

## CONSIDERACIONES SOBRE LAS TENSIONES DE LA CIUDADANÍA MODERNA

MARIANO FERRO \*

**Resumen:** La revalorización del concepto de ciudadanía a fines de los años 80 ha generado una serie de controversias. Ejemplo de ello son las tensiones entre los distintos componentes de la ciudadanía: los derechos sociales, a diferencia de los políticos y civiles, demandan la presencia de un Estado fuerte para poder ser realizados, un punto de vista opuesto a los enfoques liberales que pregonan por un Estado mínimo. Otro eje del debate se da a partir de las críticas efectuadas al ensayo clásico de Marshall de 1949, de poner en discusión el estatus diferencial — *derechos específicos*— de ciudadanía respecto de los derechos —*genéricos*— del hombre. Llevado al extremo ese planteo lleva a la necesidad de una ciudadanía universal. En tal caso, la ciudadanía no estaría ligada a la pertenencia a una comunidad. En este artículo se exponen los fundamentos de la ciudadanía como marco legitimador del Estado burgués de Derecho, y luego se seleccionan una serie de autores clásicos con el fin de identificar un cúmulo de dilemas de la ciudadanía moderna de tipo liberal.

**Abstract:** The increase in the appreciation of the concept of citizenship in the 80's has sparked a series of controversies. An example of this can be found in the tensions among the different components of citizenship. Social rights, as opposed to political and civil rights, require the presence of a strong State — a view conflicting with liberal opinions advocating a minimum State. Another axis of the discussion is presented with the criticism to Marshall's classic essay of 1949, where the author proposes a differential status between specific rights of citizenship with respect to man's generic rights. That proposal leads to the need of an universal citizenship, which would not be related to pertaining to a given community. This work analyzes the fundamentals of citizenship as a legitimizing

\* Profesor de Sociología y Metodología de la Investigación Social (UBA). Doctorante en Derecho (UBA). Agradezco los comentarios y correcciones a Norma Bruzzese.

framework of bourgeois Rule of Law. A brief series of classical authors are selected to identify some dilemmas in liberal-type modern citizenship.

**Palabras clave:** Ciudadanía - Derechos políticos - Derechos sociales - Marshall - Representación - Poder constituyente - Voluntad común representativa - Ley común - Modernidad - Legitimidad - Soberanía popular - Espacio público.

**Keywords:** Citizenship - Political rights - Social rights - Marshall - Representation - Constituent power - Representative common will - Common law - Modernity - Legitimacy - Popular sovereignty - Public space.

*Hay indudablemente diversas especies de ciudadanos,  
y sólo lo es plenamente el que tiene participación en los poderes públicos*  
ARISTÓTELES, *La Política*

## I. INTRODUCCIÓN

Desde fines de los años 80 se ha revalorizado el concepto de ciudadanía en las ciencias sociales y políticas, suscitándose una serie de debates. La noción de ciudadanía que se sostiene depende de la idea de comunidad que se maneje. Ya Aristóteles, en el primer tratado sistemático conocido sobre la ciudadanía, en *La Política*, comienza preguntándose quiénes son los ciudadanos, es decir, los integrantes de la *Polis* que podían participar y tomar decisiones.

En la modernidad, la ciudadanía tiene como referente comunitario al Estado-nación, que se consolida con las revoluciones burguesas y el Estado de Derecho y que es heredero de las monarquías absolutas, en donde surge un sentimiento comunitario de pertenencia nacional.

Pero, ¿cuáles son los contenidos de la ciudadanía? Tenemos aquí un segundo criterio que determina el enfoque sobre la ciudadanía. Marshall, en su ensayo clásico *Ciudadanía y clase social* (1950), en su interpretación del caso inglés, identificó los siguientes elementos constitutivos de la ciudadanía: los derechos cívicos y políticos —derechos de primera generación— y los derechos sociales —derechos de segunda generación—.

Uno de los ejes polémicos sobre la ciudadanía gira en torno a lo que define la relación entre las clases de derechos —contenidos normativos— de ciudadanía y el Estado. Se ha señalado que existe una tensión interna entre las diversas clases de derechos. En tanto los derechos de primera generación —civiles y políticos— exigirían, para su plena realización, un Estado mínimo, los derechos de segunda generación —los derechos socia-

les—, demandarían una presencia más fuerte del Estado para ser realizados, lo cual nos remite a la tensión tradicional entre igualdad y libertad<sup>1</sup>. La concepción marshalliana resulta, así, incompatible con una visión centrada en el mercado, de tipo *ciudadano-cliente*, donde se pierde por completo el sentido redistributivo de la ciudadanía<sup>2</sup>.

En la segunda mitad del siglo XX, surgieron los llamados “derechos de tercera generación” o “derechos cosmopolitas y ecológicos”, cuyos titulares son, no el individuo sino unas colectividades tales como mujeres, ancianos, niños, débiles mentales, grupos étnicos y que puede llegar a ser la humanidad entera. Los reclamos normativos tienden a *especificar* los derechos humanos, tales como la eliminación de la discriminación, derechos de minorías, el derecho de las comunidades al medio ambiente sano<sup>3</sup>. Esos nuevos derechos están asociados a la perspectiva de los “nuevos movimientos sociales”<sup>4</sup>.

La consideración de los derechos de las minorías comporta la transformación de la fórmula de legitimidad de una representación: que pasa de ser consenso de la mayoría a consenso de la mayoría respecto de las minorías. Se trata de una concepción de ciudadanía que se sustenta sobre la idea de una comunidad plural.

Ahora bien, de esta inflación de derechos ciudadanos de “tercera generación”, surge otro eje de debate, pues el énfasis en el pluralismo con-

<sup>1</sup> Según Marshall, la característica distintiva de la ciudadanía moderna es su tendencia hacia la igualdad. ¿Cómo conjugar la consustancialidad entre el principio de igualdad—consustancial a la ciudadanía— y el capitalismo—en tanto sistema de desigualdad—? Los grupos sociales menos favorecidos—a partir de asociaciones como sindicatos o partidos políticos— hacen valer la *lógica del estatus ciudadano* ante la *lógica del contrato*, es decir, a reemplazar el *libre intercambio* por la *Declaración de derechos*. Cuando tienen éxito, y esos derechos son promulgados, quedan “tan profundamente incrustados en el sistema del contrato que ya no se puede decir que sean ajenos a la práctica del mercado. En consecuencia, podría afirmarse que si bien la ciudadanía social no puede terminar con las desigualdades, puede *alterar el patrón de desigualdad...*”. De esta forma la ciudadanía opera como presión a favor de la igualdad (ZOLO, Danilo, “La ciudadanía en una era poscomunista”, en *Cuaderno de Estudios Políticos*, Invierno 1997, nro. 7, año 3, Ágora, Buenos Aires, 1997, p. 101. Consultar ese mismo artículo para ver las críticas al enfoque de Marshall).

<sup>2</sup> Cfr. MILLER, David, “Ciudadanía y pluralismo”, en *Cuaderno de Estudios Políticos*, Invierno 1997, nro. 7, año 3, Ágora, Buenos Aires, 1997, p. 86.

<sup>3</sup> Véase ZOLO, Danilo, “La ciudadanía...”, cit., ps. 99/104.

<sup>4</sup> Véase sobre la relación entre derechos de tercera generación y los movimientos sociales VIEIRA, Liszt, “Ciudadanía y control social”. <http://unpan1.un.org/intradoc/groups/public/documents/CLAD/UNPAN000170.pdf>, fecha de visita: 4/3/2005. En ese opúsculo Vieira, distingue a su vez, los “derechos de cuarta generación” surgidos a fines del siglo XX, “relativos a la bioética para impedir la destrucción de la vida y regular la creación, por la ingeniería genética, de nuevas formas de vida en el laboratorio”.

jugado con la idea de que los derechos del individuo no dependen de las pertenencias comunitarias, ha llevado a muchos teóricos a resignificar el concepto de ciudadanía debido a que tales derechos no comportan una agregación complementaria, sino que implicarían una noción diferente de ciudadanía en “la que se considera como marca de identificación, sugiriendo a las agencias estatales y no estatales el estado particular al cual pertenece el individuo”<sup>5</sup>. En esta visión se disocia la ciudadanía de la pertenencia a una nacionalidad. Es decir, se podría pertenecer a una comunidad política y tener participación independientemente de la nacionalidad que se tuviere.

Marshall, en su ensayo clásico, se centra sobre las relaciones entre el individuo y el Estado en cuyo territorio los ciudadanos residen. Esto sugiere que los Estados deben rendir cuentas a sus ciudadanos y ser responsables de la protección de sus intereses comunes. Ese enfoque, en absoluto es incompatible con la idea de derechos humanos universales. Sin embargo, la principal responsabilidad para la instrumentación de dichos derechos recae en los Estados a los cuales los respectivos individuos pertenecen.

Se trata de una tensión que se halla presente en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 al distinguir dos estatus de los sujetos titulares de derechos fundamentales, es decir, los derechos del *hombre* y los del *ciudadano*. La evolución analizada por Marshall, da cuenta de cómo la ciudadanía pasó de ser un término específico, relacionado con los derechos civiles y políticos a uno de tipo genérico, que indica una clase de derechos que comprende a varias especificaciones. Ahora bien, en la medida en que los derechos del ciudadano —a diferencia de los derechos humanos, que son universales— son necesariamente particulares, es decir, corresponden a los miembros de cada *civitas*, no son atribuibles a las personas en cuanto tales.

Una de las principales críticas a la ciudadanía en el debate actual se centra en poner en discusión ese estatus diferencial entre derechos del hombre y del ciudadano. Los autores críticos suelen partir de un punto de vista de tipo prescriptivo para el cual los derechos políticos deben ser “considerados derechos de la persona, es decir, corresponden a todo individuo en tanto que es persona, en la medida en la cual la persona está sometida a esas decisiones políticas”<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> HINDESS, Barry, “Los fines de la ciudadanía”, *Cinta de Moebio*, nro. 16, marzo 2003, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, [www.moebio.uchile.cl/16/mallorquin.htm](http://www.moebio.uchile.cl/16/mallorquin.htm), fecha de visita: marzo de 2005.

<sup>6</sup> BOVERO, Michelangelo, “Ciudadanía y derechos fundamentales”, en *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, nueva serie, año XXXV, nro. 103, enero/abril 2002, p. 24.

Ahora bien, si la ciudadanía debe ser considerada un derecho del hombre y no fuente de derechos ligados a pertenencias de una comunidad política, ¿cuáles deben ser las fronteras de la ciudadanía? Según varios autores, en la época de la globalización, la ciudadanía necesariamente debe tener como escenario un ámbito mundial<sup>7</sup>, en la medida en que la titularidad de unos derechos inalienables se atribuyen a la mera condición de sujeto humano. La única comunidad moral admisible desde este planteamiento es, pues, la “comunidad universal” o *Cosmópolis*, que encuentra sus fundamentos filosóficos en un universalismo moral basado en la primacía de los derechos humanos como presupuesto axiológico.

El universalismo moderno constituye un lugar común en el pensamiento liberal, en cuanto a que las revoluciones del siglo XVIII, que dieron nacimiento al Estado de Derecho y a la democracia moderna, se establecieron en nombre de ideales universalistas que condujeron a una progresiva expansión de derechos, como observa Marshall. Sin embargo, la dirección universalista que sustentaba el marco ideológico legitimador en las revoluciones liberales no resultó, de hecho, incompatible en la práctica con la clausura del ejercicio de esos derechos en el recinto de las fronteras nacionales y la afirmación particularista del concepto de Nación como sujeto esencial de las relaciones políticas.

Marshall escribió su ensayo en el contexto de pleno auge del Estado de bienestar social. A partir de los años 70, con la crisis de ese tipo de Estados y el incremento incesante de los flujos globales financieros y de información y las redes transorganizativas de riqueza, los Estados se han visto obligados a adoptar alguna estrategia de integración del sistema de producción y consumo al mercado global. En este proceso, el Estado-nación, que era el punto de referencia indiscutido y objeto de ciudadanía, ha perdido parte de su soberanía, y su impacto en la sociedad se traduce en una contracción privatista de la esfera pública.

<sup>7</sup> El espacio de la ciudadanía, pues, debe “estar abierto a todos, pues en una economía mundializada, en que la producción y el reparto de la riqueza y la pobreza es efecto de la totalidad, sólo tiene sentido una justicia distributiva a nivel mundial y, por tanto, una ciudadanía universal” (BERMUDO, José M., “Ciudadanía e inmigración”, *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. Universidad de Barcelona nro. 94 (32), 1/8/2001, “Migración y cambio social”, Número extraordinario dedicado al III Coloquio Internacional de Neocrítica (Actas del Coloquio), [www.ub.es/geocrit/sn-94.htm](http://www.ub.es/geocrit/sn-94.htm), fecha de visita: 5/11/2006. Esta misma postura también es defendida por HINDESS, Barry, *Los fines...*, cit.; BOVERO, Michelangelo, “Ciudadanía...”, cit.; véase también la conocida obra de BECK, Ulrich, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Paidós, Barcelona. 1998.

La expansión de las lógicas privatistas en el mundo occidental se conjuga con un tipo de subjetividad crecientemente individualista. Por eso —advierten algunos autores— el ciudadano es reemplazado por el consumidor. Así, en un trabajo de investigación sobre la crisis del sistema escolar público en la Argentina, Silvia Duschatzky y Cristina Corea se preguntan por los nuevos rasgos de subjetividad de los sujetos formados por el aparato escolar en los tiempos de globalización y dilución del Estado-nación, y afirman: “...la promesa del Estado ha sido desplazada por la promesa del mercado (...) A diferencia del Estado, el mercado no impone un orden simbólico articulador, un sustrato normativo que comprende a todos por igual”<sup>8</sup>.

