa del marco constitucional de un Estado, los derechos que dependen de las leyes son expresiones de la voluntad general, de ahí que el derecho de libertad (autodeterminación), igualdad ante la ley y la independencia (participación política) se deriva de la voluntad legisladora del pueblo o voluntad general. Estos serían los principios teóricos *a priori* para una Constitución racional, independientemente de su existencia como explica en su escrito *Reiteración del problema: si el género humano se halla en progreso constante hacia la mejor* y en el que expone que la “ idea de una Constitución concordante con el derecho natural de los hombres, a saber, que los que obedecen a la ley al mismo tiempo deben, reunidos, legislar, se encuentra en la base de todas las formas políticas; y la cosa pública que habéis concebido conforme a ella por puros conceptos racionales, y que vosotros llamáis un ideal platónico(respublica noumenon) no es una vana quimera, sino la norma eterna para toda constitución civil en general y que aleja toda guerra. Una sociedad civil organizada conforme a esta constitución es la representación de la misma según las leyes de la libertad, por medio de un ejemplo que da la experiencia (respublica phaenomenon) y sólo puede ser lograda con trabajo, después de múltiples hostilidades y guerras, pero su Constitución,

106

Alles Recht hängt nämlich von Gesetzen ab. Ein öffentliches Gesetz aber, welches für alle das, was ihnen rechtlich erlaubt oder unerlaubt sein soll, bestimmt, ist der Actus eines öffentlichen Willens, von dem alles Recht ausgeht, und der also selbst niemand muß Unrecht tun können. Hiezu aber ist kein anderer Wille, als der des gesamten Volks[...]Man nennt dieses Grundgesetz, das nur aus dem allgemeinen (vereinigten) Volkswillen entspringen kann, den *ursprünglichen Vertrag*. Ibid.

una vez adquirida en grande, se califica como la mejor entre todas, por alejar la guerra destructora de todo bien” (Kant, 2004:125).¹⁰⁷

Este ideal de constitución civil, en la que el ciudadano es considerado como colegislador y en la que se garantizan sus derechos conforme a las leyes, en las que se le considera como copartícipe, es un principio de la razón práctica, que es independiente de la experiencia de su posible realización; puesto que es un principio que debe guiar el diseño de las instituciones políticas presentes y futuras, pues la adecuación a este ideal no sólo es político sino moral, pues tal principio contiene una orientación práctica.

“Se trata de una *mera idea* de la razón que tiene, sin embargo, su indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si éstas *podieran* haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo, y a que se considere a cada súbdito, en la medida en que éste quiera ser ciudadano, como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal. Pues ahí se halla la piedra de toque de la

legitimidad de toda ley pública” (Kant, 2005:120).¹⁰⁸ Sin embargo, tales principios requieren de procedimientos pragmáticos para su realización, pero estos procedimientos no son principios racionales sino reglas de aplicación que se corresponde con el ámbito práctico de la política, como lo expresa en su respuesta a Constant en el escrito *Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía* de 1797, en donde explica que los principios racionales son válidos independientemente de las consideraciones políticas circunstanciales.

107

Die Idee einer mit dem natürlichen Rechte der Menschen zusammenstimmenden Constitution: daß nämlich die dem Gesetz Gehorchenden auch zugleich, vereinigt, gesetzgebend sein sollen, liegt bei allen Staatsformen zum Grunde, und das gemeine Wesen, welches, ihr gemäß durch reine Vernunftbegriffe gedacht, ein platonisches Ideal heißt (*respublica noumenon*), ist nicht ein leeres Hirngespinnst, sondern die ewige Norm für alle bürgerliche Verfassung überhaupt und entfernt allen Krieg. Eine dieser gemäß organisierte bürgerliche Gesellschaft ist die Darstellung derselben nach Freiheitsgesetzen durch ein Beispiel in der Erfahrung (*respublica phaenomenon*) und kann nur nach mannigfaltigen Befehdungen und Kriegen mühsam erworben werden; ihre Verfassung aber, wenn sie im Großen einmal errungen worden, qualificirt sich zur besten unter allen, um den Krieg, den Zerstörer alles Guten. Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei. VIII.

108

Sondern es ist eine *bloße Idee* der Vernunft, die aber ihre unbezweifelte (praktische) Realität hat: nämlich jeden Gesetzgeber zu verbinden, daß er seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entspringen *können*, und jeden Untertan, so fern er Bürger sein will, so anzusehen, als ob er zu einem solchen Willen mit zusammen gestimmt habe. Denn das ist der Proberstein der Rechtmäßigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes.

“ Ahora bien, para pasar de una *metafísica* del derecho (que abstrae de todas las condiciones de la experiencia) a un principio de la *política*(que aplica esos conceptos a casos de la experiencia) y llegar así a la solución de un problema de esta última de acuerdo con el principio general del derecho, el filósofo tendrá que ofrecer: 1.º un *axioma*, esto es, una proposición apodícticamente cierta que se sigue inmediatamente de la definición de derecho exterior(concordancia de la *libertad* de cada uno con la libertad de todos según una ley universal); 2.º un *postulado* de la *ley pública exterior* como voluntad unida de todos según el principio de la *igualdad*, sin la cual no podría haber libertad alguna para cada uno de ellos, y 3.º un *problema*: cómo hay que hacer para que incluso en una sociedad tan grande se mantenga, sin embargo, la concordia según los principios de la libertad y la igualdad (a saber, mediante un sistema representativo). Cosa que luego será un principio de la *Política*, cuya organización y ordenación contendrán entonces decretos que, sacados del conocimiento por experiencia de los hombres, se refieren ya sólo al mecanismo de la administración de la justicia y a cómo ha de organizarse ésta convenientemente. El derecho no tiene nunca que adecuarse a la política, sino siempre la política al derecho” (Kant, 2005:193).

¹⁰⁹

Esto nos revela las ambigüedades respecto a la determinación de la ciudadanía y de los derechos políticos en Kant, pues de acuerdo al principio racional *todo ciudadano debe considerarse como un colegislador* y ser tomado como participante en la configuración de la voluntad general, pero la distinción entre ciudadanos activos poseedores de derechos políticos y ciudadanos pasivos o coprotegidos es un principio político que responde a las demandas políticas o a las preocupaciones políticas de la sociedad en turno, pero no es un principio racional *a priori*. El principio racional *a priori* enuncia que los ciudadanos deben ser copartícipes del proceso legislativo, tomados

109

Um nun von einer *Metaphysik* des Rechts (welche von allen Erfahrungsbedingungen abstrahiert) zu einem Grundsatz der *Politik* (welcher diese Begriffe auf Erfahrungsfälle anwendet), und vermittelst dieses zur Auflösung einer Aufgabe der letzteren, dem allgemeinen Rechtsprinzip gemäß, zu gelangen: wird der Philosoph 1) ein *Axiom*, d.i. einen apodiktisch-gewissen Satz, der unmittelbar aus der Definition des äußern Rechts (Zusammenstimmung der *Freiheit* eines jeden mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze) hervorgeht, 2) ein *Postulat* (des äußeren öffentlichen *Gesetzes*, als vereinigten Willens aller nach dem Prinzip der *Gleichheit*, ohne welche keine Freiheit von jedermann Statt haben würde), 3) ein *Problem* geben, wie es anzustellen sei, daß in einer noch so großen Gesellschaft dennoch Eintracht nach Prinzipien der Freiheit und Gleichheit erhalten werde (nämlich vermittelst eines repräsentativen Systems); welches dann ein Grundsatz der *Politik* sein wird, deren Veranstaltung und Anordnung nun Dekrete enthalten wird, die, aus der Erfahrungserkenntnis der Menschen gezogen, nur den Mechanism der Rechtsverwaltung, und wie dieser zweckmäßig einzurichten sei, beabsichtigen. – – Das Recht muß nie der Politik, wohl aber die Politik jederzeit dem Recht angepaßt werden. *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen.*

como miembros de la voluntad general, pues en ello reside el principio de la soberanía popular. Que su forma de participación sea a través de una democracia directa, representativa o alguna otra son principios que atañen a la política como ejercicio particular del poder. En todo caso los principios políticos deben guiarse lo más posible por estos principios racionales. La libertad civil de los sujetos, la igualdad legal y la independencia política formarían parte de los principios jurídicos que deben guiar la constitución de los Estados. De ahí que los principios políticos de una sociedad o época determinada deberían estar encaminados a que se realicen más plenamente estos principios racionales, su objetivo sería lograr su efectiva universalización. Su meta sería que las libertades civiles sean efectivas y universales para todos, que la igualdad legal sea efectiva e independiente de cualquier tipo de discriminación (siendo un objetivo político eliminar las discriminaciones o desigualdades sociales existentes), y llevar a cabo la efectiva universalización de los derechos políticos.

Kant establece que los derechos humanos sólo pueden garantizarse dentro del marco legal de una Constitución, cuyo fundamento legal de legitimidad reside en la idea de la voluntad general, es decir, la soberanía popular. De ahí que la idea de la soberanía popular y los derechos humanos sean correlativos, pues la idea de soberanía es la fuente normativa que hace valer los derechos humanos en un Estado de derecho. De ahí que las actuales propuestas de una mayor participación política ciudadana responde a la lógica de estos principios, y que decir de los planteamientos de John Rawls y de Jürgen Habermas, que con sus interpretaciones acerca de las teorías de la justicia y de un Estado de derecho a través de una democracia deliberativa, no son más que herederos y seguidores de los principios racionales de la era de la Ilustración como lo señala Adela Cortina.

“En este sentido, las actuales teorías morales procedimentales se pretenden herederas del contractualismo kantiano, en la medida en que la noción de imparcialidad constituye el núcleo de una razón práctica, que se expresa en la moral, el derecho y la política. La figura del contrato tendría como misión reflejar esta idea de imparcialidad, aplicable a la vida jurídica y política, que J. Rawls recoge en su *Teoría de la justicia* en versión contractualista, L. Kohlberg acepta desde la idea de asunción ideal de *rol* y la ética discursiva de K. O. Apel y J. Habermas plasma en el principio dialógico de la ética discursiva y en el principio de universalización. Las leyes surgidas de las mayorías

parlamentarias pueden pretender legitimidad desde la idea de imparcialidad, desde la idea de que una ley puede haber surgido de la voluntad unida del pueblo. Es esta idea la que proporcionará un canon crítico para enjuiciar la realidad constitucional desde la noción de un Estado que extrae su legitimidad de una racionalidad garante de la imparcialidad en los procedimientos legislativo y jurisprudencial” (Cortina, 1988:64).

4.8 La ciudadanía como manifestación de la libertad política en la Eticidad: Hegel

La época posterior a la Revolución Francesa es el periodo del desarrollo y realización de los ideales de la Ilustración, así como del conflicto de la apropiación y puesta en marcha de éstos. Si la Ilustración fue el germen de los ideales de libertad y justicia, cuyo programa consistía en la progresiva liberación del ser humano de todas sus ataduras que le impedían ser libre y reconocido en su plena dignidad humana. La época posterior fue la encargada de llevar a cabo este proyecto ilustrado, con todas sus contradicciones y sus conflictos. La filosofía del Espíritu Objetivo de Hegel, por una parte, sintetiza las corrientes preponderantes de la Ilustración; y por otra, revela y anuncia la conflictividad del mundo social que está por venir. Es heredero y continuador de los ideales de la autonomía de la conciencia moral de Rousseau y Kant, al reconocer y plasmar en conceptos el proceso intersubjetivo de las voluntades en su realización auto-consciente de su libertad. Por otra parte, sabe que el desarrollo y expansión de las subjetividades incrementará el conflicto social, reforzando con ello una mayor dependencia social entre los individuos. (Valls, 2007:149)

Esta época ha vivido el doloroso camino de la libertad y sus contradicciones. La filosofía de Hegel es el testimonio de este tiempo que continua con este penoso recorrido en busca de la realización de la libertad política. Como explica Jorge Rendón:

“La reivindicación de la vida humana es indisociable para Hegel, de lo que hoy llamaríamos la reivindicación de la ciudadanía en su contenido universal, si por ciudadanía entendemos aquel conjunto de individuos capaces de realizarse reconociéndose en el conjunto de la vida social, alcanzando así y reconociendo también la autonomía de la vida social y que la misma no depende ya de ninguna forma de

servidumbre y, sí, en cambio, de la afirmación de la propia libertad y autonomía”(Rendón, 2008:22).

Este es el sentido de su idea del Espíritu Objetivo, la realización de la libertad de los sujetos dentro del contexto de su mundo social. El objetivo es que las condiciones de la vida social se vinculen con el desarrollo de la libertad de los sujetos, de que ejerzan su ciudadanía dentro la vida social y política.

Sin embargo, este proceso de realización de la libertad política dentro de las instituciones del Estado implica una serie de conflictos que configuran la subjetividad de los ciudadanos en la necesaria e inevitable confrontación con los otros. De esta vida social se articula la voluntad de los sujetos y su constitución como ciudadanos, la voluntad de cada sujeto debe enfrentarse con la voluntad de los demás y de este enfrentamiento se constituye una red intersubjetiva de voluntades.

El ejercicio de la propia voluntad de los sujetos implica el desarrollo de su potencialidad como seres autos-conscientes y libres, que se enfrentan en la sociedad como sujetos portadores de una racionalidad que deben defender frente a los demás. De este ejercicio colectivo de las voluntades se constituye el marco de la ciudadanía en que éstos ejercen sus derechos. Como señala Rendón: “se reconoce así la configuración de la conciencia ciudadana en su contenido más amplio como rasgo distintivo de la modernidad. Se trata entonces, podríamos decir ahora, de un reclamo de la voluntad política en su sentido más radical, puesto que esa voluntad solamente puede depender de la interacción de individuos libres y auto conscientes” (Rendón, 2008: 36).

Las instituciones sociales y la dinámica de las relaciones que se dan en ellas, no es más que el producto de la interacción y confrontación de las voluntades; y esto no es más que el ejercicio de la razón práctica, como la entendía Kant, pero en su sentido histórico y social, conservando siempre el principio de la propia individualidad como principio rector de su propia accionar. “La racionalidad se convierte así, para Hegel, en criterio sustantivo respecto de la definición de la libertad política, definición que edificada sobre la autonomía moral de Kant reclama de la voluntad individual no obedecer más que a sí misma, a sus propias razones” (Rendón, 2008: 47). Pero al igual

que Kant y Rousseau, sostiene que la libertad política sólo puede plantearse a través de una normatividad de aplicación universal, que parte de la idea del libre consentimiento de los sujetos.

La modernidad se sitúa en esta tensión entre la conciencia individual y su configuración como conciencia intersubjetiva que constituye el mundo social contemporáneo.

Hemos de recordar que en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Hegel plantea que la historia debe comprenderse como el desarrollo de la conciencia que los pueblos tienen de sí mismos en su búsqueda de la libertad, y en cómo organizan su voluntad universal en instituciones para determinar su propia libertad política. Esta travesía de la conciencia desemboca en la modernidad, donde el principio de la interioridad subjetiva es plenamente reconocido dentro de la institución universal del Estado, donde la voluntad universal y subjetiva debe reconciliarse.

De esta forma, la vida social se vuelve extremadamente compleja pues los individuos deben aducir sus razones frente a los demás, con el compromiso de llegar a acuerdos institucionales que expresen la voluntad general de todos, y que puedan plantearse en leyes universales para todos.

“La pretendida autonomía de la razón moderna significa, así, la condición para comprender la vida cívica desde un punto de vista normativo, es decir, sujeto a razones que tienen que validarse como tales por los propios individuos en el ámbito de las prácticas e instituciones de la sociedad política. Dicho espacio se asume entonces como una cierta forma de realización de una voluntad política propiamente ciudadana, es decir, como un espacio de razones que ha roto con las ataduras políticas y religiosas del pasado, presentándose con ello el problema de la justificación de las normas y valores con las que se lleva a cabo la propia vida cívica” (Rendón, 2008:58).

Es en el espacio de la vida pública donde los ciudadanos, portadores de razones, pueden superar el estrecho límite de sus intereses egoístas y configurar el interés común de todos. Sólo con la vida intersubjetiva del espacio público es donde se puede configurar la racionalidad intersubjetiva como fruto del consenso y del conflicto de las voluntades individuales o particulares. Lo que identifica a los individuos dentro del universo político no son sus identidades particulares, sino su pertenencia, como seres

racionales, al conjunto social del que son copartícipes y producto.