Desde la teoría social, el bajo grado de compromiso político no debe ser entendido aisladamente de otras formas de participación activa. Brie define la participación social activa como “aquella en virtud de la cual el individuo adquiere un protagonismo en el sistema de decisiones, sea éste en el nivel que fuere (...) intentado efectuar una modificación en la realidad que el sujeto vive”<sup>9</sup>. Ahora bien, esa participación activa supone la existencia de grupos sociales e instituciones y capacitación. La participación comunitaria es lo que permite que “un sistema político no sólo sea representativo sino fundamentalmente participativo”<sup>10</sup>.

Las instituciones de la comunidad contribuyen a fortalecer la trama de derechos y deberes y el sentimiento de solidaridad al compartir los hombres las mismas vivencias y pautas culturales significativas en la pluralidad de las personas. Así, los partidos políticos y otras instituciones, tales como las sociedades de fomento, clubes y ONGs, entre otras, en tanto sean espacios donde los ciudadanos se informan y discutan ideas, son fuentes de identidad social y política.

En la literatura reciente, muchos autores advierten sobre efectos adversos que tiene en la sociedad y en los individuos la dilución de las identidades comunitarias y debilitación de los lazos interpersonales. Según Sztompka, por ejemplo, “la democracia política no puede operar sin espíritu cívico, solidaridad, lealtad de los ciudadanos, las obligaciones públicas y otras *virtudes republicanas*”<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> DUSCHATZKY, Silvia - COREA, Cristina, *Los caminos de la subjetividad en el declive de las instituciones*, Paidós, Buenos Aires, 2001, p. 21.

<sup>9</sup> BRIE, Roberto J. - DEL ACEBO IBÁÑEZ, Enrique, *Diccionario de Sociología*, Claridad, Buenos Aires, 2001, p. 339.

<sup>10</sup> BRIE, Roberto J. - DEL ACEBO IBÁÑEZ, Enrique, *Diccionario...*, cit., p. 340.

<sup>11</sup> SZTOMPKA, Piotr, “Acerca de la decadencia del espacio moral”, en *Foro Político*, vol. XXII, UMSA, Buenos Aires, 1998. El destacado es del original.

Muchos autores ven de manera optimista las transformaciones de los vínculos políticos de los ciudadanos con sus Estados, en el marco del proceso de globalización. Para esos autores, las tensiones inherentes a la ciudadanía moderna serían superadas a partir de desligarla de la pertenencia a una comunidad; serían “ciudadanos sin pertenencias”<sup>12</sup>, excepto la relacionada con la *macrocomunidad universal*. La ciudadanía sustentada únicamente bajo fundamentos prescriptivos —como señala Andrés Santos— se diferencia de otra corriente que aboga por una entidad política garante de los *derechos universales*<sup>13</sup>. Los argumentos en que descansa el *cosmopolitismo político*<sup>14</sup> se hallan en las propias transformaciones sociales del espacio social y político operadas en los últimos tiempos a nivel mundial que llevan a la disolución de la soberanía de los Estados nacionales.

Surge la cuestión de qué es comunidad. Max Weber, tomando la distinción establecida por Ferdinand Tönnies entre comunidad y sociedad, llama comunidad a “una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social (...) se inspira en el *sentimiento* subjetivo *de los partícipes de constituir un todo*”<sup>15</sup>, mientras que llama sociedad a “una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social se inspira en una *compensación* de intereses por motivos racionales (...) La sociedad, de un modo típico, puede especialmente descansar (pero no únicamente) en un acuerdo o *pacto* racional, por declaración recíproca”<sup>16</sup>.

En la teoría política, de una manera básica y general, se pueden distinguir dos maneras de entender una comunidad que se disputan primacía: la liberal y la cívico-republicana. En la visión liberal, un grupo de individuos se transforma en una comunidad para actuar cooperativamente y llevar una vida en sociedad más ordenada y pacífica. La comunidad es el

<sup>12</sup> Conf. BOVERO, Michelangelo, “Ciudadanía...”. Al respecto, es interesante la noción de “ciudadanos peregrinos” de Richard Falk, “cuyas lealtades pertenecen a la comunidad política invisible de sus esperanzas y de sus sueños”, citado por MOUFFE, Chantal, “Carl Schmitt y la paradoja de la democracia liberal”, en *Tópicos*, nro. 10, Asociación Revista de Filosofía de Santa Fe, Universidad Católica de Santa Fe, Santa Fe, Argentina, <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=28801001>, fecha de visita: 10/2/2006.

<sup>13</sup> David Held, por ejemplo, sostiene la “necesidad de una legislación democrática cosmopolita a la cual puedan apelar los ciudadanos cuyos derechos han sido violados por sus propios estados”, citado por MOUFFE, Chantal, “Carl Schmitt...”, cit.

<sup>14</sup> ANDRÉS SANTOS, Francisco J., “Ciudadanía europea y ciudadanía cosmopolita: convergencias y divergencias”, Universidad de Valladolid, [www.uv.es/CEFD/15/andres.pdf](http://www.uv.es/CEFD/15/andres.pdf), fecha de visita: 9/2/2006

<sup>15</sup> WEBER, Max, *Economía y sociedad*, FCE, México, DF, 2005, p. 33.

<sup>16</sup> WEBER, Max, *Economía y sociedad*, cit. El destacado es del original.

lugar donde los individuos previamente aislados convergen para satisfacer necesidades que no pueden satisfacer viviendo en forma aislada. En esta perspectiva, comunidad no es otra cosa que una mera asociación de individuos, que reviste carácter abstracto, como colectividad abstracta, en donde los individuos saben quiénes son y qué tipo de vida quieren vivir, antes de pertenecer a una comunidad. En el sentido liberal, la comunidad no reviste un significado propiamente sociológico, “esto es, teniendo en cuenta actitudes, interacciones, actividades y funciones que son, en definitiva, aquellos aspectos que dan consistencia y contenido a cualquier unidad de administración”<sup>17</sup>.

Desde la perspectiva cívico-republicana se enfatiza que siempre que se conforma una comunidad, surge *algo más* que la mera asociación de individuos, que los individuos no pueden tener intereses y concepciones de la vida buena que no dependan de la pertenencia a una determinada comunidad. Por lo tanto, maximizar la libertad individual no significa en absoluto minimizar las exigencias del individuo. Por el contrario, maximizar la libertad individual requiere entregarse incondicionalmente a una vida al servicio público porque el bien común está por encima de todo beneficio individual. De esta forma, la ciudadanía exige siempre adhesión y compromiso con la comunidad y participación en la resolución de los problemas comunes. La ciudadanía, en este caso, no se puede disociar de las comunidades particulares.

Por el contrario, el carácter abstracto y legalista, típico de la corriente liberal, ha permitido a muchos teóricos referir ciudadanía a una “comunidad universal” basada sólo en principios racionales. La crítica de los autores republicanos a tal noción de ciudadanía gira en torno a que por su carácter abstracto carece de fuerza motivadora para fundar la cohesión social mínimamente exigible en una comunidad política. La ciudadanía activa —y, *a fortiori*, la democrática— requiere valores colectivos que estimulen la solidaridad, la virtud cívica y el compromiso colectivo de los miembros de la comunidad, y ello hasta ahora sólo se ha logrado a través de las identidades nacionales y las comunidades particulares.

Ahora bien, muchos de los ejes de este debate constituyen tensiones inherentes al nacimiento de la ciudadanía moderna y habían sido tratados

<sup>17</sup> BRIE, Roberto J. - DEL ACEBO IBÁÑEZ, Enrique, *Diccionario...*, cit., p. 99. Agregan estos autores: “...desde una posición substancialista, D. von Hildebrand sostiene que la *comunidad* es todo grupo social en cuanto hay algo en él que sobrepasa a las relaciones interindividuales; y, por otro lado, en un sentido más estricto, son *comunidades* aquellos grupos a los que pertenecen los individuos de un modo intenso y muy personal, de modo, que su personalidad se ve realizada, no absorbiendo ‘la más propia y típica substancia’ que la persona es” (*Diccionario...*, cit., ps. 99/100).

por autores clásicos. El objetivo de este artículo es exponer cómo esas tensiones fueron tratadas en algunas obras clásicas y qué respuestas les dieron sus autores. Está fuera de las posibilidades de este trabajo identificar y analizar exhaustivamente las tensiones de la ciudadanía moderna. Creemos que resulta útil revisar la lectura de pensadores que fueron críticos del modelo de ciudadanía liberal que tiende a imponerse en los tiempos actuales, sometidos a fuertes mutaciones políticas, jurídicas y sociales.

En una primera parte de este trabajo, exponemos algunos presupuestos de la ciudadanía moderna como principio de legitimación y su relación con otros conceptos clave como nación, soberanía, representación y poder constituyente. Utilizamos para ello dos famosos ensayos de Emmanuel Sieyès y la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano.

Luego, hacemos una breve comparación con la acepción antigua de ciudadanía, presente en *La Política* de Aristóteles. A continuación presentamos algunos argumentos críticos a partir de la lectura de Arendt (especialmente de los dos primeros capítulos de *La condición humana*) a la significación moderna de ciudadanía.

En la segunda parte de este trabajo desarrollamos la noción de ciudadanía en Rousseau a fin de compararla con la noción de Sieyès. Rousseau ya se había encontrado con el problema de concebir una comunidad política organizada e integrada pero, sin embargo, fundada en el principio iusnaturalista de la condición prepolítica anterior a la formación de esa comunidad. Es decir, en el problema de integrar una sociedad política particular basada en una moral universalista, subyace, en ese sentido una tensión entre el hombre y el ciudadano. Rousseau resuelve esa tensión en el *Contrato social*, a partir de una ingeniería de la Constitución y de la República donde los ciudadanos están imbuidos de un *ethos* signado por el civismo y el patriotismo.

En el capítulo V presentamos la artera crítica del joven Marx al marco legitimador del Estado burgués. La *ciudadanía*, desde su visión materialista, es una ficción ideológica que encubre la enajenación *hombre* en el sistema capitalista. Marx muestra cómo, en el ideario liberal, los derechos del hombre aluden al hombre egoísta burgués escindido de su comunidad, mientras que el ciudadano se encuentra al servicio del burgués.

El capítulo VI lo dedicamos a revisar el concepto de ciudadanía en Schmitt, que retoma la Teoría del Poder Constituyente de Sieyès. El jurista alemán también analiza la contraposición entre los derechos del hombre y el ciudadano y afirma que ello es una consecuencia de asociar dos principios opuestos en el Estado de Derecho: el liberalismo (sustentado en la idea de libertad) y la democracia (sustentada sobre la idea de igualdad).

En el capítulo VII esbozamos un ejercicio de comparación entre la posición de Schmitt con la de Arendt, dos posiciones que se presentan, en algunos puntos, como antagónicas respecto a la relación entre los ciudadanos con la política. Finalmente, en el punto VIII trazamos algunas reflexiones finales.

#### PRIMERA PARTE

*Cuando una asociación es tal que cada uno sólo ve el Estado en su propia casa, y la unión es sólo una simple liga contra la violencia, no hay ciudad, si se mira de cerca; las relaciones de la unión no son en este caso más que las que hay entre individuos aislados.*

ARISTÓTELES, *La Política*

## II. CIUDADANÍA Y PODER CONSTITUYENTE EN LA REVOLUCIÓN FRANCESA

El objetivo de este capítulo es identificar los principales aspectos de la ciudadanía moderna. Para ello, vamos a recurrir a dos elementos: la Teoría del Poder Constituyente elaborada por Emmanuel Sieyès y la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (DDHC). La teoría de Sieyès nos permite apreciar claramente la relevancia de la ciudadanía como fundamento de legitimidad del nuevo orden en la ideología revolucionaria y su estatus constitucional. Mientras que la DDHC nos permite dar cuenta de la ciudadanía como principio troncal del constitucionalismo moderno.

En su famoso panfleto revolucionario (denominado por algunos como “el manifiesto de la burguesía” y aparecido en los primeros días de enero de 1789) *¿Qué es el Tercer Estado?*, Sieyès elabora un proyecto de acción revolucionaria cuyo fin es la transformación de la estructura política y social de Francia. Ello lo lleva a sentar las bases de legitimidad del nuevo orden político<sup>18</sup>. La *ciudadanía* se presenta en su opúsculo ensamblada con una nueva concepción de *constitución, soberanía, unidad del poder estatal y nación*; y por ende, una transformación total del orden político y de las estructuras sociales.

Ahora bien, todos estos conceptos quedan articulados en torno a un principio de legalidad basado en el “derecho común”. Se trata de uno de los principales dogmas del Estado de Derecho, es decir, la igualdad de

<sup>18</sup> Se trata de una tarea ineludible a todo *acto revolucionario* en tanto “debe evitar dejar huérfano de legitimidad al poder que instituye la nueva estructura de dominación. Si ello no ocurre, si no se generan rápidamente nuevos dispositivos que reemplacen a los anteriores, no pasará mucho tiempo hasta que la *ruptura* se consuma a sí misma, dejando el camino libre a la restauración o a una nueva consagración” (PIZZOLO, Calogero, *Sociedad, poder & política*, Ediar, Buenos Aires, 2004, p. 122).

todos los ciudadanos ante la ley. El objetivo de este marco legitimador de la acción revolucionaria va más allá de una transformación del antiguo gobierno<sup>19</sup>, pues el principio de la “ley común” no daba cabida a una sociedad organizada en torno a privilegios. Éstos sólo son posibles a partir de un marco de ilegalidad, en cuanto tienen por “objeto *dispensar* de la ley u otorgar un *derecho exclusivo* a algo que no está prohibido por la ley. La esencia del privilegio es su existencia fuera del derecho común”<sup>20</sup>. Así, el “derecho común” es el eje de distinción entre legalidad e ilegalidad<sup>21</sup>. Vamos a examinar más detenidamente la noción de “ley común” que se presenta como la médula de la nueva forma de legitimidad.

### 1. La ley común y la ciudadanía<sup>22</sup>

En primer lugar, la “ley común” debe ser entendida dentro del espíritu de igualdad y universalidad imperantes en el Iluminismo en el siglo XVIII. La “ley común” se entronca con los principios del iusnaturalismo de libertad y propiedad. Su objeto “es sin duda impedir todo atentado a la libertad o a la propiedad de alguien”<sup>23</sup>. Ella está al servicio del ciudadano para

<sup>19</sup> El “derecho común” es el caballo de batalla de Sieyès en sus embates al viejo orden y es investido como fundamento de legitimidad del nuevo Estado en ciernes. El abate toma este principio de las ideas iusnaturalistas imperantes en Francia en el siglo XVIII, principio que se basa en enunciados que son extraídos a partir de la razón humana. La noción de derecho común, como principio fundamental reclamado para la articulación del Estado sobre las nuevas bases ya está presente en las páginas del *Ensayo sobre los privilegios*, un escrito previo, de 1788, donde el abate dinamita los fundamentos de la legitimidad de la sociedad aristocrática, vertebrada en torno al privilegio.

<sup>20</sup> SIEYÈS, Emmanuel, “Ensayo sobre los privilegios”, en *¿Qué es el Tercer Estado? Ensayo sobre los privilegios*, Alianza, Madrid, 2003, p. 50.

<sup>21</sup> Según nuestro autor, sea cual fuere el origen de la sociedad basada en los privilegios, por su misma esencia, no son legítimos, sin importar cuál sea el origen de esa sociedad. De esta manera, el abate, bajo el principio de “ley común”, niega tanto la legitimidad de origen como la de ejercicio. De allí que, en los dos ensayos considerados, omite casi toda referencia al pasado. Después de todo: “¿No puede interpretarse un hecho según distintos puntos de vista?”. Los pergaminos del pasado, de esta forma, ya no pueden justificar el presente. Los privilegios son cuestionados por el abate revolucionario desde un punto de vista “totalmente puro” (SIEYÈS, Emmanuel, “Ensayo...”, cit., p. 49).

<sup>22</sup> Para la redacción de los puntos II.1., II.2. y II.3. se ha recurrido al estudio introductorio a *¿Qué es el Tercer Estado? Ensayo sobre los privilegios*, a cargo de Marta Lorente Sariñena - Lidia Vázquez Jiménez.

<sup>23</sup> “Ensayo...”, cit., p. 50. Sieyès toma la defensa del Tercer Estado por la desigualdad y consiguiente falta de libertad respecto de los estamentos privilegiados. En el capítulo II de *¿Qué es el Tercer Estado?* se pregunta: “¿Qué ha sido hasta hoy el Tercer Estado? Nada”, SIEYÈS, Emmanuel, “¿Qué es el Tercer Estado?”, en *¿Qué es el Tercer Estado?...*, cit., p. 94.

proteger sus derechos, y “todas aquellas cuyo efecto fuera dificultar el ejercicio de la libertad de los ciudadanos irían contra el fin de toda asociación; habría que abolirlas rápidamente”<sup>24</sup>. A su vez, la ley debe proceder de una “ley-madre”: “No perjudiques a tu prójimo”, que es una ley natural de la que deben derivarse todas las leyes positivas<sup>25</sup>. He aquí el principio rector al que debe ordenarse toda sociedad política: el bienestar de la “masa de ciudadanos” a cuyo servicio siempre debe estar.

La ciudadanía, con su fundamento en la “ley natural” —que, a su vez, presupone al individuo pre-político— asequible a la razón, surge como antagónico a la tradición, y de allí su carácter abstracto, lógico, universal. Por consiguiente, la misma lógica tiñe todos los conceptos políticos fundamentales del marco legitimador de la modernidad. Así, tenemos que la nación no es otra cosa que “el conjunto de los ciudadanos”<sup>26</sup>. Aquí falta dar respuesta al problema de la articulación de las relaciones de los ciudadanos

---

Cuando pasa revista a los motivos de esa situación encuentra lo siguiente: El Tercer Estado no es libre, se encuentra en una situación de opresión, de enajenación: “...no se es libre por privilegios, sino por los derechos que pertenecen a todos” (p. 94). La libertad, es entendida aquí como contraria al privilegio, precisamente, donde tenía su significado en el Medioevo. Por consiguiente, “el cuerpo de la nación” no es libre.

<sup>24</sup> “Ensayo...”, cit., p. 51

<sup>25</sup> Por eso, los privilegios son en su esencia ilegales, sin importar de qué tipo fueren, en cuanto que al “conceder a alguien un privilegio exclusivo sobre algo que pertenece a todo el mundo sería perjudicar a todos en beneficio de uno solo” (“Ensayo...”, p. 52).

<sup>26</sup> “Ensayo...”, cit., p. 53. La nación resulta ser uno de los principales ingredientes ideológicos del Estado democrático en los siglos XIX y XX, en cuanto era necesario para garantizar la unidad del Estado contra los efectos disgregadores del antagonismo entre clases como de la lucha de poder entre los Estados (ver LEVI, Lucio, “Nacionalismo”, en BOBBIO, Norberto, *Diccionario de Política*, Siglo XXI, México DF, 1984, ps. 1026/1035). En Sieyès, la efectividad ideológica del concepto de nación viene dado por su capacidad para identificar a los ciudadanos con el Tercer Estado, es decir, “del conjunto de los ciudadanos que pertenecen al orden común” (“¿Qué es el Tercer Estado?”, cit., p. 96). Los estamentos privilegiados, además de su carácter intrínsecamente ilegal, resultan ser una especie de cáncer cuya existencia y vitalidad sólo puede darse a expensas del interés nacional. Pues, aludiendo al Tercer Estado, afirma Sieyès: “Nada puede funcionar sin él, todo marcharía infinitamente mejor sin los demás. No basta con haber mostrado que los privilegiados, lejos de ser útiles a la nación, no pueden sino debilitarla y perjudicarla, hay que probar aún que el orden notable no entra en la organización social; que puede ser una carga para la nación pero que, en cualquier caso, no forma parte de ella” (“¿Qué es el Tercer Estado?”, cit., ps. 90/91). Los estamentos privilegiados en cuanto poseen derechos “separados de los del gran cuerpo de los ciudadanos (...) sus derechos civiles les convierten ya en un pueblo aparte dentro de la gran nación”. Son un *imperium in imperio* (p. 92). El Tercer Estado es una “Nación completa”, si “lo es todo” el primero y el segundo Estado quedan fuera de la Nación, y al mismo tiempo, deben quedar fuera del Estado en cuanto “Nación y Estado se confunden en una misma idea” (p. 98).

con el Estado. De su respuesta, tenemos el segundo elemento determinante de la ciudadanía moderna: el sistema representativo establecido por *constitución*, que pasamos a desarrollar a continuación.

## 2. La voluntad común representativa

En el orden lógico en el que Sieyès desarrolla sus argumentos, el sistema de representación precede a la nación y ésta surge conforme a la organización de un grupo de individuos bajo la ley común. Es decir, el individuo es una realidad anterior a la sociedad política y ésta resulta de las voluntades individuales. Veamos las tres etapas lógicas por las que atraviesan las sociedades políticas:

1. “En la primera, se concibe un número más o menos considerable de individuos aislados que quieren reunirse. Tan sólo por ese hecho forman ya una nación, tienen todos los derechos; sólo se trata de ejercerlos”<sup>27</sup>.

2. “En la segunda época, está caracterizada por la acción de la voluntad común”<sup>28</sup>. En esta etapa, surge la comunidad como realidad política superior a los individuos. La voluntad política comunitaria requiere de la “unidad de voluntad”, sin la cual “no llegaría a conformar un todo capaz de actuar”.

3. Finalmente, “los asociados son demasiado numerosos y se hallan repartidos en una superficie demasiado extensa como para ejercer, por sí mismos, fácilmente, esa voluntad común”<sup>29</sup>; subsiguientemente deciden delegar el ejercicio de las funciones públicas a una porción de ciudadanos de la nación. “Tal es el origen de un gobierno ejercido por procuración”<sup>30</sup>.

En la segunda etapa, la relación con la *voluntad general* de Rousseau es evidente. En la tercera época, en cambio, Sieyès se aparta radicalmente del pensamiento del ginebrino, como examinaremos más adelante, al constituir y defender la *representatividad política* del soberano. Sin embargo, no pone en cuestión la titularidad de la soberanía en manos de la nación:

1. “La comunidad no se priva del derecho de querer. Es su propiedad inalienable. No puede sino comisionar su ejercicio...”.

2. “El cuerpo de delegados no puede poseer la plenitud de dicho ejercicio. La comunidad sólo ha podido confiarle la porción de poder total necesaria para *mantener el orden*”.

<sup>27</sup> “¿Qué es el Tercer Estado?”, cit., ps. 139/140.

<sup>28</sup> “¿Qué es el Tercer Estado?”, cit., p. 140.

<sup>29</sup> “¿Qué es el Tercer Estado?”, cit., p. 140.

<sup>30</sup> “¿Qué es el Tercer Estado?”, cit., p. 140.

3. “No corresponde, pues, al cuerpo de delegados alterar los límites del poder que le ha sido confiado...”<sup>31</sup>.

A *la voluntad común representativa*, agrega el abate, le pertenecen dos caracteres indelebiles:

“1º Esta voluntad no es plena ni ilimitada (...) sino que es una porción de la gran voluntad común nacional”; y

“2º Los delegados no la ejercen como un derecho propio, es el derecho del otro; no es más que una comisión de la voluntad común”<sup>32</sup>.

### 3. La constitución y la soberanía del poder constituyente

De las relaciones entre el gobierno y la nación surge la necesidad de establecer ciertas formas y pautas de organización del poder y que, al mismo tiempo, sean estables, es decir, de una constitución. El origen y primera norma sobre la que deben ser instituidos los poderes e instituciones es la ley común (ver punto II.1).

La nación es el origen de la constitución, pero no surge de manera espontánea sino mediante un acto de *voluntad*. La nación como sujeto social y político concreto es el Tercer Estado; en tanto que, el primer y segundo Estados no forman parte de la nación (ver punto II. 2), quedan excluidos del orden constitucional.

La voluntad nacional es fuente de la legalidad e incluso “ella es la propia ley”, y “antes y por encima de ella sólo existe el derecho *natural*”. Si el sistema legal es emanación de la voluntad de la nación, y ella no depende de una manera de ser jurídica, “la nación se forma tan sólo por derecho natural”<sup>33</sup>. De ahí se deriva el carácter legal de la voluntad nacional a partir de su mera existencia. Ahora bien, de ese acto de voluntad emanan dos tipos de leyes:

1. En primer lugar, las leyes de primer orden, que son las *leyes constitucionales* y que, a su vez, se dividen en dos tipos:

A. Las que “regulan la organización y las funciones del cuerpo *legislativo*”.

B. Las que “determinan la organización y las funciones de los diferentes cuerpos activos”.

<sup>31</sup> “¿Qué es el Tercer Estado?”, cit., p. 141

<sup>32</sup> SIEYÈS, Emmanuel, “¿Qué es el Tercer Estado?”, citado por PIZZOLO, Calogero, *Sociedad...*, cit., p. 125.

<sup>33</sup> “¿Qué es el Tercer Estado?”, cit., p. 145.

Esas leyes son *leyes fundamentales* “porque los cuerpos que existen y actúan a través de ellas no pueden modificarlas”<sup>34</sup>, y no pueden hacerlo porque son un poder delegado, originado y establecido por la voluntad nacional.

2. Las leyes de segundo orden “son establecidas por una voluntad representativa especial (...) Se trata de leyes creadas por el *cuerpo legislativo* y son las que protegen a los ciudadanos y deciden el interés común (...) que se han formado y actúan según sus condiciones constitutivas”<sup>35</sup>.

Ahora bien, los poderes constituidos son derivados del poder constituyente, y si bien cumplen con múltiples funciones como legislar o administrar, se encuentran completamente limitados ya que no pueden ir más allá de su competencia<sup>36</sup>. Por el contrario, el poder constituyente es ilimitado. Siendo la voluntad nacional siempre legal, “la nación no está sometida a una Constitución ni puede estarlo (...) basta con afirmar su voluntad para que todo derecho positivo se interrumpa ante ella como ante el origen y el dueño supremo de todo derecho positivo”, pues “la realidad lo es todo, la forma no es nada”<sup>37</sup>.

El poder constituyente, en cuanto poder supremo que reúne en sí todos los poderes, es un poder soberano. El portador de ese poder es el Pueblo, la masa de ciudadanos de la nación concebida como macrosujeto unitario y homogéneo; sin embargo, como consideraremos más adelante al tratar sobre la ciudadanía, no entran en consideración los ciudadanos ligados a grupos sociales e instituciones intermedias, sino como masa indiferenciada. Los representantes suplen a la nación, pero la nación es soberana, “soberanía nacional”. Cabe destacar que este principio difiere del concepto tradicional de soberanía, tal como se encuentra en Bodino o en Hobbes.

Bodino asocia la soberanía como atributo esencial del Estado, a diferencia del gobierno, concebido como el aparato intermedio a partir del cual se ejerce el poder soberano del Estado. Así, las formas de gobierno varían según dónde recaiga la autoridad, mientras que el Estado siempre es uno y

<sup>34</sup> “¿Qué es el Tercer Estado?”, cit., p. 143.

<sup>35</sup> “¿Qué es el Tercer Estado?”, cit., p. 144.