4.9 El Estado de derecho como referente normativo de la libertad política.

La filosofía del derecho de Hegel muestra el desarrollo del Espíritu objetivo; y, como tal, la realización efectiva de la conciencia individual de la libertad dentro de las estructuras políticas. Para que se lleve a cabo este desarrollo efectivo de la libertad junto con el antagonismo que esto conlleva, se requiere de un Estado de derecho que regule normativamente la libertad política de todos. De ahí que para Hegel, la idea del derecho constituya la idea de la libertad, pero no sólo en su momento jurídico, sino en los momentos de su realización y conflictividad social e histórica. Como señala Habermas, el derecho abstracto es una forma de liberación social en la filosofía política de Hegel, pues “en la medida en la que Hegel compara las doctrinas iusnaturalistas de la filosofía social moderna con las teorías contemporáneas socio-naturales de la economía política, descubre como su auténtica conexión el hecho de que la libertad de las personas jurídicas y su igualdad bajo leyes generales han sido literalmente ganadas a fuerza de trabajo. El derecho abstracto es el título legal de una liberación concreta: pues el trabajo social es aquel proceso en el que la conciencia se convierte en cosa, para entonces configurarse a sí misma y, finalmente, quitarse como hijo de la sociedad burguesa la forma servil” (Habermas, 2002:129). Como señala Habermas, el derecho abstracto simplemente es el reconocimiento de una conquista alcanzada: la liberación social del trabajo; pero esta liberación conlleva una conflictividad social inherente, pues Hegel percibió que la dinámica del mercado del sistema de las necesidades genera, de manera permanente, conflictos de índole social. Y no es sólo que la dinámica de la búsqueda de los intereses origine la desigualdad material entre los miembros de la sociedad civil; sino que la matriz principal, que genera la diferenciación y la multiplicación de las subjetividades, es el propio desarrollo y expansión de la conciencia. La conciencia de la libertad de cada sujeto no es algo fijo, sino que es un proceso que se configura a lo largo de su historia personal, y junto con otras historias personales configuran una conciencia intersubjetiva que demanda espacios de reconocimiento. El derecho tiene que reconocer la conciencia de la libertad vigente, por lo que está obligado a procesar las demandas de las nuevas subjetividades emergentes. Por ello, el proceso de configuración del Estado de derecho es un

desarrollo abierto, pues continuamente se reconstituye a partir de los nuevos conflictos que se generan a partir del desarrollo de las nuevas subjetividades.

El Estado de derecho como parte de la eticidad que constituye las instituciones del Estado, debe garantizar la conciencia de la libertad que se ha alcanzado históricamente, pero su configuración responde a las nuevas demandas que en términos de derecho se le plantea, así como regular los conflictos que se generan a partir de estas mismas demandas. “Por consiguiente, sólo la autorregulación del conflicto conforman la racionalidad práctica del derecho, más allá de los intereses particulares y para salvaguardar el todo de la vida social, puede estabilizar también dicho orden. El Estado de derecho es, bajo estas condiciones, el único medio susceptible de gestionar la vida en común de una ciudadanía emancipada” (Rendón, 2008: 64).

Por ello, el sujeto dentro de la vida social debe ser capaz de configurar su voluntad individual dentro de una voluntad política que reconozca el ámbito de su propia conciencia; para ello debe ser capaz de reconocerse como ciudadano capaz de ver en el interés general el suyo propio. La ciudadanía es el estado en el que el individuo se trasciende como un ser *privado* de su dimensión pública, para reconocerse como un ser que ejerce su libertad junto con otros. Esto genera, por supuesto, la inherente conflictividad de la vida social, pero esto es lo que garantiza la transformación de la propia sociedad.

El ejercicio de la ciudadanía es, por tanto, el ejercicio de la autonomía en su sentido más pleno, pues el sujeto está obligado a participar en el proceso de la configuración de la voluntad general para que de ella emane a la vez la normatividad general que garantizará los derechos y los deberes de todos.

La autonomía de los sujetos y el desarrollo de su subjetividad plena sólo son posibles en cuanto ellos forman parte de una estructura ética, pues sólo entonces pueden desarrollarse, plenamente, como individuos y ciudadanos. *La ciudadanía es, entonces, el reconocimiento pleno de sus derechos como persona.* (Hegel, 2005:273).

La pertenencia ciudadana a un Estado es el vínculo que mantiene unido a los individuos, pues los relaciona a un referente moral, político y jurídico frente a la diversidad de sus pertenencias y vínculos particulares. La ciudadanía les garantiza sus derechos, pero también les exige sus deberes, pues el origen de ambos es el mismo, el consentimiento universal de la normatividad. “§155 En esta identidad de la voluntad universal y particular coinciden por lo tanto el deber y el derecho; por medio de lo ético el hombre tiene derechos en la medida en que tiene deberes y deberes en la medida en que tiene derechos” (Hegel, 2005:274).¹¹⁰

El ejercicio de la autonomía faculta a los individuos a participar en la configuración de la voluntad general y en su instauración normativa, por lo cual disfrutan de los derechos que ellos mismos se han dado, pero también con las obligaciones y deberes que han contraído como ciudadanos de ese Estado. El deber no es más que la obligación de cumplir las leyes que han emanado de la propia voluntad de los individuos, en el sentido de que son copartícipes de la voluntad general. El cumplimiento del deber es el cumplimiento de la norma y, como tal, es la aceptación de una corresponsabilidad universal que libera a todos de su particularidad individual (Hegel, 2005:268).

Las leyes aparecen entonces como la garantía que asegura la libertad de todos, aunque puede que muchos sujetos las cumplan de manera externa, sin entender que en ellas están sus propios derechos garantizados, y sólo cuando sufren una agresión a sus derechos, apelan al contenido sagrado de la ley.

Hegel señala que el acatamiento de las leyes puede tener distintas motivaciones, pero el sentido último, de acuerdo a un Estado bien constituido, es la salvaguarda del derecho de todos, este es el auténtico sentido de las leyes, y esto es lo que cada ciudadano debe reconocer como algo que corresponde a su verdadero bien. La exigencia de que exista un Estado de derecho válido y legítimo es una exigencia ética que todo ciudadano debe hacer suya, pues está de por medio la garantía de su propia libertad. De ahí la necesidad de una estructura jurídica constitucional que regule y vele

110

§ 155 In dieser Identität des allgemeinen und besonderen Willens fällt somit Pflicht und Recht in Eins, und der Mensch hat durch das Sittliche insofern Rechte, als er Pflichten, und Pflichten, insofern er Rechte hat.

por los derechos de todos, como lo expresa en el *Examen crítico de las Actas de la Asamblea de estamentos del reino de Würtemberg* sobre la promulgación de una nueva constitución: “La elaboración de una constitución representativa, una situación de legalidad y una influencia real del pueblo en la legislación” (Hegel, 1987:12).¹¹¹ En este examen crítico, Hegel cuestiona la posición de los estamentos de no querer aceptar el nuevo derecho racional, y defender los derechos estamentales antiguos. En *La Constitución de Alemania*, ya observaba que los derechos eran derechos particulares que cada estamento, gremio y ciudad habían obtenido para sí mismo; pero no eran derechos públicos, derechos universales. “El derecho político alemán es propiamente un derecho privado, y los derechos políticos una posesión legal, una propiedad” (Hegel, 1978:389).

Es por ello que Hegel aboga por la universalidad del derecho y de su aplicación general para eliminar cualquier vestigio de privilegio particular, como fue implantado en la Revolución Francesa (Hegel, 1987:43). Para Hegel, el derecho racional es valioso porque ayuda al desarrollo de la propia libertad humana, pues como señala Ilting.

“Su intención no es tanto deducir y aconsejar el derecho racional como un sistema de proposiciones normativas, cuanto mostrar cómo el uso de los derechos está al servicio de la realización de la libertad humana. Este argumento vale para él como la <<prueba>> del derecho racional” (Ilting, 1989:71).

Los derechos para Hegel son la expresión de la conciencia que una época tiene de su propia libertad política, de ahí que éstos deben manifestar la libertad concreta de los seres humanos, y sólo pueden hacerlo a través de una normatividad públicamente reconocida por todos, por lo que debe ser garantizada y sancionada desde los organismos de justicia estatal “(Hegel, 1989:115).

Si el derecho es una expresión de la libertad, implica que su cumplimiento es una aceptación de la propia voluntad, pues como en Rousseau y Kant, la legitimidad del derecho se fundamenta en el principio de la voluntad general, de la universalidad de las

111

Die Bestimmung einer repräsentativen Verfassung, eines gesetzmäßigen Zustandes und einer Einwirkung des Volkes bei der Gesetzgebung knüpfen. *Beurteilung der Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816.*

voluntades que busca el bien común de todos.

Los derechos que emanen de esta normatividad tienen una aplicación universal que es indiferente a las particularidades propias de cada sujeto o a sus pertenencias particulares (Hegel, 2005:327).

Sin embargo, este reconocimiento de los derechos universales de las personas es efectivo en cuanto el individuo es miembro de un Estado particular, ya que los derechos en cuanto reconocidos requieren de la validez jurídica de un Estado de Derecho particular. Es en este sentido que, como explica Bobbio, la Filosofía del Derecho de Hegel es la culminación de las teorías del derecho natural, porque la racionalidad de los derechos que esta conlleva, las hace existentes como parte de la estructura jurídica de los Estados reales.

“La filosofía del Derecho de Hegel a la vez que se presenta como la negación: de todos los sistemas de derecho natural, también es el último y más perfecto sistema de derecho natural, el cual, en cuanto último, representa el final y en cuanto más perfecto, representa el cumplimiento de aquello que lo había precedido. En otras palabras, después de Hegel no es posible pensar en un nuevo sistema de derecho natural (y aquellos que todavía se elaboren parecerán productos fuera de estación), pero al mismo tiempo no puede pensarse en la filosofía del Derecho del Hegel sin la tradición del derecho natural” (Bobbio, 1989:378).

Como explica Bobbio, después de Hegel, ya no es posible pensar el iusnaturalismo de la misma manera, pues lo que nos dice Hegel es que los derechos para que sean efectivos deben ser parte de la estructura jurídica del Estado, deben ser la expresión de la eticidad concreta del Estado real, de ahí que el fin de los derechos naturales es que dejen de ser naturales, para convertirse en derechos positivos. No obstante, la *idea* del derecho es mucho más completa que su mero concepto, porque tiene que ver con el desenvolvimiento de la idea y su realización en la realidad efectiva (*FD §1*), pues para Hegel el derecho como idea muestra el desarrollo de la libertad en los diversos momentos de formación de los sujetos y de las comunidades, pues el derecho es la manifestación de la voluntad que quiere ser libre (Hegel, 2005:77).

La dignidad del derecho consiste en que es la más genuina expresión de libertad, y por ello debe abandonar su determinación natural, para asumir su naturaleza social, pues la voluntad de los sujetos no se reduce a reconocer su libertad natural, su derecho a existir; sino que implica buscar nuevas formas de libertad dentro del mundo social. Hegel no niega la realidad de los derechos naturales, simplemente explica que marcan un inicio, pero ellos no son todo el desarrollo, la voluntad de los sujetos, por su propia naturaleza es dinámica y busca nuevas formas para realizarse.

Hegel retoma la idea de la voluntad general de Rousseau como principio de la libertad social, como la única existente realmente, por lo que todas las demás libertades no son más que la manifestación de la libertad de la voluntad, esta idea la ha mantenido desde sus escritos tempranos como se indica en su *Propedéutica Filosófica*.

“Número.14

La libertad de la voluntad es la libertad en general, y todas las otras *libertades* son solo modos de ella. Cuando se habla de “libertad de la voluntad”, no se significa que haya además de la voluntad otra fuerza, propiedad o facultad que tenga también libertad. De la misma manera que cuando se habla de la omnipotencia de Dios, no se quiere decir que hay otros seres, además de él, que sean omnipotentes. Así hay libertad ciudadana, libertad de prensa, libertad religiosa, política, etcétera. Estos modos de la libertad son el concepto universal de la libertad, en tanto es aplicado a sus relaciones con objetos particulares [...]. La libertad *política* de un pueblo consiste en formar un Estado propio mediante aquello que se conoce por el nombre de voluntad general nacional, ya sea que todo el pueblo mismo decida, o que, quienes pertenecen a un pueblo, puedan reconocer tal Estado como suyo, que es el caso cuando cada uno de los ciudadanos tiene los mismos derechos que todos los otros”. (Hegel, 1984:28)¹¹²

112

§14 Die Freiheit des Willens ist die Freiheit im Allgemeinen und alle andern Freiheiten sind bloß Arten davon. Wenn man sagt: Freiheit des Willens, so ist nicht gemeint, als ob es außer dem Willen noch eine Kraft, Eigenschaft, Vermögen gäbe, das auch Freiheit hätte. Gerade wie, wenn man von der Allmacht Gottes spricht, man dabei nicht versteht, als ob es dabei noch andere Wesen gäbe außer ihm, die Allmacht hätten. Es gibt also bürgerliche Freiheit, Pressfreiheit, politische, religiöse Freiheit. Diese Arten von Freiheit sind der allgemeine Freiheitsbegriff, insofern er angewandt ist auf besondere Verhältnisse oder Gegenstände. [...] — Die politische Freiheit eines Volkes bestellt darin, einen eigenen Staat auszumachen und, was als allgemeiner Nationalwille gilt, entweder durch das ganze Volk selbst zu entscheiden oder durch solche, die dem Volk angehören und die es, indem jeder andere Bürger mit ihnen gleiche Rechte hat, als die Seinigen anerkennen kann.

Hegel expresa que la libertad es simplemente la manifestación de la voluntad en todos los aspectos de la vida de los seres humanos. Los diversos modos de la libertad son la concreción de la libre voluntad de los individuos, tanto en su esfera privada como pública, pero para ello es necesario que las leyes deban estar fundadas en esta idea de la voluntad general, pues es la única que puede fundamentar la obligatoriedad de la ley, y la igualdad de los derechos para todos (Hegel, 2004:30).

Hegel simplemente recupera el concepto de voluntad general elaborado por Rousseau y continuado por Kant, que fundamentan la libertad civil en la idea de una voluntad general, que es la que corresponde a la indeterminación de la voluntad (Hegel, 1984:30).

Para Hegel la voluntad general es la voluntad universal de un grupo humano que desea conservarse como pueblo, nación o Estado, aunque los individuos no sean conscientes de tal deseo de conservación, de ahí que reconozcan las acciones o las disposiciones que contribuyen a la permanencia de su comunidad. De ahí, que el derecho sea la manifestación institucional de la libertad, porque en el derecho está contenida la voluntad general (Hegel, 1984:37).

Para Hegel, la voluntad general debe constituirse como un *Estado de Derecho* que garantice los deberes y los derechos de todos, pues sólo así se puede garantizar la libertad de cada uno (Hegel, 1984:37).

De esta manera, la realidad del derecho sólo cobra vigencia en cuanto existe un Estado que lo haga efectivo, la permanencia del Estado de Derecho sólo es posible cuando el Estado puede asegurar el derecho de todos y reparar las lesiones contra el derecho de los individuos, por lo que la sociedad estatal ejerce el poder para hacer valer el Estado de Derecho.

El poder del Estado tiene como fin garantizar el Estado de Derecho para conservar la libertad de cada uno de sus integrantes, por lo que su fundamento no se realiza a través de las particularidades de los individuos, sino por medio del principio de la voluntad, es decir, el derecho (Hegel, 1984:52).

Hegel, en su *Propedéutica Filosófica*, conserva la concepción kantiana de que el Estado es principalmente un *Estado de Derecho*, que tiene como objetivo preservar la libertad de cada uno de sus integrantes; y, como en Rousseau y Kant, explica que la ley es la expresión de la voluntad general. Que no procede de un acuerdo, pacto o contrato, sino que simplemente expresa la necesidad de conservación del Estado como entidad de leyes, en la que los individuos acatan la ley del Estado particular en que viven, pues esta es la ley positiva que debe corresponder a lo que la comunidad considera como justo.

No obstante, estas ideas constituirán el posterior desarrollo sistemático de los *Principios de la Filosofía del Derecho*, en donde Hegel desarrollará su idea de que el derecho es simplemente la manifestación de la voluntad en sus distintos momentos de la Eticidad, pues el derecho no se corresponde exclusivamente con el derecho jurídico, sino con cada una de las determinaciones que la voluntad asume.

El derecho de la voluntad sólo es real en el desarrollo concreto de la eticidad, sólo en la familia, la sociedad civil y como miembro del Estado en general, el individuo ejerce su libertad concreta y sus derechos.

“§ 190 Obs. En el derecho, el objeto, es la *persona*; en el punto de vista moral, el *sujeto*; en la familia, *el miembro de la familia*; en la sociedad civil en general, el *ciudadano*, como <<*bourgeois*>> aquí, en el punto de vista de las necesidades (cf. §123 Obs.), es la *representación* concreta que se llama *hombre*. Tan sólo aquí y propiamente aquí puede entonces hablarse en ese sentido de *hombre*” (Hegel, 2005:313).¹¹³

Sólo en la sociedad civil, el sujeto deviene hombre como ser humano concreto, que es un ser de necesidades; es aquí en donde se realizan fácticamente sus determinaciones

113

Im Rechte ist der Gegenstand die Person, im moralischen Standpunkt das Subjekt, in der Familie das Familienglied, in der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt der Bürger (als bourgeois) - hier auf dem Standpunkte der Bedürfnisse (vgl. § 123 Anm.) ist es das Konkretum der Vorstellung, das man Mensch nennt; es ist also erst hier und auch eigentlich nur hier vom Menschen in diesem Sinne die Rede.

como miembro de la eticidad, en su más amplio sentido. Los ámbitos concretos de la eticidad son la familia y la sociedad civil. La familia es la eticidad básica que se vincula por el sentimiento, cuyo fin es preparar a los futuros integrantes de la sociedad civil, ya que es el espacio de la eticidad disgregada en sus extremos, de los seres humanos como seres de necesidades que deben salir de su familia para buscar su satisfacción y bienestar. Pero esta satisfacción de sus intereses es ya una formación de su subjetividad pues los obliga a relacionarse con estructuras culturales que los forman; por ello, el concepto de trabajo en Hegel, es mucho más que la acción para satisfacer las necesidades materiales de los sujetos, pues de hecho todas las necesidades son espirituales o culturales, en el sentido de que todas las necesidades son creaciones culturales que el ciudadano debe satisfacer, aunque crea que sólo satisface necesidades particulares. En realidad, se está apropiando de productos culturales universales, y por ello, el trabajo aparece como medio en que el ciudadano se apropia de este trabajo universal que es la cultura.

Los miembros de la sociedad civil, al satisfacer sus necesidades culturales trabajan para lo universal; sin embargo, aún les falta la conciencia de esta vinculación general con el Estado, pues si sólo se preocupan de sus necesidades particulares se colocan al nivel de burgueses, es decir, limitados a su esfera privada. Hay que notar que Hegel trata de conciliar dos modelos de vida: **la vida productiva**, que en la modernidad aparece como predominante; y **la vida activa** o la conciencia política de pertenencia a un Estado. Para él, estas dos esferas son parte del Estado. Y este proyecto tiene como objetivo que los sujetos alcancen un nivel de racionalidad universal, que haga posible su libertad objetiva. Entonces, esta auto-reflexión se vincula con el otro modo de vida aristotélico, la **vida contemplativa**, que Hegel relaciona con la verdad del Espíritu Absoluto.

La sociedad civil es el vínculo entre la familia como la eticidad natural ¹¹⁴ y el Estado

114

No obstante, es problemática su caracterización de la familia como eticidad natural, pues lo natural es lo que debe ser superado por la cultura, pues la propia configuración de la familia, y mucho más, la familia nuclear que describe, es no sólo cultural sino moderna; el equívoco sale a relucir con el término eticidad natural, pues la propia eticidad niega lo natural, lo incorpora a su propio desarrollo, por lo que sería más adecuado denominar a la familia eticidad básica o elemental.

como la eticidad general, pues como indica De Zan, el concepto de sociedad civil hegeliano sintetiza un desarrollo histórico que parte del *oikos* griego como la esfera de la vida productiva desigual, hasta la sociedad económica y cultural de los modernos, en los que deben predominar relaciones de igualdad.

“En la tradición de la filosofía política veteroeuropea, que se remonta hasta Aristóteles, el ámbito de *lo privado* se identificaba en cierto modo con la esfera de la sociedad doméstica, que incluía las relaciones de señorío y servidumbre, base del sistema productivo. En este ámbito de *la casa* (*oikos* = *domus*) se ubicaba también la actividad económica, como lo indica el origen mismo de la palabra "economía" en la lengua griega. Más allá del *oikos*, y constituido sobre la base de éste, se pasaba inmediatamente al *espacio público* de la *polis*. Desde la Edad Media se había venido desarrollando y constituyendo sin embargo, entre estos dos extremos de la familia y el Estado, un complejo sistema de relaciones y de formaciones sociales intermedias, vinculadas con diversas actividades, artesanales, comerciales, profesionales, culturales e intelectuales (como la Universidad), cuya estructura de conjunto constituye lo que la moderna filosofía de la sociedad comprende, a partir de Hegel, bajo el concepto de "sociedad civil", en cuanto diferente del Estado”(De Zan, 2006:13).

La idea de sociedad civil es una innovación teórica que media entre el *oikos* de los antiguos y las demandas de los distintos grupos sociales, en donde se reúnen las diversas necesidades de los sujetos. De ahí que el ciudadano en tanto persona privada deba tener una dimensión pública que lo vincule con cada una de las esferas en que desarrolla su vida, pues como sostiene Carla Cordua: la ciudadanía en Hegel conlleva una práctica en cada una de los espacios en que desarrolla su actividad: familia, asociaciones, corporaciones, clases o estamentos de representación política (Cordua, 1998).

“El ciudadano moderno, sostiene Hegel, tiene a la vez una existencia privada y una pública, es un miembro bien adaptado a su grupo y posee plena independencia intelectual y práctica frente al mismo, representa simultáneamente a su clase y a su familia tanto como a la humanidad en general. De manera que los individuos han crecido en complejidad tanto como los colectivos en heterogeneidad. La organización política de conjuntos humanos más simples y primitivos no puede ser la misma que la

de la sociedad reciente que ha sufrido todos estos y otros muchos cambios” (Cordua, 1998:2).

La noción de ciudadanía reúne la dimensión individual del sujeto y su dimensión general que lo vincula como parte de la comunidad ética o Eticidad (*Sittlichkeit*).

“ Ambas individualidades **se presentan** como una sola: el mismo que cuida de sí y su familia, trabaja, hace contratos, etc., a la vez trabaja también para lo general, teniéndolo por *fin* suyo; en el primer aspecto se llama ‘*bourgeois*’, en el *segundo* ‘*citoyen*’. (Hegel, 1984b:213).

La unidad de la conciencia consiste en que el sujeto logre conciliar su dimensión subjetiva con su dimensión universal, pero esto conlleva que las instituciones del Estado posibiliten realmente esta identificación.

En el manuscrito de 1806, la *Filosofía Real*, Hegel plantea algunas consideraciones sobre la filosofía del derecho que retomará posteriormente, pero ya está presente la idea de que el Estado es el espacio del desarrollo humano, que incluye su elemento general y particular, esto es lo que llama eticidad, comunidad ética, que se compone de la familia y la sociedad civil; siendo sus elementos extremos el individuo y el gobierno, como extremos de lo particular y lo general. No obstante, no hay una ruptura entre las funciones del individuo como persona que se ocupa de su familia y de sus necesidades, así como también de los asuntos generales. Entre el burgués y el ciudadano no debería haber diferencias, salvo cuando el burgués sólo se ocupa de sus asuntos particulares y deja de interesarse y de participar en los asuntos generales, por lo que no es de extrañar que el término alemán *bürger* designe al habitante, burgués y también al ciudadano; por ello, la ciudadanía conlleva deberes con la totalidad ética, es decir, la eticidad; porque posee derechos que le garantizan el disfrute de sus bienes, por lo que también tiene deberes particulares y generales: los particulares corresponden a su esfera familiar y los que asume como miembro de alguna asociación o corporación particular; mientras que los generales se refieren al acatamiento de las leyes y la preservación general de la eticidad.

El ciudadano (bürger) es el sujeto substancial que pertenece al todo, al Estado como expresión o manifestación de la eticidad, por lo cual es miembro de cada una de sus esferas concretas: la familia, las clases o estamentos o asociaciones a las que pertenece como miembro de la sociedad civil, y su pertenencia política general como ciudadano. Los deberes totales del ciudadano los cumple en cada una de estas esferas, que de manera conjunta constituyen su deber general de contribuir a la permanencia del todo social o la eticidad en su conjunto. No puede existir una separación entre el miembro de la familia, el burgër como *burgués* y el burgër como *ciotoyen*. No se dividen, sino que son la expresión de la misma individualidad y voluntad. La estabilidad de la familia se relaciona con la seguridad del *burgués* como ser de necesidades y como *ciudadano* al ser miembro de la totalidad ética o eticidad. La fragmentación o división de la vida ética aparece cuando los intereses de los individuos se consideran aislados o separados de los de la eticidad, o cuando el aparato administrativo cancela el ejercicio de los derechos.

El ejercicio de la ciudadanía en Hegel comprende el derecho a las libertades civiles en la sociedad civil, y su forma atenuada en el Estado Político¹¹⁵, pues lo que entendemos como libertad política o participación en los órdenes de gobierno, tienen un espacio reducido en el Estado Político, como señala Pelczynski: “De hecho, el más claro reconocimiento de la importancia de la libertad pública se produce en el *Filosofía del Derecho* no en la sección relativa a la constitución del Estado, sino en el contexto de la discusión de Hegel de la corporación, que es una institución de la sociedad civil”(Pelczynski, 1984:71). Lo que nos indica este autor, es que posiblemente por razones pragmáticas, Hegel no sitúa el ejercicio de la libertad pública en el ámbito del Estado Político, sino en las corporaciones como parte de la sociedad civil. Sin embargo, independientemente de que Hegel no situará la participación política de manera activa en el Estado Político, hay una razón de ello, el de que la sociedad civil a través de las

115

Como señala Pelczynski la noción de Estado tiene una acepción más amplia que Estado Político, “Sugiere que, aparte de la <<sociedad civil>> (el Estado tal como el entendimiento lo concibe)>> y el <<Estado estrictamente político>> (que aunque más preciso, es todavía un concepto abstracto), Hegel posee aún otro concepto de Estado, más complejo incluso: <<Estado>> *sans phrase*, <<Estado>> sin otra calificación, <<Estado>> propiamente dicho. Es este el Estado que Hegel denomina <<la realidad de la idea ética>> o <<la realidad de la libertad concreta>> [...]. El Estado, en este sentido, significa la totalidad de la población de un país independiente y <<civilmente>>organizado en la medida en que está impregnada por una eticidad y constituye un <<orden moral>> o una <<comunidad ética>>”. “La concepción Hegeliana del Estado”, en *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid, 1989, p.266.

corporaciones y las clases o estamentos tuvieran una dimensión general que rebasará los intereses particulares de estas agrupaciones.

“§255 Agr. En nuestros Estados modernos los ciudadanos tienen una participación restringida en los asuntos generales del Estado; es sin embargo necesario proporcionar al hombre ético, además de sus fines privados, una actividad universal. Esta universalidad, que no siempre le ofrece el Estado, la encuentra en la corporación. Vimos anteriormente que al ocuparse de sí el individuo en la sociedad civil, actúa también para otros. Pero esta necesidad inconsciente no es suficiente; sólo en la corporación se alcanza el nivel de una eticidad pensante y consciente” (Hegel, 2005:368).¹¹⁶

La cuestión, no sólo es compensar una falta de participación política en los asuntos generales del Estado, que puede ser tan amplia o escasa como su constitución lo determine, sino garantizar que el ciudadano como *burgués* participe en una actividad general como *ciudadano*. Para que los ciudadanos no se limiten a la satisfacción de sus asuntos privados, sino que tengan una actividad que los involucre de manera consciente con los asuntos del Estado dentro de la propia sociedad civil. El interés de Hegel no es el que todos los ciudadanos sean funcionarios públicos, sino que todos los ciudadanos tengan una actividad concreta con fines generales dentro de sus propias asociaciones. De manera contemporánea diríamos democratizar los ámbitos de la sociedad civil, como lo proponen los teóricos de la democracia participativa.¹¹⁷ Esta participación de los ciudadanos dentro de sus asociaciones particulares los obliga a organizarse en clases o estamentos (Stände) para que tengan una participación en los asuntos del Estado Político, a través de sus representantes. Las razones son varias, mientras que el ciudadano como burgués permanezca reducido a su esfera privada

116

In unseren modernen Staaten haben die Bürger nur beschränkten Anteil an den allgemeinen Geschäften des Staates; es ist aber notwendig, dem sittlichen Menschen außer seinem Privatzwecke eine allgemeine Tätigkeit zu gewähren. Dieses Allgemeine, das ihm der moderne Staat nicht immer reicht, findet er in der Korporation. Wir sahen früher, daß das Individuum, für sich in der bürgerlichen Gesellschaft sorgend, auch für andere handelt. Aber diese bewußtlose Notwendigkeit ist nicht genug: zu einer gewußten und denkenden Sittlichkeit wird sie erst in der Korporation.

117

Macpherson, C.B. *La democracia liberal y su época*, Alianza, Madrid, 1997, y Bobbio, N. *El futuro de la democracia*, FCE, México, 2000.

satisfaciendo sus necesidades y la de otros; y contribuyendo de manera indirecta e inconsciente con la comunidad ética, permanecerá en el ámbito de la necesidad, porque sus relaciones provienen de manera externa, sus necesidades materiales, la división del trabajo, etc. Mientras que en la participación de los asuntos generales él se vuelve un agente activo y consciente que busca un fin general (Hegel, 2005:307).

El derecho a las libertades civiles que tienen los ciudadanos como burgueses dentro de la sociedad civil no es aún la libertad concreta, porque depende de factores externos; sólo cuando el ciudadano asume conscientemente su función como parte de la eticidad en su conjunto desarrolla su libertad de manera completa, y para ello tiene el espacio de participación en su corporación o demás asociaciones que deben estructurarse en la Asamblea de los Estamentos para que su particularidad se transforme en universalidad al tratar de manera dialógica los asuntos generales del Estado¹¹⁸. Con esta participación consciente, el ciudadano se determina a sí mismo como agente libre, y no como un sujeto determinado por las fuerzas sociales que lo afectan, como lo señala Pelczynski.

“El hombre como potencialmente libre, como agente autodeterminado, una vez que se ha vuelto consciente de su naturaleza, no puede permitir determinarse por las fuerzas sociales exteriores que operan en él, como fuerzas naturales, tanto más cuanto que las fuerzas son, en última instancia, el producto de su pensamiento y voluntad, y así están potencialmente bajo su control. Su propio fin - la pertenencia a una comunidad ética racional - debe ser su propio objetivo consciente, de lo contrario no es totalmente libre” (Pelczynski, 1984: 73).

Hegel sintetiza el proyecto ilustrado de una ciudadanía libre y auto-determinada, reformula los principios de la voluntad general planteada por Rousseau y el proyecto de un Estado de derecho kantiano dentro del mundo de las relaciones económicas pensado por los economistas ingleses, y configura un concepto complejo de sociedad civil dentro de una comunidad ética organizada políticamente. La pretensión de Hegel de recuperar la noción clásica de comunidad ética y la dinámica de la individualidad moderna se plantea en su idea del Estado como espacio de la libertad concreta, en

118

El debate sobre la representación orgánica y la representación individual lo trataremos en el siguiente capítulo.

donde la libertad política es el medio por el cual los ciudadanos pueden llegar a ser efectivamente libres, como explica Pelczynski.

“La libertad política, aunque tallada de forma tosca, es la piedra indispensable para la estabilidad de la teoría hegeliana de la libertad, que (por así decirlo) es el anverso de su teoría de la comunidad política. Y las dos teorías tomadas en conjunto representan la adaptación de Hegel de la idea de Platón de la "sustancia ética" para el mundo moderno, y la solución de los problemas de Rousseau acerca de la asociación política en cómo vivir en comunidad con otros y sin embargo seguir siendo un individuo libre. (Pelczynski, 1984:76).

Con Rousseau inicia la reacción contra la concepción individualista y utilitaria de la ciudadanía, al concebirla como una condición moral que surge de un principio universal: la Voluntad general, la cual determina los derechos y deberes del ciudadano y su obligación de participación política.

Kant continúa con esta corriente, al establecer un principio formal de autodeterminación y autonomía moral sobre el que la ciudadanía se fundamenta. Finalmente, Hegel prosigue con la fundamentación de la ciudadanía en el principio de la voluntad racional, que integra la dimensión particular de la vida activa y la dimensión universal de la vida activa como libertad política.

Capítulo V Las dimensiones de la ciudadanía en la Vida Ética.

El concepto de eticidad es el referente en el cual situamos la síntesis, no exenta de problemáticas, entre la vida activa y la vida productiva. El problema de conciliar la vida activa y la vida productiva, es una de las constantes en todo el desarrollo de la filosofía de Hegel. Ya que esta dinámica se encuentra en el desarrollo de la propia conciencia histórica, que Hegel describe como el desarrollo de la conciencia espiritual que la humanidad ha tenido de sí misma. Desde sus estudios de juventud sobre la positividad y su relación con las condiciones en Roma, en las que observa el declive de la ciudadanía activa y el dominio del interés público a favor de la vida productiva y los intereses privados. Su análisis de estas condiciones no es más que la proyección de la problemática moderna que se caracteriza por el impulso que se ha dado a la vida productiva dejando a la vida activa en una condición devaluada y subordinada.