<sup>36</sup> Bidart Campos define el poder constituyente como “el poder que constituye o que da constitución al Estado”, y distingue sus dos grandes divisiones: el *poder constituyente originario* y el *poder constituyente derivado*. “El *originario* es el que se ejerce en la etapa fundacional que —precisamente— da *origen* al Estado en su nacimiento y su estructura organizativa; el *derivado* es el que se ejerce para introducir *reformas* o enmiendas a la constitución” (BIDART CAMPOS, Germán, *Compendio de derecho constitucional*, Ediar, Buenos Aires, 2004, p. 31).

<sup>37</sup> “¿Qué es el Tercer Estado?”, cit., ps. 145/147.

está representado por el poder soberano. De esta manera, Bodino distingue entre la titularidad de la soberanía y su ejercicio<sup>38</sup>.

El carácter novedoso de la soberanía en el poder constituyente es que éste es un poder fundador: es el sujeto que le da forma constitucional, la identidad jurídica y política. Si “Soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción”<sup>39</sup>, como dice Schmitt, el más destacado exponente de la Teoría del Poder Constituyente en el siglo XX, podemos entender por ello que soberano es quien representa la *voluntad* del pueblo en un momento dado para *decidir* sobre la forma constitucional.

#### 4. La Declaración de los Derechos del Hombre y la ciudadanía como fundamento de legitimidad

El discurso revolucionario debe reclamar a través de la persuasión la legitimidad de ciertos principios. Construidas las bases conceptuales iniciales, los revolucionarios franceses, una vez que consiguen tomar el poder, necesitan rápidamente instituir los nuevos principios en un sistema constitucional y legal. En ese sentido, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano promulgada en agosto de 1789, es un paso revolucionario de reconocida importancia histórica en la creación del Estado Burgués de Derecho<sup>40</sup>. Con la solemne Declaración, los revolucionarios establecieron una serie de principios fundamentales para la elaboración de la Constitución. La *ciudadanía*<sup>41</sup> —*nacional*— resultó ser el principio cla-

<sup>38</sup> Por ello mismo, Bodino refuta por inexistente la vieja concepción aristotélica de *gobierno mixto*. El Estado siempre es simple, ya sea monárquico, aristocrático o popular, si bien a cada tipo de Estado pueden corresponder distintas formas de gobierno (PIZZOLO, *Sociedad...*, cit., ps. 172/175).

<sup>39</sup> SCHMITT, Carl, *Teología Política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*, Struhart & Cía., Buenos Aires, 1998, p. 15. El autor afirma, también, que el poder constituyente permanece después de la emisión de la Constitución porque la decisión política implicada en ella no puede reobrar contra el sujeto titular del poder constituyente ni destruir su existencia política; por ello, al lado y por encima de la Constitución, sigue subsistiendo esa voluntad.

<sup>40</sup> Para Carl Schmitt, la significación histórica y jurídica de la Declaración solemne de derechos fundamentales reside “en el establecimiento de principios sobre los cuales se apoya la unidad política de un pueblo y cuya vigencia se reconoce como el supuesto más importante del surgimiento y formación incesante de esa unidad; el supuesto que da lugar a la *integración* de la unidad estatal” (SCHMITT, Carl, *Teología...*, cit., p. 167).

<sup>41</sup> Dentro de las definiciones clásicas de ciudadanía, pero más típicas de la época Contemporánea, por ejemplo, Sánchez Viamonte, en un diccionario de ciencias jurídicas la define como “una institución que habilita para el ejercicio de todos los derechos políticos, y comporta deberes y responsabilidades correlativos respecto del Estado”. Más adelante, el mismo autor señala que “...ciudadano, es el individuo, miembro del cuerpo social, que

ve sobre el que se vertebraban los fundamentos de legitimación del orden burgués, al mismo tiempo que implicaba poner fin al orden social basado en los estamentos y privilegios.

En efecto, los ciudadanos (en cuanto integrantes de la nación) son titulares de soberanía. El art. 3° formula que “el principio de toda soberanía reside esencialmente en la Nación. Ningún cuerpo, ningún individuo, puede ejercer una autoridad que no emane expresamente de ella”.

A su vez, el art. 6° establece que “la ley es la expresión de la *voluntad general*. Todos los ciudadanos tienen derecho a contribuir a su elaboración, personalmente o por medio de sus representantes”<sup>42</sup>.

La ley pasa a sustentar su legitimidad en virtud de ser creada por los ciudadanos o sus representantes. Es decir, su basamento de legitimidad se apoya en el protagonismo de la voluntad del Pueblo, lo cual resulta ser uno de los principios de la legitimidad del sistema democrático.

El principio representativo se deduce en nuestra Declaración de su primera frase del preámbulo: “Los representantes del pueblo francés, constituidos en Asamblea Nacional...” son legítimos en tanto que delegados del Pueblo; son un poder constituido por y para el interés general de la Nación.

El art. 16° establece dos principios rectores de la constitucionalidad: “Toda sociedad en la cual no esté establecida la garantía de los derechos, ni determinada la separación de los poderes, carece de Constitución”. Ese dogma clave del Estado de derecho sirve como parámetro para deslegitimar constituciones autocráticas o que cercenen los derechos del hombre y el ciudadano.

---

interviene en la formación del gobierno, que participa en la sanción de la Constitución y de las leyes por medio de sus representantes, que está facultado para controlar el desempeño de las funciones públicas y que asume una parte de la responsabilidad que incumbe al pueblo, como titular de la soberanía” (SÁNCHEZ VIAMONTE, Carlos, citado por OSORIO, Manuel, *Diccionario de Ciencias Jurídicas, Políticas y Sociales*, Heliasta, Buenos Aires, 2001, p. 178). En esta segunda parte, se deduce que no todos los ciudadanos tienen todos los derechos políticos, pero que, no obstante, ser ciudadano comporta ser titular de la soberanía. Los derechos políticos de los ciudadanos, conquistados en el siglo XIX, tienen que ver con la libertad de asociación y reunión, de organización política y sindical, la participación política y electoral, el sufragio universal, etcétera.

<sup>42</sup> *Asamblea General Constituyente. Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* ([www.fmmeduccion.com.ar/Historia/Documentoshist/1789derechos.htm](http://www.fmmeduccion.com.ar/Historia/Documentoshist/1789derechos.htm), 2007, visitado el 10/2/2007).

### III. LA NOCIÓN PREMODERNA DE CIUDADANÍA Y SU RESIGNIFICACIÓN EN LA MODERNIDAD

#### 1. Las preguntas de Aristóteles

A diferencia del concepto de Estado nacional o de soberanía, la ciudadanía es una institución de la Antigüedad. ¿De qué manera fue resignificada? En el libro IV de *La Política* de Aristóteles se pueden identificar las principales características de la institución de la ciudadanía en la *polis* griega.

Ya en las primeras líneas, el filósofo explica la importancia central de la definición de ciudadano en cuanto a que se encuentra vinculada a la pregunta de qué es el Estado.

“Cuando se estudia la naturaleza particular de las diversas clases de gobiernos, la primera cuestión que ocurre es saber qué se entiende por Estado (...) Pero siendo el Estado, así como cualquiera otro sistema completo y formado de muchas partes, un agregado de elementos, es absolutamente imprescindible indagar ante todo qué es ciudadano, puesto que los ciudadanos en más o menos número son los elementos mismos del Estado”<sup>43</sup>.

En la respuesta a la pregunta a qué es un ciudadano, Aristóteles trata de encontrar la “idea absoluta de ciudadano”, y no la relativa a las distintas circunstancias e imperfecciones de ella, y procede según los siguientes criterios:

A. Descarta la residencia como criterio para definir la ciudadanía, ya que “aquel lo mismo pertenece a los extranjeros domiciliados y a los esclavos”<sup>44</sup>.

B. Tampoco se es ciudadano “por el simple derecho de presentarse ante los tribunales como demandante o demandado, porque este derecho puede ser conferido por un mero tratado de comercio”<sup>45</sup>. Es decir, este derecho no es exclusivo de los ciudadanos.

C. En el sentido último de ciudadanía, tampoco pueden considerarse “los jóvenes que no han llegado a la edad de la inscripción cívica, y los ancianos que han sido borrados de ella”<sup>46</sup>. Los primeros por ser *ciudadanos incompletos* y los segundos por ser *ciudadanos jubilados*.

<sup>43</sup> ARISTÓTELES, *Obras completas*, Bibliográfica Omeba, Buenos Aires, 1967, p. 593.

<sup>44</sup> ARISTÓTELES, *Obras completas*, cit., p. 593.

<sup>45</sup> ARISTÓTELES, *Obras completas*, cit., p. 594.

<sup>46</sup> ARISTÓTELES, *Obras completas*, cit., p. 594.

D. También pone en duda la validez del requisito de descendencia, puesto que “es una condición que no se puede razonablemente exigir a los primeros habitantes, a los fundadores de la ciudad”<sup>47</sup>.

Descartados estos criterios, para Aristóteles (desde un punto de vista descriptivo) “el rasgo eminentemente distintivo del verdadero ciudadano es el goce de las funciones de juez y magistrado”<sup>48</sup>. Pero hay diferentes tipos de magistraturas, por lo que el filósofo adopta la palabra de magistratura en general y al derecho de “tener en la asamblea pública y en el tribunal voz deliberante, cualquiera que sea por otra parte del Estado de que es miembro; y por Estado entiendo positivamente una masa de hombres de este género...”<sup>49</sup>.

Ahora bien, esta definición de ciudadano, reconoce el Estagirita, se refiere al ciudadano de la democracia. No significa esto que no se pueda ser ciudadano de cualquier otro régimen, pues el ciudadano de la democracia no lo es en una oligarquía. Pero, no serían ciudadanos absolutos, en cuanto a que “fuera de la democracia, no existe el derecho común e ilimitado de ser miembro de la asamblea pública y juez”<sup>50</sup>.

En el capítulo II, el filósofo, abandona el plano empírico-descriptivo y se centra en el prescriptivo. En su búsqueda del concepto absoluto de ciudadanía, se pregunta cuáles son las virtudes políticas que requiere el ejercicio de la actividad ciudadana.

Los ciudadanos son iguales entre sí, pero en una sociedad de desiguales, donde quedan excluidos los artesanos, comerciantes, agricultores, que dominados por su trabajo servil, no son libres (como veremos más adelante; un principio opuesto al de Rousseau en el que los individuos nacen iguales por naturaleza). Tampoco las mujeres, por su naturaleza inferior, ni los esclavos. Los ciudadanos deben ser personas con mucho tiempo libre. Ahora bien, el tiempo de ocio debe dedicarse a la educación, que de hecho debe ser “uno de los objetos principales de que debe cuidar el legislador”<sup>51</sup>. Y describe los pasos por los que debe pasar la educación para la ciudadanía, y las virtudes cívicas que se deben inculcar a los niños. Así, la ciudadanía, lejos de ser una categoría meramente jurídica, se encuentra imbricada de tal manera con la vitalidad de la *polis*, que incluye la formación de la personalidad y tiende a canalizar todas las energías de los ciudadanos al servicio de la *polis*. De tal manera que un ciudadano que no se interese

<sup>47</sup> ARISTÓTELES, *Obras completas*, cit., p. 596.

<sup>48</sup> ARISTÓTELES, *Obras completas*, cit., p. 596.

<sup>49</sup> ARISTÓTELES, *Obras completas*, cit., p. 595.

<sup>50</sup> ARISTÓTELES, *Obras completas*, cit., p. 595.

<sup>51</sup> ARISTÓTELES, *Obras completas*, cit., p. 667.

ni participe en los asuntos de la ciudad, es como un extranjero a los ojos de sus conciudadanos.

La principal virtud del ciudadano se refiere “exclusivamente al Estado”, el cual es identificado como una asociación que tiene por fin el interés común, y consiste en saber obedecer y en mandar.

## 2. La significación moderna de ciudadanía

Un primer aspecto distintivo de los derechos políticos de la Modernidad es su paulatina extensión que se presenta como uno de los principales logros: se ha ampliado a toda la población nacional a excepción de los extranjeros. El ciudadano en Grecia y Roma, como portador de derechos políticos, se opone al esclavo, que es un hombre sin derechos, mera “herramienta viva”. En cambio, en la República moderna, el principio de ciudadanía se opone al súbdito, pero al mismo tiempo se funda en la idea de humanidad, de conformidad con lo consagrado en la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, que proclama en su primer artículo que todos los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos:

“Art. 1º: Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales sólo pueden fundarse en la utilidad común”<sup>52</sup>.

Se trata de un proceso donde la mayor libertad de los ciudadanos “iguales ante la ley” diluye el poder político de las viejas comunidades de pertenencia o totalidades orgánicas (de la sociedad medieval), tales como la Iglesia, los gremios o la familia patriarcal<sup>53</sup>, que era el ámbito creado a

<sup>52</sup> *Asamblea General Constituyente. Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, cit.

<sup>53</sup> Sin embargo, a partir de Alexis de Tocqueville, surge una tradición en la que se advierte que en el seno de las formas de poder moderno generadoras de mayor “igualdad” y “libertad” conllevan a nuevas formas de opresión más eficaces que las que existieron en otras épocas históricas.

En efecto, la mayor libertad del hombre frente a sus comunidades de pertenencia y las autoridades tradicionales —al mismo tiempo alienación de ellas— tiende a arrastrarlo hacia una nueva forma de poder más hermética y providencial: la democracia moderna, que hunde sus raíces en la opinión pública.

Tocqueville analiza el advenimiento de la democracia como consecuencia de un proceso de varios siglos antes. Su origen históricamente tiene lugar con la centralización monárquica que había reducido la diversidad medieval y el localismo a favor de crecientes agregados nacionales, basados en un poder administrativo central.