Los posteriores análisis no son sino la confirmación de la supremacía de la vida productiva y los intereses privados que imperan en la modernidad; por lo que su intento teórico es el de sintetizar en el mundo ético, la vida productiva con una devaluada y arrinconada vida activa. La reiterada evocación de la vida general o universal se debe, precisamente, a que se encuentra oculta o alejada de la conciencia de la propia época. Por lo que nos preguntamos ¿si Hegel desea resucitar un ideal que ha sucumbido ante la nueva dinámica de los tiempos modernos, o señala la única vía que podría hacer viable la posibilidad de ambas vidas: la activa y la productiva?

Porque de acuerdo al análisis del desarrollo de la conciencia, ésta debe -desde su particularidad subjetiva-, alcanzar un nivel de universalidad racional en la generalidad del Estado. El nivel de la conciencia subjetiva de la vida productiva debe ampliarse al nivel de la conciencia universal de la vida activa. Pues como se ha explicado, en ello radica la realización de su libertad substancial y no sólo formal.

A inicios del siglo XIX, Hegel tiene la certidumbre de la fuerza de la vida productiva y el ascenso de los intereses privados como los hegemónicos en la nueva vida social. Reconoce que la dinámica económica que han descrito los economistas escoceses, representa una fuente de socialización, por lo que da cuenta de esta nueva situación a través de la elaboración de su concepto de *Sociedad Civil*, que ya no se corresponde

con el de la sociedad política del pensamiento tradicional, sino que es un concepto que explica la nueva realidad social que se va plasmando a través del proceso de industrialización. Este concepto expone que el proceso socio-económico establece una nueva racionalidad de tipo económico que se llama: *sistema de las necesidades*; tal sistema se encarga de relacionar a los individuos para que cumplan sus apetencias, por lo que es el lugar privilegiado de la vida productiva. Sin embargo, éste no es el espacio que satisface todos los intereses de los individuos; pues la sociedad civil también comprende la administración de la justicia, el poder de la policía y las corporaciones. La administración de la justicia es la encargada de que los derechos privados de los individuos se puedan realizar, mientras que el poder de la policía o la organización de la administración pública es la institución que tiene por función general resolver y conciliar los conflictos y problemáticas que se generen por la dinámica de la sociedad civil, ya que el sistema de necesidades no es capaz de resolver sus propios conflictos, sino que tiene que complementarse con una dimensión general que rebase las expectativas particulares de los sujetos, ya que esta función de administración pública es la acción que el Estado Político realiza dentro de la sociedad civil, o es la parte de la sociedad civil que tiene una dimensión general, en cuanto se refiere al correcto funcionamiento de ella. La otra organización de la sociedad civil son las corporaciones y las demás asociaciones de la sociedad. Para Hegel estas corporaciones deben ser reuniones voluntarias de los miembros de una determinada rama económica para la protección social y económica de sus miembros. La solidaridad entre los miembros de la corporación tiene como fines: garantizar una condición económica estable entre sus miembros, y evitar que sus integrantes no pierdan su condición de ciudadanos o burgueses, -para que no se masifiquen y generen sentimientos de indignación o rencor social-. Una de las principales funciones de las corporaciones es proporcionar a los burgueses una dimensión general o universal que rebase sus intereses particulares, pues a través de las corporaciones, el ciudadano puede ser representado en la asamblea de los estamentos o clases (Stände) respecto a su función económica. Además, las asociaciones evitan la atomización de los burgueses, y sirven para la educación sobre los temas de índole general.

Una de las pretensiones más importantes de Hegel es recuperar la dimensión de la ciudadanía, que la realidad del mundo moderno ha diluido. No obstante, su propuesta

no es regresar al ideal clásico de la ciudadanía activa, sino adaptarlo a las nuevas condiciones sociales que se rigen por la vida productiva. Es por ello que la sociedad civil será el espacio de desarrollo de ambas vidas. En este sentido analizaremos cómo se explica la relación de la sociedad civil con el Estado, pues una de las riquezas de la filosofía del derecho es mostrar las relaciones entre la sociedad civil y el Estado, y como pueden existir interconexiones que involucren al ciudadano en ambas esferas de la Eticidad.

5.1 Conciliación entre la vida activa y la vida productiva.

A lo largo del desarrollo del concepto de ciudadanía, observamos que éste estaba vinculado de manera directa con el modelo de vida activa o el de la productiva, salvo en el caso de las ciudades renacentistas que estaba asociado a ambos modelos de vida, pero sin un sentido universalista. La integración de ambas vidas como ejercicio pleno de la ciudadanía se alcanza en el concepto de Eticidad.

Cuando Hegel plantea que la Eticidad es la idea en la que se desarrolla la libertad concreta de los seres humanos, es porque la Eticidad integra los conceptos del derecho y la moralidad, ya que la idea de la Eticidad es al mismo tiempo la posibilidad y el desarrollo de la libertad concreta de los sujetos, porque la Eticidad es la objetivación de las condiciones sociales que una cultura ha logrado en su proceso histórico, por lo que ésta manifiesta el desarrollo de los sistemas jurídicos y las estructuras institucionales que una cultura ha desarrollado en un determinado momento histórico, pues el núcleo a partir del cual se debe guiar la consolidación de este proceso es la manifestación de la libertad concreta.

La Eticidad es el complejo de estructuras sociales que los individuos han construido en su actuar humano; tales estructuras permanecen y se modifican a lo largo de la historia por lo que el sujeto es continuamente formado por ellas. Sin embargo, las estructuras éticas son transformadas por la actividad consciente de los sujetos que reactualizan el contenido ético de esas estructuras para que sean efectivamente la manifestación de la libertad concreta.

Como explica Hegel, es a través de las instituciones por donde se manifiesta lo ético y es aquello que contiene la universalidad de la voluntad general; es decir, las leyes que posibilitan el ejercicio de las libertades.

La objetividad de las leyes éticas se presenta como la necesidad que tienen las comunidades humanas para regirse por lo universal (& 145); pues la objetividad de la ley responde a la voluntad general de preservar la libertad de todos, por lo que las leyes deben ser la expresión de la libertad de los sujetos. Cuando Hegel explica que las leyes no son nada extraño para los individuos, se refiere a que las leyes son la manifestación de la racionalidad que todo sujeto debe comprender, por lo que el cumplimiento de éstas son los deberes racionales que objetivamente deben cumplirse, pues la acción del cumplimiento del deber como respeto a la ley es la manifestación de la libertad concreta, pues la voluntad interior se realiza en la ejecución de esta acción; pues de otra forma la voluntad subjetiva permanece en la pura indeterminación que al poder ser todo no es nada. Por lo que el deber es la limitación de la libertad abstracta, pero es la realización de la libertad concreta.

Para Hegel, la efectiva realización de los fines particulares sólo es posible con la existencia de las estructuras éticas que los realiza, pues la Eticidad tiene que actualizarse continuamente para que represente la “efectiva racionalidad”; y en ese sentido coincide con el principio de la subjetividad para realizar sus fines dentro del marco de las estructuras éticas que lo posibilitan.

De esta forma, a través de las estructuras éticas, se identifican la voluntad universal y particular, por lo que se coincide en el deber y el derecho, pues los derechos que el sujeto posee en cuanto integrante de la estructura ética también lo obligan a cumplir sus deberes.

De ahí que para Hegel las estructuras éticas en cuanto autoconciencia vinculada a su concepto, es el Espíritu real de una familia y de un pueblo (& 156 p. 275).

Hegel explica que la idea de Eticidad en cuanto desenvolvimiento de sus momentos se integra por la familia, la sociedad civil y la constitución del Estado; por lo que estos momentos representan la conciencia de la unidad familiar, que al desarrollarse, sus miembros pasan a la sociedad civil como unidad de individuos independientes que se vinculan universalmente de manera formal a través de sus necesidades, y por una

constitución jurídica, que forma un *Estado exterior* que se integra a la constitución del Estado como una universalidad sustancial y de vida pública.

5.2 La familia y la sociedad civil: el *oikos* moderno. El Estado y la vida activa

La familia para Hegel es un momento básico de la Eticidad porque en ella el sujeto tiene conciencia de su pertenencia a la unidad familiar, que es la encargada de suministrar al individuo sus primeros elementos de cultura. De ahí que una de sus funciones es ser la unidad en la que el individuo se puede reconocer a través del sentimiento amoroso; y en la que los padres tienen la obligación de educar a los hijos, por lo que tienen necesidad de la propiedad y el patrimonio como recurso común, en tanto es la fuente de seguridad y de los medios de subsistencia de la familia, por lo que las posesiones que constituyen el patrimonio se vincula a la familia integrada por una pareja y sus hijos, y no por las familias de las que proceden las parejas. Los hijos representan la unidad sustancial del matrimonio, que en su proceso de educación deben de lograr su personalidad jurídica y puedan salir de su familia de origen para constituir nuevas familias con patrimonio propio. El individuo que ha alcanzado la personalidad jurídica tiene que velar por su propio bienestar particular y el de su familia, por lo que ingresa al sistema de las necesidades de la sociedad civil, en donde pierde la unidad sustancial de su familia, y sólo es considerado como un individuo aislado que se ocupa de sus intereses particulares.

Es significativo que Hegel considere a la familia como el espacio de la Eticidad natural ¹¹⁹ vinculada por el amor, y en la que los miembros tienen conciencia de su unidad, por la que la denomina el espacio que representa el principio de la interioridad, de lo femenino y de la piedad que se enfrenta a la exterioridad objetiva de las leyes del Estado.

Hegel establece que la familia es el principio de la interioridad ética que corresponde al principio femenino, mientras que la sociedad civil y el Estado corresponden a la

119

Véase nota 114.

exterioridad ética que se relaciona con el principio masculino. Con ello, Hegel reconoce la dignidad ética de la familia, pero si se interpreta que el principio femenino corresponde a las mujeres, entonces a éstas se les excluye de la objetividad plena de la vida pública. Si ello es así, Hegel simplemente reflejaría los prejuicios de su tiempo pero sin ir más allá, aspecto que se confirmaría con sus prejuicios acerca de la incapacidad de las mujeres para el pensamiento abstracto y las ciencias. Por otra parte, explica que la familia ya no refleja el ámbito productivo del *oikos* antiguo, que era una unidad de reproducción para los aspectos necesarios para la vida biológica y de bienes materiales; en el mundo moderno la función de la producción de los bienes materiales es una atribución de la sociedad civil.

Hegel reconoce la libertad en sí de los miembros de la familia, pero no la igualdad jurídica y política de las mujeres que aún se encuentran confinadas al espacio ético de la familia. En este aspecto, Hegel no es más que un hijo de su tiempo que no previó las demandas de reconocimiento jurídico y político de las mujeres. Pero lo que se puede determinar es que la familia moderna ya no se identifica con el *oikos*, pues la familia ya no es el lugar de la producción, sino sólo de la intimidad en el que el individuo puede encontrar su bienestar interno, su vida privada entre sus familiares, pues el ámbito de la satisfacción de las necesidades y de la producción de los bienes que requiere los encontrará en la sociedad civil.

En la sociedad civil el sujeto es considerado como un particular que junto con otros particulares que buscan satisfacer sus necesidades; y en esta satisfacción de necesidades se establece una dependencia universal que los enlaza a todos, por lo que *la sociedad civil representa un Estado exterior de necesidad y entendimiento* (Hegel F.D. & 183). En la sociedad civil, la eticidad se ha perdido en sus extremos, porque cada particular no se concibe como perteneciente a una unidad sustancial como en el caso de la familia y el pueblo o el Estado organizado, sino que la sociedad civil se rige por el principio de la particularidad que era desconocido en los tiempos de la antigüedad.

“& 185 Obs. [...]El principio de la *personalidad independiente* y en *sí misma infinita* del individuo, de la libertad subjetiva, que interiormente surgió con la religión *crisiana* y exteriormente –y por lo tanto ligada con la universalidad abstracta-con el mundo

romano, no alcanza su derecho en aquella forma sólo sustancial del Espíritu real (Hegel, 2005:306).¹²⁰

La realidad de la sociedad civil también es la manifestación del principio de la personalidad libre que surgió con el cristianismo y de manera externa con la universalidad jurídica de los romanos, por lo que la sociedad civil es la manifestación de esta multiplicidad de personalidades particulares que buscan su bienestar. Pero este nivel de la sociedad civil aún no representa a la libertad concreta porque está ligada a la forma de la necesidad formal (Hegel, 2005:307).

Para Hegel los individuos en el Estado exterior de la sociedad civil son personas privadas que sólo ven lo universal de las relaciones como un medio para sus fines particulares, pero que deben de pasar por un proceso, para que sean conscientes que la universalidad misma es un fin para ellos.

El tránsito de la conciencia ligada a la vida productiva de la sociedad civil a la conciencia general de la vida activa, es el tránsito de la necesidad exterior generada por el entendimiento a la libertad sustancial de la autoconciencia.

Para Hegel, la sociedad civil posee tres momentos de desarrollo: a) la satisfacción de las necesidades, b) la protección de la propiedad a través de la administración de la justicia, y c) la prevención de las contingencias por medio de las corporaciones y el poder de la policía.

El sistema de las necesidades de la sociedad civil es el que corresponde a la vida productiva del *oikos* antiguo, que a diferencia de éste, ya es un espacio de interrelación y vínculo entre todos los sujetos, es un espacio de derechos igualitarios para satisfacer las necesidades de todos. Esta esfera representa el entendimiento de la racionalidad que establece relaciones comunes en la satisfacción de los fines subjetivos, por lo que es el terreno del descontento moral de los sujetos. Para Hegel el mérito de la economía política es encontrar relaciones comunes dentro de la masa de

120

Das Prinzip der selbständigen in sich unendlichen Persönlichkeit des Einzelnen, der subjektiven Freiheit, das innerlich in der christlichen Religion und äußerlich, daher mit der abstrakten Allgemeinheit verknüpft, in der römischen Welt aufgegangen ist, kommt in jener nur substantiellen Form des wirklichen Geistes nicht zu seinem Rechte.

hechos particulares para encontrar principios racionales a partir de hechos contingentes.

Hegel sostiene que el individuo sólo es un ser humano en la sociedad civil, porque posee necesidades que lo determinan y lo vinculan con otros; por lo que la necesidad es mediada y multiplicada a través del proceso del entendimiento, por lo que la satisfacción de la necesidad deja de ser tan apremiante (Hegel, 2005:314).

Hegel explica que la multiplicación de las necesidades dentro de la sociedad civil vincula a todas las personas, por lo que todos buscan satisfacer sus necesidades a través del trabajo de los demás. El trabajo social de todos es lo que permite la diferenciación de roles y funciones dentro de la sociedad civil (Hegel, 2005:317).

El rango que Hegel concede al “trabajo” como actividad humana es una caracterización que difiere de la antigüedad, ya que para el pensamiento clásico el trabajo es parte de la vida productiva y; como tal, relegado a los esclavos y los sectores subordinados de la comunidad política. Hegel, en cambio, reconoce que el “trabajo social” es el factor que relaciona y forma a los sujetos como parte de la sociedad civil, pues la necesidad social humaniza a los individuos como seres sociales que necesariamente deben de transformar la inmediatez natural en producciones humanas que deben consumirse por otros para satisfacer sus necesidades. La infinita variedad de necesidades no es más que el infinito proceso del entendimiento para crear nuevas formas de vinculación social. A esta multiplicidad de objetos la denomina “cultura teórica” que es el producto de todas las relaciones e innovaciones que se producen en este proceso de satisfacción de necesidades. Por lo que las representaciones del entendimiento se multiplican y diversifican y con ello las formas simbólicas que se utilizan para su representación. La “cultura práctica” es la necesaria especialización en alguna actividad para satisfacer las necesidades de los otros y de sí mismo. La especialización de los medios y las necesidades abstraen la función del trabajo y su producción, por lo que surge la división del trabajo, que provoca que el *trabajo manual* sea más sencillo. Por lo que la abstracción de las habilidades y los medios establece la “dependencia y relación recíproca de los hombres para la satisfacción de sus restantes habilidades” (&

121
198 Hegel, 2005:318). Con la infinita multiplicación de las necesidades, los seres humanos requieren y dependen de los otros para satisfacer las suyas, estableciéndose una dependencia universal. Además de que la abstracción del producir en serie y la especialización del trabajo provoca que el trabajo sea más mecanizado y que el trabajo humano sea sustituido por el de las máquinas. Hegel explica en el nivel de la sociedad civil lo que Aristóteles explicaba para el *oikos* antiguo, que como unidad de producción requería de una multiplicidad de servidores para satisfacer las necesidades de sus integrantes, pues al no existir los autómatas sólo quedaban los esclavos. Mientras que Hegel describe que una de las consecuencias de la revolución industrial es la simplificación del trabajo manual, por lo que el trabajo artesanal pasa a ser parte del trabajo automatizado de las máquinas y el artesano pasa a ser un simple operario. La distinción entre el ciudadano y el esclavo en la estructura política antigua se corresponde en la modernidad entre el trabajo intelectual y el trabajo manual. Esto por lo tanto influye en la formación del patrimonio personal, pues de acuerdo con Hegel, está condicionado por las diversas circunstancias de la sociedad civil que ocasiona la desigualdad de los patrimonios y de las habilidades de los individuos. Puesto que para Hegel la igualdad de los patrimonios es una abstracción vacía, la dinámica de la sociedad civil genera la desigualdad de los patrimonios, de las habilidades y de la cultura moral e intelectual, ya que el principio de la particularidad obliga a la diversificación de las funciones y habilidades, lo que provoca que los individuos se diferencien en grupos generales de actividades en referencia a sus habilidades y funciones, lo que da lugar a las clases sociales (Hegel, 2005 :320).