El poder unificador del sistema democrático moderno y, consiguientemente, la expansión de la ciudadanía, se funda en un conjunto de procesos que destruyeron gremios, estamentos, clases y asociaciones que conferían a la población una capacidad de limitar el poder.

partir de una serie de pactos y compromisos en que los ciudadanos poseían una serie de “derechos bien adquiridos”.

La segunda cuestión relevante es la *participación* de los ciudadanos en el gobierno y las funciones públicas. En la teorización de Aristóteles, los ciudadanos de la *polis* ejercen directamente las funciones judiciales y gubernativas. En cambio, el sistema representativo en la sociedad moderna torna accesible la participación directa sólo para una porción de los ciudadanos. Se plantea, entonces, la cuestión de la legitimidad de una representación del poder.

### 3. La ciudadanía ¿es el mayor logro moderno?

La ciudadanía se presenta no sólo como un derecho fundamental, sino como base de muchos otros derechos fundamentales, de tal forma que ha devenido algo parecido a la “madre de todos los derechos”. Así, en la bibliografía sobre el tema, es bastante frecuente que los autores utilicen la clásica definición de ciudadanía de Hannah Arendt como “el derecho a tener derechos”. Para algunos autores, incluso “La condición de ciudadano es el mayor logro de la civilización moderna...”, frente al cual “todos los demás empalidecen ante él”<sup>54</sup>. ¿En qué reside entonces el logro moderno?

Ante todo, hemos de considerar dos significaciones diversas de ciudadanía existentes en la cultura política moderna y que se corresponden a la confluencia de dos tradiciones diferentes: la liberal y la republicana. Según la primera, la ciudadanía posee un estatus referido a un conjunto de derechos garantizados por la ley y, en particular, los derechos políticos que están en la base de la representación legítima. En este sentido, la ciudadanía es una categoría social<sup>55</sup> de carácter abstracto que, con el solo hecho de la nacionalidad, identifica a los individuos sin atención a las particularidades socioculturales ni a los grupos de pertenencia o preferencias políticas. En la segunda significación, asociada a la tradición republicana, la ciudadanía se refiere a los individuos que participan de alguna forma en la vida asociativa política y político-social.

---

El proceso de centralización del poder se da paralelamente a la destrucción de las formas de vida comunitarias, arraigadas en la rica diversidad de las instituciones medievales.

<sup>54</sup> GINER, Salvador. “Ciudadanía pública y democracia participativa”, *Filosofía i Pensament*, [www.alcoberro.info/V1/republica6.htm](http://www.alcoberro.info/V1/republica6.htm), 2006.

<sup>55</sup> La categoría social, en sociología, es un conjunto de personas que comparten alguna característica en común como en este caso un estatus, pero que, a diferencia de los grupos sociales, no poseen un sistema de interacciones mutuas relativamente duraderas. Ver, por ejemplo: GARCÍA FERRANDO, Manuel (coord.), *Pensar nuestra sociedad- Fundamentos de sociología*; Tirant lo Blanch, Valencia, 1995, ps. 125/128.

En ambas acepciones, el término ciudadanía se refiere esencialmente a la relación de los individuos con la vida política, pero en la tradición republicana el posicionamiento activo, el compromiso cívico y la participación resultan ser elementos vitales para la unidad política, mientras que en la versión liberal, al menos para un liberalismo consecuente, tales términos resultan potencialmente amenazantes para la libertad individual. Ahora bien, veámos que la ciudadanía se forja a expensas de las antiguas comunidades de pertenencia por “liberación de ellas”, así como de la “mano muerta del pasado”. ¿Cuáles son, pues, las capacidades políticas que hemos ganado?

Siguiendo la tradición iniciada por Tocqueville de analizar la democracia como sistema de poder, Hannah Arendt pone en discusión ese *logro*, especialmente las capacidades deliberativas —considérese la relación intrínseca de los ciudadanos con la política—, dado que en la Modernidad, “nuestra capacidad para la acción y el discurso han perdido parte de su anterior calidad”<sup>56</sup>. Aquellas habilidades que caracterizaban a los ciudadanos de la Antigua Grecia.

Señala Arendt que la ciudadanía moderna nace acompañada de los Estados nacionales, los cuales se forjan a imagen y semejanza de una familia. La nación, entonces, es una especie de familia supernumerosa de ciudadanos iguales ante la ley. Pero, la “victoria de la igualdad es sólo el reconocimiento legal y político del hecho de que esa sociedad ha conquistado la esfera pública”<sup>57</sup>, que en Grecia se encontraba estrechamente vinculada a lo político, y donde los ciudadanos “tenían que distinguirse constantemente de los demás, demostrar con acciones únicas o logros que era el mejor”<sup>58</sup>.

El ciudadano moderno, por lo tanto, aparece como despolitizado —contradicción inconcebible para los antiguos griegos y romanos— o, en todo caso, su participación política se presenta como un asunto privado<sup>59</sup>.

<sup>56</sup> ARENDT, Hannah. *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires, 2005, ps. 58/59.

<sup>57</sup> ARENDT, Hannah. *La condición humana*, cit., p. 52.

<sup>58</sup> ARENDT, Hannah. *La condición humana*, cit., p. 52.

<sup>59</sup> La politización del ciudadano era obligatoria en Grecia, al punto que “la ley ateniense no permitía permanecer neutral y castigaba con pérdida de ciudadanía a quienes se negaban a tomar parte en la pugna de las distintas facciones (ARENDT, Hannah. *La condición humana*, cit., p. 35). Resulta significativo que uno de los argumentos por lo que se acusó a Sócrates, en el juicio por el que fue ejecutado, fue el de no cumplir con sus deberes de ciudadano por no participar de los asuntos públicos.

¿Cómo ha sido posible que la expansión de la ciudadanía se haya dado a expensas de su atributo definitorio, que era la capacidad para la acción política? Eso se debe a que la aparición del Estado-nación coincide históricamente con el reemplazo del espacio público político por el mercado.

Cuando se produce esta sustitución del espacio público-político por el mercado, la ciudadanía moderna queda estrechamente asociada con el trabajo (ver cuadro 1). Justamente, la condición que los griegos rechazaban como condición de acceso a la ciudadanía porque el trabajo estaba ligado a la necesidad, ergo, opuesto a la libertad. Paradójicamente, la República moderna, bajo esta perspectiva arendtiana, sólo es posible cuando el espacio público-político, que es un espacio conformado por acciones humanas, ya no existe. En cuanto el espacio público aparece desdibujado y sus fronteras borrosas difíciles de identificar, por consiguiente, también lo son los mecanismos de participación de los ciudadanos, de *ejercicio activo de la ciudadanía*.

Bajo el sistema representativo, la acción política es delegada a los representantes en un espacio dudosamente político que, al mismo tiempo, aparece privatizado y escindido de la ciudadanía. La pérdida de capacidades por parte del Estado a partir del llamado “proceso de globalización” ha incrementado el hiato entre la ciudadanía y sus representantes en lo que se ha visto como “crisis de representatividad”.

Por otra parte, la ciudadanía que tradicionalmente aludía a los derechos políticos, ha incorporado una serie de sucesivas “generaciones de derechos”, como los sociales o los económicos, pero sin que esto provoque un incremento en el estrecho margen de acción política de los ciudadanos, lo cual resulta comprensible teniendo en cuenta, como señala Hannah Arendt, que la ciudadanía moderna está, de hecho, estrechamente asociada con el trabajo. Este último tipo de derechos<sup>60</sup> ha sido incorporado en desmedro del carácter político de la ciudadanía.

<sup>60</sup> Los derechos sociales, muchas veces y especialmente en tiempos de políticas neoliberales, tienen un mero carácter de guías normativas sin cumplimiento efectivo, especialmente en todo el llamado Tercer Mundo.

**Cuadro 1. Comparación entre la ciudadanía en la Grecia Antigua y en la Modernidad según el análisis de Hannah Arendt de la esfera pública**

	<b>Grecia Antigua</b>	<b>Modernidad</b>
1	Carácter restringido (ejercida por una minoría masculina)	Tiene un carácter universal
2	Ejercen el poder directamente	Ejercen el poder a través de sus representantes
3	Posición activa	Posición pasiva
4	Asociada al espacio público político	Asociada al trabajo y a la esfera privada

## SEGUNDA PARTE

*Todo verdadero republicano chupó junto con la leche de su madre el amor a la patria, sólo vive por ella; en cuanto está solo, se siente anulado: en cuanto no tiene patria deja de existir y si no está muerto, está peor todavía.*

JEAN JACQUES ROUSSEAU, *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*

## IV. LA CIUDADANÍA Y EL PRINCIPIO DE SOBERANÍA POPULAR EN ROUSSEAU

**1 La ciudadanía en Rousseau**

El análisis de Hannah Arendt sobre las transformaciones de la esfera pública moderna nos permite comprender el carácter intrínsecamente dilemático de la existencia de una ciudadanía pospolítica. En este capítulo indagaremos el concepto de ciudadanía en Rousseau, especialmente en el *Contrato social*, con el objetivo de rastrear el proceso de despolitización que ha sufrido luego de la Revolución Francesa.

Para comprender qué es la ciudadanía en Rousseau. En primer lugar se debe considerar su concepción de soberanía, pues, ante todo, el ciudadano se define como miembro del soberano<sup>61</sup>. Y —como explica en los

<sup>61</sup> La soberanía tiene un camino que va de Bodino a Rousseau y luego deriva en la Teoría del Poder Constituyente en Emmanuel Sieyès y ampliada luego en Carl Schmitt. En el surgimiento del Estado constitucional, el concepto de soberanía heredado de la monarquía absoluta fue un ingrediente insoslayable del poder constituyente; una vez asentado el Estado constitucional, la soberanía es paulatinamente debilitada, desterrada y pretendidamente separada del derecho constitucional, como es el caso de Kelsen, por ejemplo, al referirse a la incompatibilidad del derecho internacional con la soberanía: “Bajo la influencia del dogma de la soberanía se dice a menudo que el derecho internacional convencional es creado por los Estados, cuando en rigor de verdad lo es por la comunidad internacional que

capítulos VI y VII del *Contrato social*— la ciudadanía surge de un acto de voluntad: el *pacto social*, por el cual “cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, recibiendo a cada miembro como parte indivisible del todo”<sup>62</sup>.

El *pacto social* es un pacto de asociación por el que los hombres se crean a sí mismos como ciudadanos (al crear una comunidad política), a partir del cual pasan a conformar la *voluntad general*<sup>63</sup>, que no es otra cosa que la *voluntad del pueblo* erigida como soberana. A su vez, en condición de soberanos, los ciudadanos son partícipes en la promulgación de la ley.

He aquí el potencial revolucionario de la concepción de ciudadanía en Rousseau y de la cual los revolucionarios franceses son tributarios. El “principio de soberanía popular” aquí originado “sustituyó la idea de que el Estado constituía un dominio personal del príncipe por la idea de que el Estado pertenece al pueblo, devenido como un conjunto de ciudadanos y no de súbditos”<sup>64</sup>. Ahora vamos a ver más detenidamente las características del ciudadano rousseauiano.

A. En primer lugar, no se limita a su mero estatus jurídico, algo inherente al *pacto social*; se trata de un pacto de compromiso, ya que los ciudadanos al adherirse a él quedan comprometidos con el cuerpo político. Ellos forman parte de un todo que es soberano, creador y garante de las leyes, “y que, por lo tanto, es contrario a la naturaleza del cuerpo político que el soberano se imponga una ley que no pueda infringir”<sup>65</sup>.

B. Siendo, entonces, los ciudadanos partes de un todo encarnado en el cuerpo político (soberano): implica una relación biunívoca entre Estado y ciudadanía. Por lo tanto, los ciudadanos reúnen la doble condición de soberanos y súbditos. Ello no encierra una contradicción, ya que los ciudadanos son soberanos a partir de sus derechos y súbditos en cuanto a sus deberes. El goce de los primeros sin el cumplimiento de los segundos<sup>66</sup> sería “una

---

ellos constituyen, de la misma manera que el creador del derecho nacional es el Estado por medio de sus órganos” (KELSEN, Hans, *Teoría pura del derecho*, Eudeba, Buenos Aires, 1997, p. 197).

<sup>62</sup> ROUSSEAU, Juan Jacobo, *El contrato social*, Libro I, Altaya, Barcelona, 1998, p. 15.

<sup>63</sup> La *voluntad general*, que es una noción fundamental de la ciudadanía contemporánea, legado de Rousseau; pero cabe distinguir la ciudadanía como sujeto de la cosa pública y fuente última de la legitimación del poder, que en Rousseau no es “fuente de” sino que es legítima en sí misma.

<sup>64</sup> LEVI, Lucio, “Nacionalismo”, cit., p. 1027.

<sup>65</sup> ROUSSEAU, Juan Jacobo, *El contrato social*, cit., p. 17.

<sup>66</sup> Esto es posible, ya que “cada individuo puede, en cuanto hombre, tener una voluntad particular contraria o diferente a la voluntad general que tiene como ciudadano” (ROUSSEAU, Juan J., *El contrato social*, cit., p. 18).

injusticia cuyo progreso causaría la ruina del cuerpo político”<sup>67</sup>. De este isomorfismo entre Estado y ciudadanía, resulta la imposibilidad de que una parte pueda tener intereses contrarios a los de la otra. Resulta evidente el carácter imperativo del *pacto*, pues “quien se niegue a obedecer la voluntad general será obligado por todo el cuerpo: lo que no significa sino que se le obligue a ser libre”<sup>68</sup>.

El ciudadano rousseaniano posee un gran parecido con el de la antigua democracia griega —en la que el mismo Rousseau se inspiraba por el profundo grado de compromiso, participación y patriotismo de los ciudadanos—, sólo que debido a su concepción de derecho natural los hombres poseen derechos que son deducidos del estado de naturaleza y con ese basamento la ciudadanía se ha extendido a todos los miembros de la comunidad<sup>69</sup>.

Sin embargo, en su *Proyecto de Constitución para Córcega*<sup>70</sup>, Rousseau se encuentra ante la necesidad de elaborar un proyecto viable para una nación concreta. Y surge que “a causa de la extensión de la isla su aplicación exige realizar algunas modificaciones, pues un gobierno puramente democrático conviene más a una pequeña ciudad que a una nación”. En su lugar, propone un “gobierno mixto, en el que el pueblo se reúna por partes y se cambie con frecuencia los depositarios del poder”<sup>71</sup>.

<sup>67</sup> ROUSSEAU, Juan Jacobo, *El contrato social*, cit., p. 18.

<sup>68</sup> ROUSSEAU, Juan Jacobo, *El contrato social*, cit., p. 19.

<sup>69</sup> A partir de estos aspectos más tradicionales del *Contrato social*, Jellinek afirma que “el individuo no concentra para sí un solo átomo de derecho en cuanto entre el Estado, todo lo que le corresponde en materia de derechos lo recibe de la *volonté générale*, la única que determina sus límites, y lo que no puede ni debe ser restringida por ninguna fuerza”. De ello extrae Jellinek que el *Contrato social* no da lugar a ninguna declaración de principios, refutando de esa manera la idea difundida del ascendiente de Rousseau en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (JELLINEK, Georg, “Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano”, [www.der.uva.es/constitucional/materiales/libros/jellineks.pdf](http://www.der.uva.es/constitucional/materiales/libros/jellineks.pdf) 6/7/2007, p. 85).

<sup>70</sup> En esa obra, el filósofo suizo expone la principal fuerza corruptora del hombre que es la riqueza asociada a la prosperidad de las ciudades; por ello, el carácter antitético del burgués y del campesino. La vida *más simple y rústica* del último (menos corrompido por esas fuerzas) es el sujeto sobre el cual es posible la implementación de la constitución republicana. Los burgueses “entregados a la molicie y a las pasiones que excita, se hunden en la vida licenciosa y se venden con tal de satisfacerla; el interés los vuelve serviles y la holgazanería inquietos, son esclavos o rebeldes, pero nunca libres” (ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Proyecto de Constitución para Córcega*, Tecnos, Madrid, 1988, p. 15). En contraposición, los campesinos “tienen mayor afección por su suelo que los ciudadanos por su ciudad” (...) De donde contento con su situación, que hace al hombre apacible y el amor a la patria, que lo vincula a su Constitución” (ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Proyecto...*, cit., p. 8).

<sup>71</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Proyecto...*, cit., p. 10.

El modelo de “gobierno mixto” que presenta el filósofo suizo concilia dos principios que en el *Contrato social* se presentaban como opuestos. El primero consiste en “confiar la administración a un pequeño número —de ciudadanos—, lo que permite elegir a los mejor formados”. De ello no surge la necesidad de elección de diputados o la existencia de un parlamento, lo que llevaría a la transformación del gobierno en aristocrático. Por eso, el primer principio debe conjugarse con este otro: “...hacer participar a todos los miembros del Estado en la autoridad suprema, lo que pone a todo el pueblo en un equilibrio perfecto y le permite expandirse por toda la superficie de la isla y de poblarla toda ella uniformemente”<sup>72</sup>.

A pesar de que Rousseau infringe aquí el principio de la voluntad general del *Contrato social*, al existir una administración confiada a un pequeño número, el carácter *legitimador de la ley* ante los ciudadanos se sostiene en el reconocimiento de ellos hacia el pacto social. Eso hace que la ley se mantenga acorde a la voluntad popular.

## 2. La dualidad entre el hombre y el ciudadano en Rousseau

Hemos visto que en la concepción republicana de Rousseau, el ciudadano está imbuido de un fuerte sentido cívico de compromiso con la comunidad. Podemos distinguir aquí una tensión entre la libertad individual y el interés de la comunidad. En efecto, la voluntad general, la ley y la soberanía se encuentran por encima de la libertad individual.

De acuerdo con la concepción antropológica de Rousseau, por la cual los hombres son libres e iguales por naturaleza, los derechos del individuo son previos a los políticos; sin embargo, la atribución de los derechos depende de la “pertenencia a una comunidad”. Esa pertenencia, a su vez, es atribuida no sólo a la tierra de origen, sino que resalta la importancia de dimensiones culturales.

Ahora bien, siendo imposible el retorno del hombre al estado de naturaleza, surge la necesidad de crear una figura que asuma la igualdad como parte esencial de su identidad. La igualdad es subsumida por el ciudadano como una de sus cualidades más próximas y necesarias, lo que implica una serie de aspectos que van más allá de la igualdad legal y requiere de una unidad indivisible entre las características culturales de la comunidad y la organización política.

En estas ideas, se puede identificar una antinomia, pues todo ciudadano es hombre, pero no todo hombre es ciudadano. Todo hombre tiene derechos en virtud de su condición humana, pero no todo hombre posee los

<sup>72</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Proyecto...*, cit., p. 11.

derechos políticos. ¿Quiénes son, pues, los ciudadanos? “Los miembros del soberano en toda su dimensión”, los que comparten la voluntad general y son partícipes en la promulgación de la ley, pues el ciudadano debe reconocer en la voluntad general el elemento generalizable de su propia voluntad<sup>73</sup>.

De allí la importancia de la opinión pública, costumbres y hábitos que no se graban “ni sobre mármol ni sobre bronce, sino en el corazón de los ciudadanos: ella es la verdadera *constitución de Estado* (...) que mantiene en el pueblo el espíritu de su institución, y, sustituye insensiblemente la fuerza del hábito a la de la autoridad”<sup>74</sup>.

Desde la ciudadanía, la concepción de sistema representativo no tenía lugar en el esquema político del ginebrino, ya que esta mediación implicaba una usurpación a la soberanía, “siendo la soberanía el ejercicio de la voluntad general, no puede enajenarse nunca, y el soberano, que no es sino un ser colectivo, no puede ser representado más que por sí mismo...”<sup>75</sup>. Sumado esto a sus argumentos en pro del cumplimiento estricto de la conformidad política y religiosa.

Pero ese ciudadano nace de la transformación del hombre natural, libre y racional, apropiado para la vida aislada y autárquica. Se puede considerar que esa antinomia no lleva la marca de un pensamiento liberal —aunque su concepción de hombre haya contribuido (contra su voluntad) en un rico legado al liberalismo—, sino que responde a su vertiente republicana.

En el hombre, transformado en ciudadano, sin embargo, subyace (por su condición natural) una contradicción entre sus inclinaciones y sus deberes, siendo los últimos los que caracterizan al ciudadano. Tal contradicción también se encuentra en la base de la disyunción entre la moral universal y el patriotismo. De ahí su crítica al cristianismo, ya que en su universalismo tiende a formar más personas que ciudadanos puesto que “el cristianismo, lejos de conseguir que los corazones de los ciudadanos, se fundan con el Estado, los separa de él como de todas las cosas de la tierra”<sup>76</sup>.

<sup>73</sup> La opinión pública se haya compuesta tanto por juicios políticos como morales coincidentes con la voluntad general, la que de ninguna manera debe confundirse con la “voluntad de todos; ésta no tiene en cuenta sino el interés común; la otra busca el interés privado y no es sino una suma de voluntades particulares...” (ROUSSEAU, Juan Jacobo, *El contrato social*, Libro II, Altaya, Barcelona, 1998, p. 28).

<sup>74</sup> ROUSSEAU, Juan Jacobo, *El contrato social*, cit., p. 54.

<sup>75</sup> ROUSSEAU, Juan Jacobo, *El contrato social*, cit., Libro II, p. 25.

<sup>76</sup> ROUSSEAU, Juan Jacobo, *El contrato social*, cit., p. 135.

## V. MARX Y LA CIUDADANÍA COMO UNA “FICCIÓN” LEGITIMADORA DEL ESTADO BURGUÉS DE DERECHO

La dualidad existencial en el modelo teórico de Rousseau, entre el hombre y el ciudadano, cobra carácter antinómico en la solemne DDHC. No desarrollaremos aquí la influencia que el ginebrino tuvo en los revolucionarios franceses; sólo nos limitaremos a examinar de forma relacional la diferencia entre su concepción republicana en la que es concebida la ciudadanía como principio constitucional surgido de la Revolución Francesa<sup>77</sup>. Para analizar la antinomia entre los derechos del hombre y del ciudadano, recurriremos al opúsculo del joven Marx<sup>78</sup>, *La cuestión judía*.

Si nos atenemos a la letra de la DDHC, en principio, parece no haber antinomia entre el hombre y el ciudadano, pues el énfasis en los derechos individuales se encuentra matizado con el interés común. Así, se definen los derechos “naturales e imprescriptibles” como la libertad, la propiedad, la seguridad, pero bajo el principio de que “... toda soberanía reside esencialmente en la Nación” (art. 3°) y que la “ley es la expresión de la voluntad general” (art. 6°), —que remite al principio de *soberanía popular*—. Ahora bien, se pregunta Marx, ¿qué le corresponde al hombre y qué al ciudadano? Ambas clases de derechos aparecen fusionados en la Declaración; sin embargo, los derechos del ciudadano se distinguen como una clase específica de derechos que son los políticos.

<sup>77</sup> Cabe tener en cuenta que Rousseau era enemigo de la propiedad privada capitalista y rechazaba la sociedad de su época sobre la base de un ideal de pequeños propietarios agrarios, igualitario y precapitalista. No está mirando al futuro sino al pasado, tomando como modelo la *polis* griega.

He aquí que al estudiar la influencia de Rousseau en la ciudadanía moderna debemos considerar la diferencia respecto de Sieyès y los demás ideólogos de la Revolución, no sólo en el orden “filosófico” del primero y “político” de los segundos, sino en las diferencias ideológicas. Pues la Revolución Francesa, como revolución burguesa, es en sí misma contraria a la vertiente republicana que defendía Rousseau, basada en el campesino y en las virtudes cívicas, y no en el burgués. Habiendo hecho esta distinción, vamos a ver qué tipo de ciudadano nace con la Revolución.

<sup>78</sup> La visión materialista de Marx, uno de los grandes teóricos antiestatales del siglo XIX, resulta apropiada para indagar las contradicciones de la legitimidad del Estado burgués de derecho. De acuerdo a la concepción del cambio histórico del socialismo científico de Marx y Engels, con la centralidad en la lucha de clases, la Revolución Francesa consolida a la burguesía en el poder, el Estado pasa a ser un Estado burgués. Todo el aparato conceptual legitimador del Estado constitucional se encuentra revestido bajo este enfoque de ideología burguesa. “El Tercer Estado es una nación completa”, pero bajo la mirada de Marx es una consigna con la cual la burguesía reivindica el dominio general creando una ficción en la que ignora los conflictos de clase latentes en ese 96% de la población.

El hombre se presenta caracterizado en su doble condición como *homo* y como *ciotoyen*<sup>79</sup>. “¿Quién es el hombre distinto del ciudadano?”, se pregunta Marx, y responde: “Ni más ni menos que el *miembro de la sociedad burguesa*”, y continúa reflexionando: “¿Por qué se llama ‘hombre’, hombre a secas? ¿Por qué se llaman sus derechos *derechos humanos*? ¿Cómo explicar este hecho?”<sup>80</sup>. El hecho se explica porque “los llamados *derechos humanos*, los *droits de l’homme*, no son otra cosa que los derechos del *miembro de la sociedad burguesa*, es decir, del hombre egoísta, separado del hombre y de la comunidad”<sup>81</sup>. El hombre, es entonces, hombre burgués que como “mónada aislada” está separado de la comunidad y, a su vez, “separado del hombre”.

Los derechos del hombre (libertad, propiedad privada, igualdad, seguridad), no son, por lo tanto, los derechos del hombre concreto, sino del individuo aislado, replegado sobre sí mismo, que es el fundamento de la sociedad burguesa, mientras que a la condición ciudadana le queda una soberanía imaginaria; así, a cambio de ser despojado de su vida real como individuo, el hombre es dotado de una “generalidad abstracta” como ciudadano.

La *soberanía popular* es ficticia porque no representa al hombre real. En este sentido, el pensador alemán la caracteriza como portadora de elementos místicos, ya que los miembros del Estado político vinculan su soberanía a “un ser ajeno, distinto del hombre real”. El Estado viene a ser un “dios laico”, mientras que “la religión es precisamente el reconocimiento del hombre dando un rodeo, a través de un *mediador* (...) *El Estado es el mediador entre el hombre y la libertad del hombre*”<sup>82</sup>.

Aquí puede establecerse cierta semejanza entre Rousseau y Marx en cuanto a que en ambos la emancipación humana no admite un rodeo o mediación, ya que no habría libertad real, habría enajenación. Sin embargo, parten de concepciones antropológicas diferentes. La afirmación con que el filósofo suizo abre el *Contrato social* —y que ha sido un punto de encuentro de distintos enfoques revolucionarios— marca claramente una perspectiva individualista: “El hombre ha nacido libre y en todas partes se

<sup>79</sup> La raíz de la dualidad del hombre como individuo y como ciudadano se encuentra en la división de la sociedad civil del Estado que da por sentado, a su vez, la doble pertenencia del hombre como persona privada respecto de la sociedad civil y ciudadano respecto del Estado.

<sup>80</sup> Marx, Karl, *La cuestión judía (y otros escritos)*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1993, p. 44.

<sup>81</sup> Marx, Karl, *La cuestión judía...*, cit., p. 45.

<sup>82</sup> Marx, Karl, *La cuestión judía...*, cit., p. 33.

encuentra encadenado”<sup>83</sup>. En efecto, el individuo en el estado de naturaleza se presenta como una realidad autosuficiente, un producto acabado y perfectible a partir del uso de la razón.