Hegel divide las clases de la sociedad civil en tres: sustancial o inmediata, formal o reflexiva y la universal. La clase sustancial o inmediata está ligada a las actividades agrícolas, pues su rasgo fundamental radica en los productos que se pueden obtener a partir de la naturaleza, ya que la actividad está totalmente subordinada al elemento natural. La clase formal o reflexiva es la que se ocupa de la actividad o trabajo que se realiza sobre los productos naturales. La característica principal de la clase formal o reflexiva consiste en la conciencia de su propia actividad como transformadora de los

121

die Abhängigkeit und die Wechselbeziehung der Menschen für die Befriedigung der übrigen Bedürfnisse zur gänzlichen Notwendigkeit.

productos naturales, por lo que el trabajo es el medio a través del cual se transforma y modifica a la naturaleza, y con ello la formación de la cultura. De ahí que esta clase tenga más conciencia de su libre actividad. Y es esta condición la que provoca que la vida productiva encuentre su manifestación más hegemónica. Mientras que la vida productiva estuvo en la antigüedad relegada al espacio del *oikos*, y por ello al espacio de la dominación y de la falta de libertad. En cambio, en la modernidad a través del lento proceso de consolidación de la importancia de la vida productiva con la formación de las comunas en las ciudades renacentistas y el proceso de fortalecimiento de las clases ligadas a la producción. Encuentra por fin su reconocimiento en la modernidad, en la que la vida productiva se eleva en la preponderancia social. Hegel no hace más que reconocer este hecho histórico al describir la importancia de estas clases, que a través de su trabajo transformaron el mundo, y con ello adquirieron la conciencia de su poder y libertad. Pero Hegel observa que esta clase, a pesar y por su actividad misma, queda ligada a su particularidad social, por lo que se hace necesaria una clase que se ocupe exclusivamente de lo universal o general del Estado, a la que denomina *universal*. Una de las consecuencias de la división del trabajo es: la existencia de una clase dedicada únicamente a los asuntos del Estado, por lo que debe estar liberada del trabajo particular de las demás clases. Con ello, Hegel explica que la vida activa al menos es preservada por una clase que se ocupa solamente de ella, pero esta vida activa pierde el brillo y la importancia que anteriormente tenía, pues la actividad política no era considerada en sí misma como un trabajo sino como una actividad superior de la condición humana.¹²²

En este sentido, la vida activa como actividad exclusiva para dedicarse a los asuntos generales del Estado es un *trabajo* que junto con el trabajo de las demás clases permite el funcionamiento general del Estado. De ahí que los funcionarios del Estado ya no sean los *polites* o los ciudadanos totales, sino simplemente la clase a la que se le asigna el trabajo de lo universal, del funcionamiento general del Estado; pero sólo son una clase más, el ideal de la vida activa queda reducida a una función administrativa y de organización general.

122

Este es uno de los puntos principales que Arendt explica en *La Condición Humana*.

La pertenencia a una de estas clases depende de una serie de condiciones que influyen en el individuo, pero la decisión última depende del arbitrio particular del sujeto que elige a qué clase desea pertenecer. De acuerdo con el principio fundamental de la sociedad civil, la libre particularidad de los sujetos, que permite la transformación dinámica de la sociedad.

“& 206. Obs. [...] Si se la mantiene en cambio en concordancia con el orden objetivo y se respeta al mismo tiempo su derecho, la particularidad subjetiva se convierte en el principio vivificante de la sociedad civil del desarrollo de la actividad pensante, del mérito y del honor. El reconocimiento y el derecho de que lo que en la sociedad civil es racionalmente necesario está al mismo tiempo *mediado por el arbitrio*, es la determinación más precisa de lo que en la representación general se llama corrientemente *libertad*” (Hegel, 2005:325).¹²³

Son las voluntades subjetivas las que construyen y transforman las instituciones sociales, porque éstas son simplemente el fundamento de la libertad de los sujetos. Entre estas instituciones se encuentran las que administran la justicia, el poder administrativo de la policía y las asociaciones intermedias de las corporaciones.

Los individuos dentro de la sociedad civil deben satisfacer sus necesidades y obtener en ella sus beneficios, por lo que deben tener la garantía de la protección a su bienestar particular. La administración de la justicia cumple la función de velar por la protección de los derechos de los individuos respecto a su bienestar exterior.

El derecho de la voluntad de los sujetos encuentra en la administración de la justicia la garantía a su reconocimiento del derecho abstracto de satisfacer sus necesidades como miembro de la sociedad civil, pero la realización concreta de sus beneficios está ligada a la administración pública del poder de policía y a las esferas concretas de las corporaciones. Como indica Hegel se trata de que la *posibilidad* de satisfacer las necesidades y el bienestar particular sea un efectivo derecho realizado (Hegel, F.D &

123

Von der objektiven Ordnung aber, in Angemessenheit mit ihr und zugleich in ihrem Recht erhalten, wird die subjektive Besonderheit zum Prinzip aller Belebung der bürgerlichen Gesellschaft, der Entwicklung der denkenden Tätigkeit, des Verdiensts und der Ehre. Die Anerkennung und das Recht, daß, was in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staate durch die Vernunft notwendig ist, zugleich durch die Willkür vermittelt geschehe, ist die nähere Bestimmung dessen, was vornehmlich in der allgemeinen Vorstellung Freiheit heißt.

230); y de esto se ocupa el poder de la policía o administración pública, por lo que el poder de policía debe garantizar que el bienestar particular de los sujetos se realice. La sociedad civil tiene la obligación de satisfacer las necesidades de los individuos, pues los ha sacado de su esfera familiar, por lo que el individuo tiene derechos sobre ella (Hegel, F.D. & 238), por lo que la sociedad civil debe respetar los derechos de los individuos y propiciarlos. Sin embargo, los individuos están sometidos a muchas circunstancias que pueden desembocar en la pobreza, por lo que los individuos dejan de obtener los beneficios que la sociedad civil pueda brindar, pues al ser parte de la sociedad civil se “ elimina el lazo que representaba la familia en la forma de un clan (& 181)-los priva en mayor o menor grado de todas las ventajas de la sociedad: la posibilidad de adquirir habilidades y en general cultura, la administración de justicia, los cuidados sanitarios e incluso con frecuencia el consuelo de la religión “ (F.D. & 241.Hegel, 2005: 358).¹²⁴

De ahí que la sociedad civil a través del poder de la policía atienda este fenómeno, prevenga y neutralice el conflicto de esta exclusión. Y más cuando Hegel señala que la dinámica de la sociedad civil, con su desarrollo de la industria, de la población y de la riqueza, genera al mismo tiempo con la “singularización y limitación” del trabajo particular, la “dependencia y miseria de la clase ligada a ese trabajo” (F.D& 243. Hegel, 2005: 359). Por lo que no pueden participar de los beneficios de la sociedad civil. Ya que el descenso a un nivel muy básico de subsistencia genera la formación de una “plebe” que es la población excluida y resentida contra “ los ricos, la sociedad y el gobierno” que ocasiona la acumulación excesiva de la riqueza en una minoría. De ahí, que afirme que “la sociedad civil no es suficientemente rica porque no puede impedir el “exceso de pobreza y la formación de la plebe” (F.D, & 245. Hegel, 2005: 360).¹²⁵ Lo que Hegel explica es que la dinámica de la sociedad civil no soluciona los problemas de marginalidad, pobreza y exclusión, porque ella misma los crea. De ahí, la necesidad de

124

entzogen [hat] und das weitere Band der Familie als eines Stammes aufhebt (§ 181) - dagegen sie aller Vorteile der Gesellschaft, Erwerbsfähigkeit von Geschicklichkeiten und Bildung überhaupt, auch der Rechtspflege, esundheitssorge, selbst oft des Trostes der Religion usf.

125

Es kommt hierin zum Vorschein, daß bei dem Übermaße des Reichtums die bürgerliche Gesellschaft nicht reich genug ist, d. h. an dem ihr eigentümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem Übermaße der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern.

una institución que regule y prevenga las contingencias que la sociedad civil genera. Si al poder de policía le corresponde la función universal de velar por el bienestar particular a través de la prevención y regulando el correcto funcionamiento de la sociedad civil, a la corporación le corresponde cuidar por medio de esta universalidad particular su dimensión ética. En la corporación y demás asociaciones el individuo recupera este espacio ético que había perdido al salir de su familia y entrar al mundo de la necesidad de la sociedad civil. La corporación y las demás comunidades de la sociedad civil agrupan a los individuos en intereses comunes, evitando con ello su disgregación y atomización. Una de las funciones de la corporación como una de las asociaciones de la sociedad civil es la de universalizar o generalizar las particularidades individuales de sus miembros, al proporcionarles una dimensión general que parte de los intereses concretos de ellos. Además de brindar un espacio de mutuo reconocimiento entre sus integrantes al agruparlos en una asociación donde se cuidan sus derechos y beneficios. Las asociaciones permiten establecer una red de solidaridad entre sus miembros que los apoya ante las posibles contingencias que ocurren en la sociedad civil. Y desde un punto de vista político, la corporación suministra al individuo la posibilidad de participar en los asuntos generales del Estado y de intervenir dentro de la corporación sobre estos asuntos, pues al no tener una participación directa en los asuntos generales del Estado, al menos puede ser un miembro activo de su corporación o asociación.

La participación efectiva dentro del espacio de las corporaciones y demás asociaciones de la sociedad civil involucra a todos los miembros en una tarea común que puede estar ligada a los asuntos generales del Estado, por lo que el individuo atomizado y disgregado puede encontrar un espacio ético de participación dentro de su propia asociación y canalizar sus intereses particulares de manera inmediata a través de la participación en los asuntos comunes de la asociación y en su conexión con la representación de la Asamblea de estamentos(Stände) en sentido político. De esta forma los intereses de los individuos deben mediar a través de las asociaciones y ser representadas como una clase (Ständ) de intereses de las corporaciones y demás comunidades para que tengan su representación y procesen estos intereses en la asamblea de estamentos, para que ésta pueda identificar cuáles son los intereses generales del Estado.

Así, el burgués, el individuo privado que cuida de su propio interés, puede compartir junto con otros individuos de su misma condición un espacio común, que partiendo de la esfera de la vida productiva puede establecer una relación con la vida universal de la vida activa. De esta forma se evita la atomización y disgregación de la sociedad civil, al encontrarse con individuos aislados y vulnerables ante las contingencias de la sociedad civil y del propio poder de la administración pública. La estructura institucional de la sociedad implica su organización en una diversidad de asociaciones que se agrupan a partir de sus intereses, necesidades y formas de trabajo. Lo desintegrado sería precisamente la separación y la atomización de la sociedad en individuos aislados que no pueden tener una conciencia de lo general y universal de la vida ética, sino sólo una concepción restringida ligada a su vida particular.

La institución de las corporaciones y demás asociaciones tiene como objetivo vincular dos campos de la vida que conceptual e históricamente han estado en conflicto: la vida productiva y la vida activa. A través de la corporación, los intereses de la vida productiva de los individuos se concentran y toman el carácter de orientaciones generales que parten de la particularidad y que deben ser puestos en contacto con otros intereses y ser representados en la asamblea de estamentos. El individuo consigue con esto comprender que existe una dimensión más general que los intereses particulares de la sociedad civil, por lo que se concibe no sólo como burgués, persona privada, sino como ciudadano, miembro del Estado.

“&258 Obs. Cuando se confunde al Estado con la sociedad civil y es determinado en base a la seguridad y protección personal, *el interés del individuo en cuanto tal se ha transformado en el fin último*” (Hegel, 2005:371).¹²⁶

Identificar a la sociedad civil con el Estado implicaría que la vida productiva es la que impera y que la dimensión de la vida activa, el interés general del Estado desaparece.

El Estado debe garantizar el bienestar de todos, pero su fin mismo no es la satisfacción de los intereses particulares, sino la conservación del todo que hace posible la

126

Wenn der Staat mit der bürgerlichen Gesellschaft verwechselt und seine Bestimmung in die Sicherheit und den Schutz des Eigentums und der persönlichen Freiheit gesetzt wird, so ist das Interesse der Einzelnen als solcher der letzte.

satisfacción de las particularidades, además de que el Estado no tiene una función exclusivamente utilitaria, sino ética, cultural y civilizadora.

Desde un punto de vista abstracto, el Estado es la unidad de la universalidad y la individualidad cuyo contenido es la unidad de la libertad objetiva, es decir, las normatividades que se fundamentan en la voluntad universal sustancial. Hegel explica que la formación fenoménica de los Estados puede tener muchas causas, pero el concepto, la idea de Estado conlleva necesariamente una dimensión universal. De ahí que reconozca que fue Rousseau el que reconoció que el principio del Estado se fundamenta en un principio de la razón.

“ &258 Obs. En la investigación de este concepto, Rousseau ha tenido el mérito de establecer como principio del Estado un principio que no sólo según su forma [...], sino también su contenido es *pensamiento* y, en realidad, el *pensar* mismo: la voluntad”¹²⁷
(Hegel, 2005:372).

Hegel coincide con Rousseau: el Estado es la manifestación de la voluntad general o universal, que no debe confundirse con la suma de las voluntades particulares, que como en Rousseau es la expresión o manifestación de la libertad de cada uno, pero no como un contrato, sino como el desarrollo de la idea de la voluntad, la libertad que busca determinarse en el mundo. El Estado es el desarrollo de esta idea de la voluntad universal que contiene los diversos modos de su desarrollo, entre ellos, la voluntad de los individuos como expresión de su voluntad (Hegel, 2005:375).

Por ello, la idea del Estado se expresa como un Estado individual que se manifiesta en su *constitución y su derecho político interno*; y en relación con otros Estados en su *derecho político externo*.

El derecho político interno expresa la coincidencia entre el interés general del Estado y los intereses particulares, la conciliación entre el desarrollo de la libertad individual y el interés general del Estado como totalidad ética (Hegel, 2005:379).

127

In Ansehung des Aufsuchens dieses Begriffes hat Rousseau das Verdienst gehabt, ein Prinzip, das nicht nur seiner Form nach[...], sondern dem Inhalte nach Gedanke ist, und zwar das Denken selbst ist, nämlich den Willen als Prinzip des Staats aufgestellt zu haben.

Si el Estado es el ámbito de la libertad concreta, entonces, como explica Hegel, debe ser el espacio de la satisfacción de los individuos y el desarrollo pleno de sus derechos, pero los individuos deben tener la conciencia de que el desarrollo de sus propios intereses depende de que el interés general del Estado se realice, y que éste sea también el interés de ellos. Sólo de esta manera podrán ser ciudadanos; y no, simplemente, personas privadas que velan por su propio interés. El tener una actividad consciente de esta actividad es función de las corporaciones y demás asociaciones intermedias que permiten el desarrollo de las particularidades con una visión general. Mediante las asociaciones, los individuos desarrollan el aspecto de la individualidad y la universalidad (F.D. & 264. Hegel, 2005:385).

Con el reconocimiento de las instituciones y la participación dentro de las corporaciones y asociaciones, Hegel quiere resolver el problema de conciliar el mundo de la vida productiva y el mundo de la vida activa, la conciencia subjetiva particular y la conciencia universal sustancial. Quiere reunir dos modelos de vida que históricamente han asumido los seres humanos y reconciliar sus intereses. La vida del hombre privado, del burgués con sus limitados intereses personales junto con su función como ciudadano, que tiene conciencia de los intereses generales del Estado. Sin embargo, esto no implica una participación activa en todos los asuntos de éste, pues los asuntos generales de Estado, de acuerdo al principio de la división del trabajo, requieren de una clase universal de funcionarios que se dediquen exclusivamente a los asuntos generales del Estado, y que conforman los poderes políticos: el legislativo, el gubernativo y el poder del príncipe. Las corporaciones y demás asociaciones participan en el poder gubernativo en cuanto éste aplica las directrices emanadas de las leyes a la sociedad civil, por lo que la sociedad civil prácticamente se administra a sí misma a través de las corporaciones y demás asociaciones que tienen participación en el poder de la policía y el judicial.

“& 288. Los intereses *particulares* comunes que pertenecen a la sociedad civil y están fuera de lo universal en y por sí del Estado (& 256), tienen su administración en las corporaciones (& 251), comunas y demás asociaciones de oficios y clases, y en sus autoridades, presidentes, administradores, etcétera. Los asuntos de que se ocupan son por una parte la *propiedad privada* y el *interés* de una esfera *particular*, y según este aspecto su autoridad descansa sobre la confianza de sus compañeros y colegas; pero

por otro lado, estos círculos tienen que subordinarse al interés superior del Estado”
(Hegel, 2005:438).¹²⁸

Los integrantes de estas diversas asociaciones de la sociedad civil tienen un espacio de participación directa en sus propios asuntos, que se relacionan con la vida productiva que llevan, por lo que eligen a sus representantes y autoridades para que sean el medio por el cual se mantengan en contacto con las instituciones generales del Estado, y encaucen de esta manera las inquietudes y demandas de su ámbito de acción particular para que se integren junto con otras demandas, los intereses generales del Estado. Por ello se hace necesario funcionarios que medien entre los intereses particulares de las distintas esferas de la sociedad civil y los intereses generales del Estado, para que se mantenga una relación de colaboración entre los aspectos particulares de la sociedad civil y los intereses universales del Estado. La multiplicidad de diversas asociaciones y la participación interna dentro de ellas, posibilita que los miembros tengan un sentido de pertenencia y comunidad dentro de sus propias asociaciones, lo que se asemeja a la idea de democracia participativa de autores como Bobbio¹²⁹. Además de que las diversas asociaciones permiten neutralizar los conflictos inherentes a la sociedad civil, pues al agrupar a los distintos miembros dentro de espacios particulares, se encauzan sus inquietudes dentro de su propio espacio, y tienen la oportunidad de ser relacionadas con las instituciones del Estado, a través de la colaboración entre las asociaciones y corporaciones de la sociedad civil y las instituciones del Estado, evitando de esta manera la dispersión y atomización de los individuos privados.

128

Die gemeinschaftlichen besonderen Interessen, die in die bürgerliche Gesellschaft fallen und außer dem an und für sich seienden Allgemeinen des Staats selbst liegen (§ 256), haben ihre Verwaltung in den Korporationen (§ 251) der Gemeinden und sonstiger Gewerbe und Stände und deren Obrigkeiten, Vorsteher, Verwalter u. dgl. Insofern diese Angelegenheiten, die sie besorgen, einerseits das Privateigentum und Interesse dieser besonderen Sphären sind und nach dieser Seite ihre Autorität mit auf dem Zutrauen ihrer Standesgenossen und Bürgerschaften beruht, andererseits diese Kreise den höheren Interessen des Staats untergeordnet sein müssen.

129

Bobbio plantea que lo importante del proceso democrático, además de la facultad de los ciudadanos para elegir a sus representantes, es ampliar los procesos de participación en los ámbitos sociales que tradicionalmente funcionan de forma jerárquica. “Una vez conquistado el derecho a la participación política, el ciudadano de las democracias más avanzadas se ha dado cuenta que la esfera política a su vez está incluida en una esfera mucho más amplia, la esfera de la sociedad en su conjunto, y que no hay decisión política que no este condicionada o incluso determinada por lo que sucede en la sociedad civil” (Bobbio, 2006:219)

“& 289. Obs. Así como la sociedad civil es el campo de batalla del interés privado individual de todos contra todos, así tiene aquí su asiento el conflicto entre ese interés y los intereses particulares comunes, y entre ambos intereses juntos y los puntos de vista y los mandatos superiores del Estado. El espíritu corporativo, que surge de la legitimación de las esferas particulares, se transforma al mismo tiempo en Espíritu del Estado. Éste es el secreto del patriotismo de los ciudadanos: saber que el Estado es su propia sustancia porque conserva sus esferas particulares, su legitimidad, autoridad y bienestar. Puesto que el espíritu corporativo contiene *inmediatamente el arraigo de lo particular en lo general*, en él reside la profundidad y la fuerza que tiene el Estado en la disposición de ánimo” (Hegel, 2005:439).¹³⁰

La verdadera estabilidad y fuerza del Estado radica en la existencia de corporaciones, asociaciones y comunidades de la sociedad civil que estén estrechamente ligadas a las instituciones del Estado, puesto que los intereses particulares se encuentran desarrollados y encauzados dentro de sus propios espacios de vida cotidiana. La satisfacción y el bienestar lo encuentran inmediatamente en sus propias esferas particulares. La función de las asociaciones de la sociedad civil es dimensionar a un nivel general las demandas particulares de sus miembros, y poder canalizarlas como intereses de una colectividad particular. Cabe señalar que Hegel no está pensando en las corporaciones medievales que tenían un poder excesivo y eran Estados dentro del Estado, sino que reitera la importancia de asociaciones organizadas de la sociedad civil, pues en ellas radica la fortaleza y estabilidad del Estado.

“&290. Agregado. [...] Hay sin embargo que admitir que en estas comunidades está la auténtica fuerza del Estado. El gobierno se encuentra aquí con intereses que deben ser respetados y en la medida en que la administración sólo puede promoverlos, pero al mismo tiempo tiene que tenerlos necesariamente en cuenta, el individuo encuentra el

130

Wie die bürgerliche Gesellschaft der Kampfplatz des individuellen Privatinteresses aller gegen alle ist, so hat hier der Konflikt desselben gegen die gemeinschaftlichen besonderen Angelegenheiten, und dieser zusammen mit jenem gegen die höheren Gesichtspunkte und Anordnungen des Staats, seinen Sitz. Der Korporationsgeist, der sich in der Berechtigung der besonderen Sphären erzeugt, schlägt in sich selbst zugleich in den Geist des Staats um, indem er an dem Staate das Mittel der Erhaltung der besonderen Zwecke hat. Dies ist das Geheimnis des Patriotismus der Bürger nach dieser Seite, daß sie den Staat als ihre Substanz wissen, weil er ihre besonderen Sphären, deren Berechtigung und Autorität wie deren Wohlfahrt, erhält. In dem Korporationsgeist, da er die Einwurzelung des Besonderen in das Allgemeine unmittelbar enthält, ist insofern die Tiefe und die Stärke des Staates, die er in der Gesinnung hat.

apoyo para el ejercicio de sus derechos, y una así su interés particular a la conservación del todo” (Hegel, 2005:441).¹³¹

Hegel señala que una sociedad civil institucionalmente organizada debe estar constituida por una diversidad de corporaciones, asociaciones y comunidades, porque sólo de esta manera el individuo encuentra un espacio para el desarrollo para sus intereses particulares y un ámbito de participación en el que se forma como ciudadano con intereses generales, por lo que a partir de la fortaleza de estas asociaciones, el Estado, como organización ética, encuentra su estabilidad. De lo contrario, las instituciones del Estado se encontrarían frente a una masa disgregada. Es frente a este peligro que Hegel prevenía de la necesidad de que la sociedad civil estuviera organizada en asociaciones, corporaciones y comunidades. La masa, no descansa de repetirlo, es fuente de violencia e inestabilidad (Hegel, 2005:441).

El poder legítimo que puede tener un ciudadano es a través de la propia fuerza de las asociaciones, de los órganos intermedios, que posibilitan la integración del individuo en las esferas particulares del Estado. De otra forma, el individuo siendo parte de la masa queda expuesto a ser "plebe", un resentido social que puede llevar su indignación a actos de violencia contra las instituciones y su entorno social. Además, los cuerpos intermedios sirven para proteger y limitar el posible poder arbitrario de los funcionarios públicos (Hegel, 2005:444).

Además, la otra función política de las corporaciones y demás asociaciones es elegir representantes para la asamblea de estamentos, que pertenece al poder legislativo y que tiene como misión establecer las leyes generales que regularán la vida del Estado. De esta manera, a través de la representación de la asamblea de estamentos, los intereses particulares de la sociedad civil tienen su expresión y reconocimiento (Hegel, 2005:452).

Es a través de la asamblea de estamentos (donde se pueden expresar el principio de la particularidad subjetiva que impera en la sociedad civil), cuando el principio de la

131

So darf man doch sagen, daß in den Gemeinden die eigentliche Stärke der Staaten liegt. Hier trifft die Regierung auf berechnete Interessen, die von ihr respektiert werden müssen, und insofern die Administration solchen Interessen nur beförderlich sein kann, sie aber auch beaufsichtigen muß, findet das Individuum den Schutz für die Ausübung seiner Rechte, und so knüpft sich sein partikulares Interesse an die Erhaltung des Ganzen.

subjetividad puede ser llevado a las dimensiones generales del Estado, cuando éste emane de las voluntades particulares de la sociedad civil, y expresen las demandas de una intersubjetividad organizada para ser mediada o reconocida por las instituciones del Estado. De esta forma las instituciones del Estado están en constante vigilancia y renovación a través del principio de la particularidad subjetiva, que representan los diversos estamentos, canalizando así las demandas individuales en demandas de grupos.

La preocupación permanente de Hegel es relacionar la vida civil y la vida política, de ahí que los estamentos que se originan a partir de las diversas asociaciones de la sociedad civil, tengan por objeto esta función de mediación entre la vida social y la vida política, y de ahí su crítica a la representación individual porque disgrega a los cuerpos organizados (Hegel, 2005:455).

Para Hegel, cuando la representación no es por grupos de interés organizados, entonces es por vías individuales, disolviéndose con ello la representación de las asociaciones y comunidades organizadas. “& 303. Obs. Esto se opone a la representación corriente que afirma que si se hace que la clase privada participe en los asuntos generales en el poder legislativo, dicha clase tendría que aparecer en la forma de *individuos*, ya sea que éstos elijan representantes para esta función o incluso que cada uno tenga allí un voto. Esta perspectiva atomística, abstracta, desaparece ya en la familia y en la sociedad civil, en las que el individuo sólo aparece como miembro de un universal” (Hegel, 2005:455).¹³² La postura de Hegel es que la representación sólo puede serlo de asociaciones organizadas, pues de lo contrario el *pueblo* aparece como una masa desarticulada que no puede proponer demandas de manera ordenada. << & 303 Obs. [...] Lo que se suele comprender como pueblo, la *multitud* de individuos, es por cierto un *conjunto*, pero sólo como una *acumulación*, como una masa carente de forma, cuya acción sería precisamente por ello elemental, irracional, desenfrenada y

132

Dies geht gegen eine andere gangbare Vorstellung, daß, indem der Privatstand zur Teilnahme an der allgemeinen Sache in der gesetzgebenden Gewalt erhoben wird, er dabei in Form der Einzelnen erscheinen müsse, sei es, daß sie Stellvertreter für diese Funktion wählen oder daß gar selbst jeder eine Stimme dabei exerzieren solle. Diese atomistische, abstrakte Ansicht verschwindet schon in der Familie wie in der bürgerlichen Gesellschaft, wo der Einzelne nur als Mitglied eines Allgemeinen zur Erscheinung kommt.

terrible>> (Hegel, 2005:456).¹³³ Pero la consecuencia más importante de este tipo de representación es la separación entre la vida productiva y la vida activa, entre la vida civil y la vida política, quedando ambas esferas unidas por una representación formal, en donde el individuo privado ya no tiene una relación mediada con los asuntos del Estado, sino sólo como un simple agregado que ya no tiene una relación sustancial con la vida política del Estado.

& 303. Obs. [...] La representación que vuelve a disolver las comunidades ya existentes en aquellos círculos cuando éstos llegan al elemento político, es decir, al punto de vista de la *más elevada universalidad concreta*, separa la vida civil y la vida política, dejando a ésta, por así decirlo, en el aire, pues su base sería únicamente la abstracta individualidad del arbitrio y de la opinión, por lo tanto lo contingente, y no un fundamento *firme y justificado en y por sí*" (Hegel, 2005:456).¹³⁴

Hegel está consciente que la participación directa en los asuntos del Estado ya no es posible en los grandes Estados nacionales. La posibilidad de ejercer esta participación directa la restringe al ámbito de las corporaciones y demás comunidades que tienen una relación institucional con los asuntos del Estado; para esta vinculación acepta la representación a través de diputados, que representan los intereses de las asociaciones de la sociedad civil pero con una orientación general, de ahí que sea una representación indirecta de los intereses particulares de los miembros de la sociedad civil (F.D. & 308. Hegel, 2005: 459).

La propuesta normativa de Hegel de una sociedad civil organizada y con una representación política es un proyecto inconcluso todavía. La exigencia de que las asociaciones de la sociedad civil se regulen a partir de la participación de sus miembros y que tengan una vinculación más estrecha con la esfera política, es la manifestación de la relación permanente que debe existir entre la vida civil y la vida política.

133

Die Vielen als Einzelne, was man gerne unter Volk versteht, sind wohl ein Zusammen, aber nur als die Menge – eine formlose Masse, deren Bewegung und Tun eben damit nur elementarisch, vernunftlos, wild und fürchterlich wäre.

134

Die Vorstellung, welche die in jenen Kreisen schon vorhandenen Gemeinwesen, wo sie ins Politische, d. i. in den Standpunkt der höchsten konkreten Allgemeinheit eintreten, wieder in eine Menge von Individuen auflöst, hält eben damit das bürgerliche und das politische Leben voneinander getrennt und stellt dieses sozusagen in die Luft, da seine Basis nur die abstrakte Einzelheit der Willkür und Meinung, somit das Zufällige, nicht eine an und für sich feste und berechtigte Grundlage sein würde.

5.3 La ciudadanía como manifestación de la voluntad política y de la libertad concreta en los distintos niveles de la Eticidad.

Para Hegel hay una doble participación política: la directa, que se establece a través de la participación en los asuntos de las diversas asociaciones de la sociedad civil; y la indirecta que es a través de los representantes de la propia asociación en la asamblea de estamentos. De esta forma se mantiene la vinculación política entre los miembros de las esferas particulares y los asuntos políticos del Estado. El ciudadano puede desarrollar de esta manera su horizonte privado y su horizonte político; pero cuando la representación es de todos, o de la multitud (como diría Hegel), el individuo sólo legitima mediante un acto el poder que lo gobierna, pero sin ninguna vinculación con el horizonte político, como lo tiene al ser miembro de alguna asociación con vínculos políticos permanentes. De ahí que su pertenencia a alguna asociación es la relación en la que él puede ser un ciudadano en pleno sentido, y no sólo una persona privada (Hegel, 2005:460).

Por eso es importante para Hegel la representación concreta de los grandes intereses de la sociedad civil, y no la representación abstracta, que declara no representar esos intereses, pero que se introducen de manera subrepticia, sin ser claros y públicos para todos. “& 311. Obs.[...] Cada una de estas ramas tiene sin embargo el mismo derecho a ser representada que las demás. Si se considera a los diputados como *representantes*, esto sólo tiene un sentido orgánico y racional si no son representantes de *individuos*, de una multitud, sino *representantes* de alguna de las *esferas* esenciales de la sociedad, representantes de sus grandes intereses” (Hegel, 2005: 463).¹³⁵ Para Hegel, la representación de los diversos grupos de la sociedad civil mantiene una vinculación más estrecha con los individuos privados, pues están en juego sus propios intereses expresados como intereses de toda una asociación. De la otra forma, por la

135

Jeder solche Zweig hat aber gegen den anderen gleiches Recht, repräsentiert zu werden. Wenn die Abgeordneten als Repräsentanten betrachtet werden, so hat dies einen organisch vernünftigen Sinn nur dann, daß sie nicht Repräsentanten als von Einzelnen, von einer Menge seien, sondern Repräsentanten einer der wesentlichen Sphären der Gesellschaft, Repräsentanten ihrer großen Interessen.

representación a partir de individuos, *los grandes intereses* no desaparecen, sino que se introducen de manera oculta y velada, en lugar de ser públicos. Además el individuo al no ejercer su ciudadanía en los espacios concretos de su asociación, simplemente se desinteresa de la votación, porque los poderes constituidos a partir de su voto ya *no lo representan* (Hegel, 2005:460).

Este tipo de representación tiene la ventaja de que está en permanente contacto con las asociaciones de las que surge, manteniendo en contacto a los ciudadanos con los asuntos del Estado. “ & 314 El objetivo de la institución representativa estamentaria [...] es la de hacer valer para los miembros de la sociedad civil que no participan en el gobierno el momento de la libertad *formal*, informándoles, deliberando con ellos y tomando decisiones conjuntas sobre asuntos generales” (Hegel, 2005:465).¹³⁶ De esta manera, la educación para la ciudadanía se encuentra en los propios círculos inmediatos en los que los ciudadanos se desarrollan. Y aparte de las asociaciones donde pueden participar, los ciudadanos tienen el espacio de la *opinión pública*, donde pueden expresar sus opiniones subjetivas respecto a los asuntos del Estado (2005:466).