Si el hombre es un producto de la naturaleza, debe volver a ella. Ese giro no debe entenderse como retorno al “buen salvaje”, sino como una premisa para la reforma de la sociedad. La vuelta a la naturaleza significa la lucha contra todas las instituciones y convenciones sociales y la liberación respecto de ellas del individuo, *naturalmente bueno*. Y si bien, en sus modelos de sociedad se requiere de las virtudes cívicas de los ciudadanos, y de una serie de elementos culturales —religión, costumbres, el amor a la patria, etc.—, no deja de ser parte de un ejercicio de ingeniería política y constitucional. El pensamiento burgués se sirvió de esa concepción individualista dejando de lado sus ideales igualitarios.

La paradoja que señala Marx de esta escisión entre derechos pre y post estatales, es que la ciudadanía, en cuanto comunidad política, es reducida “a mero medio para la conservación de los llamados derechos humanos; el ciudadano es declarado servidor del hombre egoísta”. Por ello, es para él, un enigma el que “un pueblo que comienza a liberarse, a derribar todas las barreras que separan a sus diferentes miembros, a fundar una comunidad política, que un pueblo así proclame solemnemente (...) la legitimidad del hombre egoísta, separado de su prójimo y de su comunidad”<sup>84</sup>.

Cabe preguntarse, si en la Revolución Francesa no se alcanzó la emancipación humana ¿Qué tipo de emancipación se logró? Y consiguientemente, ¿cómo se alcanza la liberación humana en el enfoque de Marx? La Revolución marcó la emancipación del Estado político al neutralizar las desigualdades y diferencias propias de la sociedad de estamentos, a partir del Estado constitucional. Como proclamaba Sieyès: “...todo al tercer Estado”, o sea, abatir “los privilegios de la toga y la espada”. En efecto, el Estado, por ejemplo, pasa a ser Estado político al superar al Estado teológico —abstrayéndose de la religión y comportándose políticamente respecto de ella<sup>85</sup>—. Ahora, las convierte en diferencias no políticas que actúan, sin embargo, a su modo: “El Estado suprime a su modo las diferencias de nacimiento, estamento, cultura, ocupación, declarándolas apolíticas, pro-

<sup>83</sup> ROUSSEAU, Juan Jacobo, *El contrato social*, cit., Libro I, p. 4.

<sup>84</sup> ROUSSEAU, Juan Jacobo, *El contrato social*, cit., Libro I, p. 47.

<sup>85</sup> “El Estado democrático, el Estado real no necesita de la religión para ser políticamente completo. Por el contrario, puede abstraer de la religión, toda vez que realiza profanamente el fundamento humano de la realidad. En cambio, el Estado llamado cristiano se comporta políticamente con la religión y religiosamente con la política...” (ROUSSEAU, Juan Jacobo, *El contrato social*, cit., Libro I, p. 38).

clamando por igual a cada miembro del pueblo partícipe de la soberanía popular sin atender a esas diferencias, tratando todos los elementos de vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado. No obstante el Estado deja que la propiedad privada, la cultura, las ocupaciones actúen a su modo y hagan valer su ser específico. Muy lejos de suprimir estas diferencias de hecho, la existencia del Estado las presupone, necesita oponerse a estos elementos suyos para sentirse como Estado político e imponer su generalidad”<sup>86</sup>.

Por lo tanto, la liberación del hombre no es equivalente a la del Estado, pues, “el Estado puede ser libre sin que el hombre sea libre”. La liberación humana se consigue liberando a los hombres del Estado. Sin Estado, ¿qué le queda a la sociedad civil? “Toda emancipación —dice Marx— consiste en *reabsorber* el mundo humano, las situaciones y relaciones, en el *hombre mismo*”. Por lo tanto, la liberación sólo se puede alcanzar cuando “el individuo real, reabsorba en sí mismo al ciudadano abstracto y, como hombre individual, exista *a nivel de especie*”<sup>87</sup> en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales”.

<sup>86</sup> MARX, Karl, *La cuestión judía...*, cit., p. 34.

<sup>87</sup> El concepto de “hombre a nivel de especie”, base de la concepción antropológica de Marx, confiere a otros textos de juventud como los *Manuscritos de 1844*. Allí Marx define la universalidad del hombre en relación con la naturaleza; ésta es su “cuerpo inorgánico” en cuanto debe mantenerse con proceso constante con ella para sobrevivir. El carácter genérico del hombre se revela respecto de la naturaleza: “1º) como medio de subsistencia, 2º) como materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital” (MARX, Karl, “Los manuscritos de 1844”, en *La cuestión judía...*, cit., p. 98). Se trata de una concepción de hombre materialista, pues lo que el hombre es se define primero por su naturaleza corpórea, y segundo, por “su comportamiento hacia el resto de la naturaleza”. Lo que distingue al ser humano de los animales es la producción de sus medios de vida. Los hombres traban relaciones con la naturaleza, la transforman y en ese acto traban relaciones sociales. Al transformar la naturaleza transforman su propia naturaleza (MARX, Karl, “La ideología alemana”, en *La cuestión judía...*, cit., ps. 149/160). Por ello, su concepción del hombre, aparte de ser materialista, es historicista, *materialista histórica*. La esencia humana, “no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales”. Marx expresa de esa forma su insatisfacción con Feuerbach, que “diluye la esencia humana en la esencia religiosa”. Su enfoque, “abstraído de la trayectoria histórica (...) —presupone— un individuo humano abstracto, *aislado*” (“La ideología alemana”, cit., p. 231). Partiendo de estas premisas materialistas, el joven Marx deduce el estado de alienación del hombre como “ser a nivel de la especie”. Si lo que caracteriza al *hombre* como ser *genérico* —y lo diferencia de los animales— es la “producción de sus medios de vida”, desde el momento en que el trabajo ni el producto del trabajo pertenece al hombre, “el trabajo enajenado lo enajena al hombre 1º) de la naturaleza, 2º) de sí mismo, de su propia función activa, de la actividad con que vive, le enajena al hombre la especie...” (“Los manuscritos...”, cit., p. 98).

En este sentido, Marx parte de un punto de vista opuesto al de Rousseau. El último concebía al hombre en el estado de naturaleza como una unidad autosuficiente y aislada. Partiendo de esa base, elaboró un ideal de sociedad sustentada sobre la base de la organización política de la comunidad, devenida comunidad de ciudadanos libres y soberanos. Ello requería un ejercicio de ingeniería constitucional de transformar al hombre, de ser naturalmente individual en ser comunitario. Como podemos observar en el siguiente pasaje: “Aquel que ose comprender la obra de instituir un pueblo, debe sentirse capaz de cambiar, por decirlo así, la naturaleza humana; de transformar a cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en una parte de un todo más grande, del que recibe, en cierto modo, este individuo su vida y su ser (...) Es preciso, en una palabra, arrebatarse al hombre sus propias fuerzas para darle otras que le serán extrañas, y de las cuales no puede hacer uso sin el auxilio de otro”<sup>88</sup>.

Rousseau concibe la naturaleza humana como algo ahistórico e incluso presocial, lo que es contrario al punto materialista de Marx. En segundo lugar, ese acto de “instituir un pueblo” constituye una forma de alienación del hombre y no de liberación, pues para Marx, así como la religión no crea al hombre, sino el hombre a la religión, “la constitución no crea al hombre sino el hombre a la constitución”.

## VI. SCHMITT Y LA TENSIÓN ENTRE DEMOCRACIA Y LIBERALISMO

Veamos en el capítulo V que con la Revolución Francesa y el surgimiento del Estado burgués de derecho, la ciudadanía surge bajo supuestos muy diferentes de los que subyacen a la concepción republicana de Rousseau. Según la teoría de Schmitt, el Estado burgués de derecho encierra una paradoja al conciliar dos principios en sí mismos incociliables: el sistema democrático y el liberalismo. Su noción de democracia es, ciertamente, muy parecida a la de Rousseau: la democracia es identidad entre gobernantes y gobernados. Supone, necesariamente, homogeneidad: “Toda democracia (...) descansa fundamentalmente sobre el presupuesto de la homogeneidad plena e indivisible”<sup>89</sup>. El carácter contradictorio de la democracia liberal resulta de que, mientras el poder político en la democracia estriba en eliminar todo lo que amenaza a la homogeneidad, el liberalismo pretende conciliarlo. La fuente de semejante antagonismo se debe a la conjugación del principio de identidad —propio de la democracia— con

<sup>88</sup> ROUSSEAU, Juan Jacobo, *El contrato social*, cit., Libro II, p. 40.

<sup>89</sup> SCHMITT, Carl, *Legalidad y legitimidad*, Struhart & Cia., Buenos Aires, 2002, p. 60.

el de representación —propio de la monarquía. En este sentido, su visión de democracia coincide con la de Rousseau en tres cuestiones claves: a) es antiliberal, b) es antipluralista, y c) no admite la supremacía de una constitución escrita, al menos, en el sentido de la soberanía del pueblo por encima de cualquier constitución escrita<sup>90</sup>.

¿Es la concepción republicana de Schmitt tributaria de la de Rousseau? El concepto de democracia es muy similar en ambos autores. Dice Schmitt: “...según el presupuesto democrático, el pueblo homogéneo reúne todas las propiedades que garantizan la justicia y la racionalidad de la voluntad por él expresada. No existe ninguna democracia sin el presupuesto de la bondad del pueblo y de que, por tanto, su voluntad constituye un móvil suficiente”<sup>91</sup>.

Sin embargo, el rol que juegan los ciudadanos, específicamente en su desempeño en el espacio público, tiñe las diferencias marcadas en sendos modelos republicanos. No así la cuestión de quiénes son ciudadanos, ya que para ambos autores el fundamento de legitimidad de la democracia reside en la homogeneidad del pueblo; el requisito de los derechos de ciudadanía sólo lo pueden disfrutar quienes participan de esa homogeneidad. Se excluye, por lo tanto, la posibilidad de una ciudadanía cosmopolita. Se debe considerar, a su vez, que los dos autores no admiten la noción liberal presente en la interpretación del poder político como sistema de normas impersonales. Resulta, entonces, conveniente examinar más detenidamente la noción de ciudadanía en Schmitt.

<sup>90</sup> El carácter problemático del Estado de derecho respecto de la voluntad soberana del pueblo estriba en que tiene su origen en una decisión del pueblo que impone sus exigencias al legislador, que a su vez queda sometido a su propia creación: la legalidad que él mismo ha instituido. El creador, queda sometido a su creación, las reglas que él mismo ha creado. El poder constituyente encarnado en la soberanía del pueblo (la nación) queda así determinado en su propia producción normativa. Ello lleva, según nuestro autor, a la “ficción normativista” de la supremacía de la ley, en la que la voluntad política queda circunscripta dentro del ordenamiento legal. La tesis normativista, de esta forma, conlleva el principio de identidad entre el orden jurídico y Estado, sostenido por Kelsen.

En contraposición, para Carl Schmitt, en el Estado de derecho la ley no es otra cosa que un acto deliberado de voluntad. La ley positiva obliga como posición de voluntad. Es decir, su carácter de obligación es externo al contenido de la ley misma y, por consiguiente, muy débil. En un sistema democrático se califica como ley “toda manifestación de la voluntad popular y se atribuye a esta ley toda la dignidad y la majestad que corresponde a este concepto, en virtud de su conexión con el Derecho y la justicia” (Schmitt, Carl, *Legalidad...*, cit., p. 42).

<sup>91</sup> Schmitt, Carl, *Legalidad...*, cit., p. 43.

## 1. La dualidad entre la ciudadanía democrática y los derechos fundamentales en la teoría de Carl Schmitt

El jurista alemán no escribió un trabajo sistemático sobre ciudadanía, pero su concepto de democracia nos permite discernir una de las contradicciones claves del carácter dilemático de la ciudadanía liberal. Sin embargo, la ciudadanía en Schmitt se comprende claramente en relación con su teoría del poder constituyente. En su *Teoría de la Constitución*, al tratar sobre el *poder constituyente*, primero lo define y explica su naturaleza y permanencia, su titularidad y las actividades que lo comprenden y significan: “El Poder Constituyente es la voluntad política cuya fuerza o autoridad es capaz de adoptar la concreta decisión de conjunto sobre modo y forma de la propia existencia política, determinando así su existencia como un todo”<sup>92</sup>. Luego expone sus principales atributos: “La Nación es el sujeto del Poder Constituyente”<sup>93</sup>. El problema surge cuando considera la *actividad del poder constituyente*, ya que a diferencia de la monarquía, que era una “organización constituida”, lo cual tiene la ventaja práctica y teórica que consisten “en que hay una entidad firme cuyas manifestaciones de voluntad son claras”, “El Pueblo, como titular del poder constituyente, no es una instancia firme, organizada”<sup>94</sup>. Se aprecia aquí un rasgo fundamental de la vertiente republicana de Schmitt, que no concibe un pueblo deliberativo. En el mismo sentido, en su *Teología política* dice: “...la unidad que un pueblo representa no tiene carácter decisionista; es una unidad orgánica; y con la conciencia nacional brota la noción de Estado orgánico”<sup>95</sup>. De allí proviene la “debilidad” del Pueblo, pero también su “fortaleza”, ya que en virtud de su existencia “no puede ser disuelto (...) y su *voluntad* es superior a toda formalidad o normación”<sup>96</sup>.

<sup>92</sup> SCHMITT, Carl, *Teoría de la Constitución*, Alianza, Madrid, 2003, ps. 93/94. No comentaremos con detalle este capítulo por razones de espacio.

<sup>93</sup> SCHMITT, Carl, *Teoría de la Constitución*, cit., p. 98.

<sup>94</sup> SCHMITT, Carl, *Teoría de la Constitución*, cit., p. 99.