La *opinión pública* es el conjunto de las opiniones subjetivas que deben ser tomadas en cuenta cuando éstas expresan un sentido de justicia; y ser desestimada cuando no lo expresa, pero lo más importante es que presenta, de manera informe, demandas de la subjetividad que aún no han sido procesadas. De lo anterior concluimos que las dimensiones de la ciudadanía en el modelo de Estado propuesto por Hegel, *parte de la conciliación de dos modelos de vida: la vida productiva y la vida activa*. Haciendo un intento de recuperar el modelo de la vida activa frente a la preponderancia moderna de la vida productiva. Su solución es determinar lo universal a partir de las particularidades organizadas, lo universal del Estado no es más que la unidad de las múltiples particularidades y de su relación. No lo dice de manera explícita, pero postula que el poder legítimo del Estado como totalidad ética se debe originar a partir de los grupos organizados de la sociedad civil, donde el individuo privado debe tener una

136

Da die Institution von Ständen [...], sondern ihre unterscheidende Bestimmung darin besteht, daß in ihrem Mitwissen, Mitberaten und Mitbeschließen über die allgemeinen Angelegenheiten in Rücksicht der an der Regierung nicht teilhabenden Glieder der bürgerlichen Gesellschaft das Moment der formellen Freiheit sein Recht erlange.

participación activa en los asuntos de su asociación y, así estar relacionado con los intereses generales del Estado.

Hegel reconoce la importancia y relevancia de la vida privada, de la vida productiva de los individuos, pero sabe que está debe superar su *privatismo*, y su aislamiento. Y sólo se puede superar a través de la participación en las esferas particulares en donde el individuo desarrolla su vida productiva, pero este espacio debe tener una dimensión general para que el individuo llegue a ser un ciudadano con conciencia de lo universal, y pueda tener una dimensión política y de vida activa dentro del propio espacio de su vida productiva. Este es uno de los orígenes de las ideas contemporáneas de la democracia participativa, llevar a los espacios de vida productiva una dimensión de participación y una mayor participación en los asuntos del Estado. De esta forma, la universalidad se desarrolla a partir de lo particular. La vida activa puede tener aún vigencia si se introduce dentro de la vida productiva. Se puede recuperar algo de la figura del ciudadano si éste lo puede ser dentro de su propia vida productiva.

Muchas de las propuestas de la filosofía del derecho de Hegel, nos pueden parecer anticuadas hoy en día, su análisis de un Estado corporativo y después de las experiencias históricas parece inviable. De igual modo la forma de representación por grupos organizados rompe con las actuales formas de representación de las democracias liberales; sin embargo su diagnóstico continua vigente: la separación entre la vida civil y la vida política, la masificación de los individuos que son presa fácil de los poderes políticos y de los intereses económicos. La alternativa que plantea es vincular la particularidad de la esfera de la sociedad civil con la universalidad del Estado, que desde su perspectiva histórica sólo se podía realizar a través de la participación en las corporaciones y demás asociaciones de la sociedad civil para que éstas tuvieran una efectiva vinculación con la organización general del Estado. La idea era que el individuo interesado exclusivamente en sus intereses particulares tuviera una dimensión general dentro de su propio espacio particular para que fuera efectivamente ciudadano.

La dimensión de la ciudadanía tendría que tener además de su dimensión jurídica y utilitaria, una dimensión moral y ética, pues la Eticidad como una estructura de la vida política y social comprendería el ámbito de desarrollo de la subjetividad, así como su realización objetiva dentro de las estructuras éticas del Estado. La libertad de los

sujetos implicaría su proceso de desarrollo particular dentro del ámbito de las diversas estructuras de la Eticidad: su proceso de individuación subjetiva dentro de la familia y su desarrollo como individuo dentro de la sociedad civil, constituido por la dinámica de la economía y los ámbitos sociales y culturales en los que el individuo se desarrolla; pero lo más importante es que dentro de estos espacios el individuo encuentre un espacio para vincularse con la universal del Estado, y pueda de esta manera ser un ciudadano que unifique el universo de su vida privada con la vida pública.

Este es el proyecto de reconciliación de la filosofía de Hegel, proyecto condenado a estar siempre inacabado, porque el principio de subjetividad que puso de relieve se determina constantemente en nuevas realizaciones, si en su tiempo ya era complejo, ahora lo es mucho más. Por ello, la determinación de la ciudadanía es mucho más compleja, si en el transcurso histórico la ciudadanía dejó de identificarse con la vida activa, y fue desplazada por la vida productiva, por lo que la propuesta de Hegel, fue conciliar las dimensiones de ambas vidas. Hegel sabía bien que ya no era posible retroceder a un modelo de ciudadanía vinculada exclusivamente con la vida activa, porque el desarrollo de la vida productiva se había impuesto con toda su hegemonía; Pero no sólo es la importancia de la vida productiva la que impide una ciudadanía únicamente activa, sino el proceso de la subjetivación moderna que rompe con los modelos únicos. El principio de la subjetividad moderna es la que impediría la adopción de un solo paradigma de ciudadanía, pues lo que hace la subjetividad cuando tiene un libre desarrollo es diversificar sus formas de concreción; de ahí que la vida activa es sólo una más de las posibilidades de la subjetividad. Sin embargo, lo peligroso de la cuestión es que si la vida activa representa el horizonte de la universalidad intersubjetiva del Estado; entonces, si se le soslaya se perdería la posibilidad de una intersubjetividad mucho más general, quedando el individuo dentro de sus estructuras intersubjetivas particulares, sin la posibilidad de rebasarlas para entrar a un horizonte más amplio del desarrollo de su propia subjetividad. Esta es una de las problemáticas que se dejaron abiertas después de la filosofía del derecho de Hegel.

Conclusiones.

Modelos teóricos de la ciudadanía.

Antigüedad	Griega Aristóteles	Vida Activa o Política. Ciudadanía de tipo activo o fuerte. Este afirma que: <i>son ciudadanos aquellos que pueden participar en las actividades básicas de gobierno (la función deliberativa y judicial) bajo un gobierno político, en la que los ciudadanos se encuentran en condiciones de igualdad.</i> -Desvalorización de la vida productiva.
	Romana	Ciudadanía legal o de participación política pasiva. Se define principalmente por el acceso a los beneficios del derecho privado y público, siendo el privado más preponderante. -La participación política tiene un papel secundario frente a los derechos privados. -La libertad política se reduce a disfrutar de los privilegios concedidos por la ley.
Renacentista	Participación política en relación a la vida productiva de los gremios. El derecho para elegir y ser elegido para alguna función civil, difería de ciudad a ciudad, aunque estaba asociada, generalmente, a la pertenencia de algún gremio. - La administración civil y la economía desarrollada por los gremios estaba usualmente, entrelazada. - La consolidación de la libertad urbana y la auto-administración desarrolló el orgullo de una identidad cívica.	

	<p>Como ejercicio de Poder (Maquiavelo).</p> <p>Ciudadanía activa como habilidad para conseguir el poder político e instaurar un Estado autónomo.</p> <p>-Vinculada con el ideal de libertad como ausencia de dominación.</p>				
Moderna	<p>Absolutista</p> <p>Bodino y Hobbes</p>	<p>Como condición legal y pertenencia a un Estado-Nación. Ausencia de participación política con la garantía de ciertos derechos privados vinculados a la vida productiva. El tipo de ciudadanía es una prerrogativa del poder soberano.</p>			
	<p>Individualista</p> <p>Lockeana</p>	<p>Ciudadanía como defensa de los derechos individuales.</p> <p>La idea de ciudadano se definirá a partir de sus intereses particulares, y la política será la forma en que se debe establecer la relación entre los intereses particulares y los intereses públicos del Estado.</p>			
	<p>Universalista</p>	<table border="1"> <tr> <td> <p>Moral</p> <p>Rousseau</p> </td> <td> <p>La ciudadanía Total como a condición moral. La ciudadanía tiene un sentido moral porque es resultado del principio racional de la voluntad general.</p> <p>-Intento normativo que prioriza el mundo de la vida pública, como el horizonte a partir del cual tiene sentido la vida de los sujetos, a diferencia de la vida privada que gira en torno a los intereses egoístas de los sujetos.</p> </td> </tr> <tr> <td> <p>Formal</p> <p>Kant</p> </td> <td> <p>Ciudadanía como titularidad de derechos universales. La ciudadanía se fundamenta en un principio racional</p> </td> </tr> </table>	<p>Moral</p> <p>Rousseau</p>	<p>La ciudadanía Total como a condición moral. La ciudadanía tiene un sentido moral porque es resultado del principio racional de la voluntad general.</p> <p>-Intento normativo que prioriza el mundo de la vida pública, como el horizonte a partir del cual tiene sentido la vida de los sujetos, a diferencia de la vida privada que gira en torno a los intereses egoístas de los sujetos.</p>	<p>Formal</p> <p>Kant</p>
<p>Moral</p> <p>Rousseau</p>	<p>La ciudadanía Total como a condición moral. La ciudadanía tiene un sentido moral porque es resultado del principio racional de la voluntad general.</p> <p>-Intento normativo que prioriza el mundo de la vida pública, como el horizonte a partir del cual tiene sentido la vida de los sujetos, a diferencia de la vida privada que gira en torno a los intereses egoístas de los sujetos.</p>				
<p>Formal</p> <p>Kant</p>	<p>Ciudadanía como titularidad de derechos universales. La ciudadanía se fundamenta en un principio racional</p>				

			<p><i>a priori</i> que enuncia que los ciudadanos deben ser coparticipes del proceso legislativo, tomados como miembros de la voluntad general.</p> <p>-Principios fundamentales de la ciudadanía: libertad civil, igualdad legal e independencia.</p>
		<p>Integral</p> <p>Hegel</p>	<p>Ciudadanía Integral.</p> <p>La ciudadanía como síntesis de la vida activa y la vida productiva.</p> <p>Ejercicio de la ciudadanía en los ámbitos productivos de la sociedad civil y vinculación con el ámbito político del Estado.</p>

Como apreciamos en el cuadro de modelos teóricos de la ciudadanía, éstos son los modelos históricos conceptuales que he desarrollado. Como lo señalé en la hipótesis inicial, el objetivo era señalar cómo el concepto de ciudadanía se ha modificado a través de distintos momentos históricos, indique que estas variaciones teóricas se debían a la influencia de dos modelos de vida: la vida activa o política que propone la participación política y la vida productiva de los intereses privados. Observamos como el modelo de ciudadanía activa, que predominaba en la antigüedad, fue declinando hasta desaparecer totalmente en el Medioevo, hasta aparecer de nuevo en el Renacimiento pero vinculado con el ideal de la vida productiva.

En la temprana modernidad se presenta el rompimiento con el modelo de vida activa e inicia la hegemonía del modelo de vida productiva. En donde la ciudadanía se vincula con el interés personal y el disfrute de derechos privados. Bodino y Hobbes relacionaron la condición de la ciudadanía con la obediencia a la soberanía absoluta del Estado, pero reconociendo algunos derechos privados vinculados a la vida productiva.

Con el planteamiento de Locke, el ideal de la vida productiva se encumbra como el modelo de ciudadanía imperante, pues los derechos privados tienen la condición de derechos naturales que toda organización política debe asegurar. El ejercicio de la ciudadanía es sólo un medio para garantizar estos derechos.

Rousseau intenta limitar esta caracterización puramente utilitarista de la ciudadanía para transmitirle una dimensión moral, que surge a partir del principio racional de la voluntad general que prescribe la formación de un Estado de Derecho que establece los derechos y obligaciones de los ciudadanos. Entre ellos, el de la participación política como un derecho y deber fundamental, pues es la base de la constitución de la voluntad general. Kant formaliza esta propuesta por medio de un principio racional que establece que los ciudadanos deben considerarse como co-legisladores de la voluntad general, la cual determina tres principios básicos: Libertad civil, igualdad política e independencia. Finalmente, Hegel sintetiza el proceso de la configuración de la ciudadanía dentro de la dimensión ética del Estado. Su planteamiento teórico integra la dimensión de la vida productiva y la vida activa en los espacios concretos de la sociedad civil y el Estado Político. En dónde, la ciudadanía activa se ejerce en la vida cotidiana de la sociedad civil pero vinculada institucionalmente con el Estado Político.

La demostración de esta evolución de la ciudadanía como una oposición y síntesis de dos modelos de vida ha confirmado la hipótesis central de esta tesis. Respecto a la tesis que explica que la configuración de la ciudadanía está ligada al proceso intersubjetivo que cada comunidad realiza, hemos señalado a lo largo de este trabajo que la determinación del concepto de ciudadano es producto de la autoconciencia intersubjetiva que una comunidad política tiene de sí misma en una determinada época histórica. Los avances, retrocesos y contradicciones son el resultado de esta búsqueda de comprenderse a sí misma. La clave de interpretación para comprender el desarrollo de estos momentos históricos es el proceso de racionalización que las comunidades humanas, bajo su forma de Estados, han realizado en su interior. De ahí que los momentos históricos: la época grecolatina, la Edad Media y el inicio de la modernidad sean ejemplos de cómo la conciencia intersubjetiva de estas comunidades se ha comprendido a sí misma y ha establecido las instituciones sociales que responden a la conciencia de la época; pero los momentos previos tienen el objetivo de ser construcciones racionales para indicar cómo se piensa la modernidad a sí misma, para

indicar sus conflictos y contradicciones; y lo más importante: cómo se puede desarrollar la libertad de los individuos mediante la superación de las alienaciones que la propia conciencia de la modernidad produce, ya que éste es el objetivo principal del desarrollo del Espíritu: la libertad desarrollada en las instituciones sociales que la conciencia intersubjetiva ha producido. Esto es el desarrollo de la razón y es la universalidad que los sujetos deben asumir para ser ciudadanos de un Estado, para que puedan llevar una vida universal y racional, que consiste en ser ciudadanos de un Estado de derecho, donde los derechos y deberes son producto de una voluntad universal que protege y garantiza la libertad.

Pero en este proceso, ha tenido lugar una inversión de los modelos de vida que pueden rastrearse desde la época griega: la vida activa y la vida productiva. Indiqué cómo el modelo de la vida activa, la vida política que era predominante en la antigüedad, fue declinando su importancia conforme transcurría el desarrollo de la conciencia intersubjetiva en cada época, hasta que fue igualado y desplazado por el modelo de la vida productiva, que inicialmente comenzó con una determinación básica: la satisfacción de las necesidades básicas de la vida, que progresivamente se fue enriqueciendo conforme el principio de la subjetividad se fue fortaleciendo y expandiendo hasta que este modelo de vida se hizo predominante, porque la vida productiva dejó de satisfacer las simples necesidades materiales y se convirtió en el espacio de las más profundas necesidades subjetivas de los individuos, que lo llevarán a confinarse más en su vida privada.

Sin embargo, este ámbito sigue estando en el nivel de la particularidad que no posee la dimensión de la universalidad y racionalidad de la vida ética, aunque es una parte esencial de ella, no es el todo, por lo que Hegel reconoce que si bien esta dimensión responde a las necesidades particulares de la voluntad subjetiva, tiene que alcanzar la dimensión universal y racional de la vida política, es decir, la vida activa; pero esta vida activa ya no puede reflejar las condiciones de una sustancialidad ética total como ocurría en la antigüedad, pues se carecía del principio de la subjetividad e interioridad.

Ahora la vida activa o la vida ética universal debe estar reconciliada con la vida de la subjetividad de los individuos y ser la determinación de su vida universal; pero ella sola no puede ser la totalidad ética, puesto que ahora la Eticidad comprende distintas

dimensiones que integran la universalidad racional: la familia, la sociedad civil y el Estado. Por ello, el individuo no puede limitarse sólo a uno de estos espacios, pues pierde la dimensión de su universalidad sustancial y; con ello, su libertad objetiva y racional, por lo que debe tener una dimensión que lo considere como un sujeto universal y no sólo privado; debe por ello, ser un ciudadano del Estado y ser considerado como un participante de esta voluntad universal. De lo contrario estará reducido a la condición de persona privada y limitado a la exterioridad de sus intereses particulares. De ahí que Hegel insista en que no debe confundirse al Estado con la sociedad civil, porque el Estado es efectivamente el espacio de la libertad objetiva, pero no es un medio para la satisfacción de los intereses particulares de los sujetos; su fin es que los individuos posean una vida sustancial universal, que las instituciones y leyes sean efectivamente la determinación de la voluntad racional universal. Esto consiste en ser un ciudadano del Estado que está sujeto a los derechos y deberes que establece la voluntad universal de la que se es parte. Como Hegel ha señalado en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, el individuo como persona privada tiene que tener una función universal que rebase el ámbito limitado de sus intereses, pero conservándolos.

“ & 544. En qué sentido hay que entender la participación política de *las personas privadas* en los asuntos políticos. En efecto, los miembros de las asambleas estamentales hay que tomarlos ante todo como *personas privadas*, tanto si están acreditados de por sí, como individuos, o lo están como representantes de muchos o del pueblo” (Hegel, 2000:562).

Sin embargo, la determinación del pueblo no puede ser como una multitud agregada de individuos aislados, como masa, sino que éste debe estar organizado en distintos grupos, clases y estamentos que dirijan y organicen los intereses particulares de una determinada asociación, para que junto con otras lleguen a la configuración del interés común de todas ellas.

Por ello, la participación política debe darse en espacios intersubjetivos en los que se pueda configurar una voluntad común que trascienda los intereses particulares de cada uno. El Estado debe ser el conjunto articulado de estas asociaciones intersubjetivas que tienen como función mediar y canalizar entre los intereses particulares y los intereses

comunes y generales, pero si no existen tales espacios y la participación o vinculación con los asuntos políticos se confina al ámbito arbitrario del interés individual externo, se configuran intereses arbitrarios y contingentes que se caracterizan por la volatilidad de los intereses de los individuos desorganizados, que aparecen como una multitud o masa de intereses particulares y en conflicto, lo que puede suscitar una condición de permanente inestabilidad y violencia, precisamente por la carencia de los espacios intersubjetivos que configuran intereses comunes que pueden universalizarse.

Con esto, Hegel pretende conciliar los intereses particulares del individuo como miembro de la sociedad civil y su interés general como ciudadano del Estado, pero este vínculo sólo lo obtiene cuando ejerce su libertad política, que es un derecho que tiene junto a otras libertades. Esta libertad política le permite adquirir su condición de sujeto racional universal, por lo que en esta libertad se reconocen muchas otras libertades; ya que la libertad objetiva es la que permite el ejercicio de de las demás libertades subjetivas.

“ Sin embargo, con respecto a la libertad *política*, o sea, a la libertad en el sentido de una participación formal en los asuntos del Estado por parte de la voluntad y actividad de los individuos que, por lo demás tienen como tarea principal los fines particulares y los negocios de la sociedad civil, [se debe advertir que] [...]sólo hay que decir ante todo que bajo la palabra constitución hay que entender la determinación de los derechos, es decir, de las libertades en general, así como la organización efectiva de esos derechos, y que la libertad política en cualquier caso sólo puede ser una parte de esas libertades” (Hegel, 2000:556).

Cuando Hegel plantea, en la *Filosofía del Derecho*, que el Estado es el reino de la libertad realizada, simplemente, está enunciando el proyecto de todo el Espíritu objetivo: la realización de la libertad en las comunidades políticas. Pero con ello, también destaca los problemas de alineación y desigualdad social que conlleva el proceso de la modernidad, pues al indicar que la vida de los sujetos en la sociedad civil conlleva un desarrollo amplio y extenso de su libertad subjetiva, determina diversas condiciones particulares de los sujetos y los sitúa en un nivel de desigualdad concreta, que nacen precisamente de la dinámica de la sociedad civil, por lo que esa posibilidad

infinita de la libertad subjetiva tiene que limitarse por las condiciones objetivas de la ley; es decir, de la libertad racional, para que todos tengan la misma garantía de acceso a los derechos y libertades que establece la voluntad universal racional.

Hegel observa que lo que comúnmente se entiende por libertad es la serie infinita de las posibilidades de la subjetividad, por lo que la llama libertad subjetiva, que en su libre desarrollo dentro de la sociedad civil genera la desigualdad material y espiritual de los sujetos. Sin embargo, esta libertad se fundamenta en las condiciones objetivas de la libertad universal, que a través de las leyes e instituciones regula y limita esta libertad subjetiva, para garantizar y proteger el derecho y la libertad de los otros.

Para Hegel, nuestra libertad subjetiva aún puede tener una dimensión más general, cuando asumimos nuestra condición de ciudadanos y ejercemos nuestra libertad racional y universal, pero esto implica asumir la comunidad ética del Estado como nuestro fin más alto. Parece que aún estamos y permaneceremos en este camino hacia la libertad, que sólo es factible cuando mi libertad se reconozca en la libertad de todos. Este es el fin del Espíritu objetivo, y para ello el individuo debe llegar a ser un ciudadano con una dimensión universal. Esto implica que el sujeto es mucho más que un consumidor de bienes, sino que su vida y su conciencia es capaz de una dimensión universal que rebasa su propia particularidad. Parece que la dimensión normativa que nos plantea Hegel es una idea que continuara con su desarrollo, pues lo que nos dignifica como seres humanos es pensarnos y realizarnos como seres libres.

Esta investigación tiene la utilidad de mostrar las continuidades o rupturas analíticas en el desarrollo de las teorías de la ciudadanía, por lo que está pendiente, como futura línea de investigación, indagar cómo se relacionan las teorías posteriores sobre la ciudadanía con los modelos de vida que hemos descrito. Para averiguar si los modelos actuales sobre ciudadanía integran o vuelven a separar estos modelos de vida.

Bibliografía

CLÁSICOS:

Aristóteles. Constitución de los atenienses, España, 2008. (CA)

Ética Nicomaquea, Gredos, España, 2000. (EN)

Política, UNAM, México, 2000; y Gredos, España, 2000. (POL)

Bodin, Jean. Les six livres de la République. Livre Premier, Fayard, France, 1986.

Bodino, Jean. Los seis libros de la República. Selección, traducción y estudio preliminar de Pedro Bravo Gala, Tecnos, Madrid, 1985.

Cicerón, Sobre la República, Gredos, Madrid, 2000. (SR)

<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/repub.shtml>

De Aquino, T. Gobierno de los príncipes, Traducción: González, C.I., Porrúa, México, 2008.

Hegel, G.W.F. Dos Escritos Políticos, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1987.

Hegel, G.W.F. Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio, Alianza, Madrid, 2000.

Hegel, G.W.F. Escritos de Juventud, Fondo de Cultura Económica, España, 1978.

Hegel, G.W.F. Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal, Alianza, España, 2001.

Hegel, G.W.F. Principios de la Filosofía del Derecho, EDHASA, Barcelona, 2005. En alemán Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, herausg. Von E.Gans, Berlin, 1833. Digitized by Google, y la neu herausgegeben von George Lasson, Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 1911. Digitized by the Internet Archive in 2010 with funding from University of British Columbia Library

Hegel, G.W.F. Propedéutica Filosófica: Teoría del Derecho, de la Moral y de la Religión (1810), UNAM, México, 1984. En alemán Erstmals 1840 durch Karl Rosenkranz veröffentlicht. Die Wiedergabe folgt der **Hegel Studienausgabe**, Bd. 3, Frankfurt a.M.: Fischer, 1968, S. 45-199. Rechtschreibung und Lautstand wurden (soweit vertretbar) modernisiert. HTML-Markierung: J.L. Wilm für das **Marxists' Internet Archive**.

Hobbes. T. De cive Traducción Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 2002

..... English Works, V.III, London, 1839.

.....Leviatán, FCE, México, 1998.

Kant, I: Werke in zwölf Bänden. Band 8, Frankfurt am Main 1977, S. 427-466.
 Permalink: <http://www.zeno.org/nid/20009192271>

Kant, I. Was ist Aufklärung: ausgewählte kleine Schriften, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1999.

Kant, I. Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. <http://www.zeno.org/nid/2000919195X>

Kant, I. Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen.
<http://www.zeno.org/nid/20009192123>

Kant, I, Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei. <http://www.gutenberg.spiegel.de>

Kant, I. El conflicto de las facultades, Losada, Argentina, 2004.

Kant, I. Ensayos sobre la Paz, El progreso y el ideal cosmopolita. Tecnos, Madrid, 2005.

Kant, I. La Metafísica de las costumbres, Estudio Preliminar y traducción de Adela Cortina Orts, Tecnos, Madrid, 1999.

Locke, J. Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil, Alianza, España, 1998.
 The second treatise of civil government, Oceana, New York, 1957. (TGC)

Maquiavelo, N, Discursos sobre la primera década de Tito Livio, Alianza, Madrid, 2000.

Maquiavelo, N. Tute le opere, a cura de Mario Martelli, Sansoni, Firenze, 1971.

Platón, República, Alianza, España, 1992.

Polibio. Historias, Libros V-XV, Gredos, Madrid, 2000.

Rousseau, J. Del Contrato Social, Sobre las ciencias y las artes, Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, Alianza, Madrid, 1996.
Du Contract Social ou Principes du droit politique, Marz Michel Rey, Amsterdam, 1762. Facsímil Universidad de Oxford, 1987.

Rousseau, J. Discurso sobre la Economía Política. Traducción y estudio preliminar de José E. Candela, Tecnos, Madrid, 1985.

Rousseau, J. Discours sur l'économie politique. Une édition électronique réalisée de l'article publié dans le tome V de l'Encyclopédie de 1755. Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi. Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi Site web:
<http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

San Agustín. La ciudad de dios, Porrúa, México, 2004.

<http://www.thelatinlibrary.com/augustine.civhtml> De civitate dei.

Sieyès, Emmanuel-Joseph. Essai sur les privilèges. Bibliothèque nationale de France, Gallica, 1995.

Sieyès, E. ¿Qué es el Tercer Estado?/Ensayo sobre los privilegios . Introducción: David Pantoja Morán, traducción: José Rico Godoy, UNAM, Colección Nuestros Clásicos, México, 1989.

Tucídides, Historia de la guerra del Peloponeso, traducción de Antonio Guzmán Guerra, Alianza, Madrid, 1989.

COMPLEMENTARIA

Alzaga Villaamil, Oscar, et alter. Derecho político español, EDERSA, España, 2002.

Arendt, H. La Condición Humana, Paidós, Barcelona, 1993.

Bakunin, M. Dios y el Estado, Altamira, Argentina, 2000.

Berlin, I. Cuatro conceptos de libertad, Alianza, España, 2000.

Bloom, A. “Jean Jacques Rousseau” en Historia de la Filosofía Política, Comp. Leo Strauss, FCE, México, 2006.

Bobes, Cecilia. “*Ciudadanía2* en Léxico de la Política. Coordinadora: Laura Baca Olamendi, FCE y FLACSO, México, 2000.

Bobbio, N. “*Hegel y el iusnaturalismo*” en Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.

Bobbio, N. *El futuro de la democracia*, FCE, México, 2000.

Bobbio, N. Estado, Gobierno y Sociedad, FCE, México, 2006.

Bobbio, N. La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político. FCE, México, 2000.

..... Thomas Hobbes, FCE, México, 1995

Bravo Gala, P. “*Estudio preliminar*” en Los seis libros de la República . Tecnos, Madrid, 1985

Carrasco, N. “Ciudadanía global versus Estado-nación: la inversión de Hegel”, en

Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía, Año 2009. Núm. 8. ISSN 1699-7549. pp. 35-42.

Cassirer, E. Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y Cultura en la Europa del Siglo de las Luces. FCE, Madrid, 2007.

Constant, B. Escritos Políticos, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.

Cordua, Carla. "Hegel y la Participación Política" en *Rev. derecho (Valdivia)*. [online]. dic. 1998, vol.9, no.1 [citado 04 Julio 2010], p.105-119. Disponible en la World Wide Web: <http://mingaonline.uach.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-09501998000200004&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0718-0950

Cortina, A. "El contrato social como ideal del Estado de derecho. El dudoso contractualismo de I.Kant" en *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)* Núm. 59. Enero-Marzo, 1988, Madrid.

De Zan, Julio. "Los sujetos de la política: Ciudadanía y Sociedad Civil" en **Tópicos**, Santa Fe, n.14, dic. 2006. Disponible en <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1666-485X2006000100005&lng=es&nrm=iso>. accedido en 04 jul. 2010.

Derrida, J. Políticas de la amistad, Trotta, Valladolid, 1998.

Domenech, A, "*CRISTIANISMO Y LIBERTAD REPUBLICANA. Un poco de historia sacra y un poco de historia profana*" en *Republicanism contemporáneo: igualdad, democracia deliberativa y ciudadanía*, Universidad de los Andes, Colombia, 2002, pp.27-74.

Enrique Alonso, Luis. La crisis de la ciudadanía laboral, Anthropos, Barcelona, 2007.

Finley, M. "*The extension of the slavery*" en: A comparative perspective: readings on slavery from ancient times to present. Editado por Robin, Winks. University Press, New York, 1972.

..... Esclavitud antigua e ideología moderna. Crítica, Barcelona, 1982.

Grimsley, R. La Filosofía de Rousseau, Alianza, Madrid, 1988.

Habermas, J. "*Derechos humanos y soberanía popular: las versiones liberal y republicana*" en *Nuevas ideas republicanas*, Félix Ovejero, José Luis Martí y Roberto Gargarella compiladores, Paidós, Barcelona, 2004.

Habermas, J. Teoría y Praxis, Tecnos, Madrid, 2002.

Heater, Derek, A brief history of citizenship, New York University Press, Great Britain, 2004. Versión en español, traductor: Jorge Braga, Alianza, Madrid, 2007.

Höffe, O. Ciudadano económico, ciudadano del Estado, ciudadano del mundo. Ética política en la era de la globalización. Katz Editores, Argentina, 2007.

Honneth, A. Crítica del agravio moral: Patologías de la sociedad contemporánea. FCE, México, 2009.

Honneth, A. La lucha por el reconocimiento. Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1997.

Jaeger, Werner, Aristóteles: Bases para la historia de su desarrollo intelectual, FCE, México, 1995.

Ilting, K. “*La estructura de la <<Filosofía del derecho>> de Hegel*” en Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.

Kymlicka, Will, Contemporary Political Philosophy, Oxford University Press, Oxford, 2002.

Kymlicka, Will, y Wayne, N. El Retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía, IEP - Instituto de Estudios Peruanos, Perú, 2002.

Kojeve, A. La dialéctica del Amo y el Esclavo en Hegel, La Pléyade, Argentina, 1975.

La Biblia. Ediciones Paulinas Verbo Divino, España, 1990.

http://vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_nt_epist-i-petri_it.html#2

McPherson, C.B. La democracia liberal y su época, Alianza, Madrid, 1997

Magnette, Paul. Citizenship: the history an Idea. K. European Consortium for Political Research Press, K.U, 2005.

Marcuse, H. Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social. Altaya, Barcelona, 1994.

Marshall, T.H., “Ciudadanía y Clase Social” en Revista Española de Investigaciones Sociales N° 79, España, 1997.

Mosterín, J. Historia de la Filosofía, (V.4. Aristóteles), Alianza, Madrid, 1984.

Pelczynski , Z.A. “*La concepción Hegeliana del Estado*” en Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.

Pelczynski, Z.A. “*Political Community and individual Freedom*” en The State and Civil Society: Studies in Hegel’s Political Philosophy, Cambridge University Press, Great Britain, 1984.

Petit, Eugène, Tratado Elemental de Derecho Romano, Saturnino, Madrid, 1924.

Pettit, Philip, Republicanismo, Paidós, España, 1999.

..... Teoría de la libertad, Losada, Madrid, 2006.

Pippin, B. *Idealism as modernism: Hegelian variations*, Cambridge University Press, USA, 1997.

Rabasa G. E, *De súbditos a ciudadanos*, Porrúa, México, 1994.

Rendón, J. *La sociedad dividida. La sociedad política en Hegel*. Coyoacán, México, 2008.

Salazar, L. *Para Pensar la política*, UAM-Iztapalapa, México, 2004.

Schmitt, C. *El Concepto de lo político*, Alianza, España, 2006.

Skinner, Quentin, "Maquiavelli's *Discorsi* and the pre-humanists origins of republican ideas" en *Machiavelli and Republicanism*, edited by Gisela Bock, Cambridge University Press, Great Britain, 1993, pp-121-141.

Spengler, J. *El pensamiento económico de Aristóteles a Marshall*, Tecnos, Madrid, 1971.

Taylor, Ch. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Paidós, Barcelona, 1996.

Taylor, Ch. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, México, 1993.

Valls, R, y Requejo, F. "Somos conflictivos, pero...Actualidad de la tesis de Kant sobre la *insociable sociabilidad* de los humanos y su prolongación por parte de Hegel" en *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*. N.º 37, julio-diciembre, 2007, pp. 127-163

Vernant, J.P y Vidal-Naquet, P, "Travail & Esclavage" en *Grèce Ancienne*, Complexe, Belgique, 1988.

Viroli, Maurizio. "*Machiavelli and the republican idea of politics*" en *Machiavelli and Republicanism*, edited by Gisela Bock, Cambridge University Press, Great Britain, 1993, pp-143-171