<sup>95</sup> SCHMITT, Carl, *Teología política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*, Struhart & Cia., Buenos Aires, 1998, p. 69. En el mismo sentido: “El Pueblo como titular del poder constituyente, no es una instancia firme, organizada. Perdería su naturaleza de pueblo si se erigiera para un normal y diario funcionamiento y para el despacho ordinario de asuntos” (SCHMITT, Carl, *Teoría de la Constitución*, cit., p. 99).

<sup>96</sup> SCHMITT, Carl, *Teoría de la Constitución*, cit., p. 100. En este sentido, declaraba Sieyès: “Una nación no sale nunca del estado de naturaleza y, en medio de tantos peligros, nunca sobran maneras para expresar su voluntad (...) una nación es independiente de toda forma; y de cualquier forma que quiera, basta con afirmar su voluntad para que todo derecho positivo se interrumpa ante ella como ante el origen y el dueño supremo de todo derecho positivo” (SIEYÈS, Emmanuel, *¿Qué es el Tercer Estado?*, p. 147).

¿De qué manera entonces, el Pueblo (la Nación) hace valer su voluntad en cuanto titular del poder constituyente?

“El *Pueblo*, manifiesta su poder constituyente mediante cualquier expresión reconocible de su inmediata voluntad de conjunto dirigida hacia una decisión sobre modo y forma de anuencia de la unidad política”<sup>97</sup>. Es decir, el pueblo hace valer su voluntad asintiendo al representante de su voluntad. Básicamente, ello significa que “es apto para decir *sí* o *no* a las cuestiones fundamentales de su existencia política”<sup>98</sup>. Cuando repasa los canales posibles de expresión de la voluntad del Pueblo, tenemos que las elecciones son un procedimiento establecido “en la mayor parte los países...”, pero aclara enseguida que sería un error antidemocrático “el tener por norma absoluta y definitiva de la Democracia estos métodos del siglo XIX”<sup>99</sup>.

Schmitt se opone de esta forma al concepto de representación típico del liberalismo, es decir, mediante elecciones, centrado en los intereses sectoriales, que conduce al dominio de los partidos políticos y de los intereses económicos. La forma de representación específicamente democrática, de la que parte Schmitt, es de tipo “espiritual”, basada en la identificación pública del pueblo con el presidente, a través de la aclamación o el asentimiento. De esta forma, el único canal indispensable, imprescindible es aquel en el que el Pueblo pueda decir “sí” o “no”; en ese sentido, un procedimiento adecuado resulta ser el plebiscito.

A esto debe agregarse que el representante no recibe el mandato de la voluntad de los representados, como en la teoría liberal, sino que es él mismo quien actualiza la voluntad de los representados, pues ésta no existe salvo en la capacidad del representante para captarla en cuanto “sustancia espiritual común al Pueblo”. En otras palabras, la “voluntad del Pueblo” se manifiesta, no de forma independiente —como en la teoría liberal— sino gracias al representante mismo que la actualiza.

Podría inferirse que el ejercicio de la ciudadanía entendida en tanto ejercicio de participación política en un espacio público, está prácticamente ausente en Schmitt. Esa autoridad correspondería al gobierno, pues es quien “lleva en sí ‘los principios’”; actúa “en nombre de la idea del Estado”<sup>100</sup>. Pero para nuestros propósitos sería parcializado e incompleto sin más, dar cuenta de ese carácter pasivo de la ciudadanía en Schmitt. Se debe tener en cuenta que el autor de *Teoría de la Constitución* asocia

<sup>97</sup> SCHMITT, Carl, *Teoría de la Constitución*, cit., p. 99. El destacado es del original.

<sup>98</sup> SCHMITT, Carl, *Teoría de la Constitución*, cit., p. 99.

<sup>99</sup> SCHMITT, Carl, *Teoría de la Constitución*, cit., p. 100.

<sup>100</sup> SCHMITT, Carl, *Teoría de la Constitución*, cit., p. 204.

la ciudadanía a una institución de la Constitución del Estado burgués de Derecho. La ciudadanía, los derechos inscriptos en ella, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano pertenecen a la *sustancia* de la Constitución moderna y se corresponden a los principios del individualismo burgués. “El *Estado* aparece como el servidor, rigurosamente controlado, de la sociedad...”. Toda esa normatividad y juridicidad del Estado de derecho, parece ocultar que “sigue siendo un *Estado*, y contiene un otro elemento específicamente *político*”<sup>101</sup>. Por lo tanto, los atributos propios del Estado de derecho sólo son una parte de la Constitución.

Schmitt se pregunta si la política puede ser sinónimo de universalidad, de humanidad, de ausencia de conflicto —lo cual posibilitaría la existencia de una comunidad mundial y una ciudadanía cosmopolita — o si más bien significa particularidad (sea social, nacional o cultural) y, por tanto, conflicto y lucha de valores, fines e intereses.

En *El concepto de lo político*, Carl Schmitt se pregunta por el criterio que define la esencia de lo político. Su planteo surge en un contexto histórico de la República de Weimar y de lo que se presentaba según su perspectiva como dos hechos históricos definitorios de su época: a) el fin del Estado no intervencionista edificado por el liberalismo en el siglo XIX; y b) el proceso de democratización de la vida política.

a) El primero de estos hechos implicaba para Schmitt el fin de la contraposición Estado-sociedad civil. El Estado era el ámbito propio de lo político, y la sociedad civil se compone de campos políticamente neutrales, tales como la economía, la educación o la religión. Ese hecho comportaba la crisis de uno de los supuestos clave del liberalismo, ya que implicaba la interpenetración Estado-sociedad civil.

b) La democratización, para nuestro autor, refuerza la identificación entre Estado y sociedad. La expansión de la actividad estatal no deja lugar a los ámbitos políticamente neutrales. De allí la contradicción entre el *principio del liberalismo*, apoyado sobre el principio de libertad, los derechos y garantías del ciudadano (o sea del individuo burgués) que limitan el intervencionismo estatal y el *principio democrático* basado en la igualdad, la homogeneidad del Pueblo y la identidad entre gobernantes y gobernados. La crisis de la sociedad liberal y el triunfo del principio democrático culminaría, según Schmitt, en el *Estado total*, donde quedaría superada la contraposición del Estado y la sociedad civil<sup>102</sup>.

<sup>101</sup> SCHMITT, Carl, *Teoría de la Constitución*, cit., p. 137.

<sup>102</sup> FRANCÉ, Javier, *¿Qué es la política? Tres respuestas: Aristóteles, Weber y Schmitt*, Catarata, Madrid, 2004, ps. 137/138.

El advenimiento del *Estado total* dejaría sin efecto la definición de lo político como ligada al derecho público y lo estatal. La expansión del Estado, al tornar todo potencialmente político revelaba la inespecificidad de lo político, lo cual le permitía a Schmitt la redefinición de la política en función de los criterios que regulan su actividad, entendida como pensamiento y acción.

Para Schmitt, el criterio que define la esencia de lo político es “la distinción entre el amigo y el enemigo. Ella da a los actos y a los motivos humanos sentido político; a ella se refieren en último término todas las acciones y motivos políticos...”<sup>103</sup>. Lo específicamente político no radica en ninguna verdad objetiva o esencia ni tampoco se deriva de ningún otro criterio derivado de otros dominios de la actividad humana —tales como el bien y el mal de acuerdo con la moral; lo bello y lo feo en lo estético; lo útil o dañoso en lo económico—, sino que se funda en una decisión, es decir, una voluntad, lo que remite a la idea de fuerza. Esa decisión fundante, originaria y constitutiva de la comunidad política es inconsulta, basada en valores no objetivos, atributo exclusivo del soberano, siendo el soberano “aquel que decide en el estado de excepción”<sup>104</sup>.

¿Qué consecuencias comporta este criterio referido a la ciudadanía? En primera instancia, como resulta fácil advertir, únicamente poseen derechos de ciudadanía quienes se encuentran incluidos dentro de la categoría de amigo; tales derechos, “naturalmente, no son para extranjeros, porque entonces cesaría la unidad y comunidad política y desaparecería el supuesto esencial de la existencia política, la posibilidad de distinción entre amigos y enemigos”<sup>105</sup>. En efecto, para nuestro autor, “enemigo es, en un sentido singularmente intenso, existencialmente otro distinto, un extranjero, con el cual caben, en caso extremo, conflictos *existenciales*”<sup>106</sup>.

“Los derechos ciudadanos esencialmente democráticos”, por lo tanto, son incongruentes con los derechos fundamentales del hombre entendidos como derechos individualistas de libertad. Al dualismo inherente a la Constitución del Estado burgués de derecho, entre el principio democrático y el principio liberal, corresponde aquí un dualismo entre los derechos ciudadanos democráticos referidos al Estado de pertenencia y los derechos del “hombre individual libre en el estado extraestatal de *libertad*”. Los

<sup>103</sup> SCHMITT, Carl, *El concepto de lo político*, Struhart & Cía., Buenos Aires, 2002, p. 31.

<sup>104</sup> SCHMITT, Carl, *Teología política...*, cit., p. 15.

<sup>105</sup> SCHMITT, Carl, *Teoría de la Constitución*, cit., p. 174.

<sup>106</sup> SCHMITT, Carl, *El concepto de lo político*, cit., p. 32.

primeros, otorgan un determinado *estatus político*, se mueven sólo dentro del Estado y pertenecen a estos derechos. Los derechos fundamentales, en cambio, son anteriores y superiores al Estado: “Resultado de tratarse de derechos pre-estatales del Hombre es el que esos derechos fundamentales auténticos valgan para todo hombre, sin atención a su nacionalidad”<sup>107</sup>.

De esta forma, la tensión que habíamos identificado en Rousseau entre el hombre y el ciudadano, y la antinomia analizada por el joven Marx (ya constituido el sistema liberal), con la cual pretendía develar el carácter de *mistificación* burguesa de la ciudadanía, esta preocupación teórica se presenta también en la teoría jurídica de Schmitt como dualidad entre los derechos del hombre en general y los derechos del ciudadano. Los tres autores resuelven esa contradicción de manera distinta.

De acuerdo con la concepción contractualista de Rousseau, los hombres son libres e iguales por naturaleza, pero fueron históricamente corrompidos por las instituciones sociales, perdiendo toda su inocencia y espontaneidad. *El contrato social* supone la restauración del estado de naturaleza en el estado social por medio de un artificio político: se trata de un acto por el que la colectividad crea una comunidad voluntariamente, cambiando su fundamento jurídico de raíz. La cláusula fundamental de este contrato es la negación conjunta de la libertad de cada uno. Subyace aquí una tensión entre las inclinaciones y deberes que se resuelve por la cesión libre y voluntaria, sin reservas, del individuo, en la *voluntad general*, por la que el *hombre* deviene *ciudadano*.

La ciudadanía reemplaza “la libertad del ser privado” por la “libertad del ser público”. En virtud de las características de la *voluntad general*, en tanto unanimidad de pensamiento, se toman las decisiones colectivamente, y la armonía entre las leyes (supremo criterio de justicia de la comunidad), las costumbres y la opinión pública, quedan fuera de la ciudadanía los extranjeros tanto como los que profesen opiniones o creencias diferentes, pues ello sería permitir la no identificación de los ciudadanos con

<sup>107</sup> SCHMITT, Carl, *Teoría de la Constitución*, cit., p. 170. De acuerdo con este criterio, Schmitt traza una tipología de derechos del individuo en la Constitución de Weimar. Entre a) los derechos pre y extraestatales, y b) derechos referidos al Estado. Los primeros consisten en un conjunto de “garantías liberal-individualistas de la esfera de libertad individual, de la libre competencia y libre discusión”, y comprenden los dos tipos siguientes: 1) derechos de libertad del individuo aislado y 2) derechos de libertad del individuo en relación con otros. Los segundos comprenden los i) “derechos político-democráticos del ciudadano individual”, tales como “la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley”; el derecho de petición; el derecho de sufragio; acceso igual a todos los cargos públicos, con arreglo a las aptitudes; y ii) “derechos y pretensiones socialistas (o más suavemente: sociales)” (p. 175).

el Estado<sup>108</sup>. El Estado instituido en el *pacto social* es, en cierto sentido, un Estado total: la sociedad y el Estado están fundidos. No hay en este esquema derechos pre-estatales, si bien, el contrato social es una especie de renaturalización de la sociedad.

En Marx, los derechos del hombre (pre-estatales) son los derechos del miembro de la sociedad burguesa (hombre aislado y egoísta), a diferencia de los derechos ciudadanos o políticos (pos-estatales), que paradójicamente se encuentran al servicio de los derechos del hombre (es decir, del burgués).

La antinomia entre los derechos del hombre y el ciudadano es reflejo de la separación entre sociedad civil y Estado. Frente a esta disyunción operada por la revolución política burguesa, orienta Marx su proclama por la revolución social, en la que preconiza la reunificación del hombre y del ciudadano.

Según el análisis constitucional de Schmitt, el Estado de Derecho conjuga dos principios opuestos: la democracia y el liberalismo. El liberalismo se basa en el principio de libertad burguesa y supone separación entre sociedad civil —entendida como un conjunto de ámbitos políticamente neutrales, tales como el mercado, la educación, la religión— y el Estado, que está al servicio de la sociedad civil. La Constitución en el Estado de Derecho tiene como principio orgánico *la división de poderes*, cuyo objetivo es limitar el poder estatal. Con ello se limita el poder soberano del pueblo.

La crítica fundamental de Schmitt al liberalismo es su incompreensión de lo político, sobre la base de una concepción antropológica optimista asociada al individualismo; desconfía del poder político. Esto conduce a desatender el vínculo necesario entre la protección y la obediencia, y a promover la irrupción de poderes intermedios que sin asumir los riesgos de lo político se favorecen con todos sus beneficios. La teoría política del liberalismo está basada en la crítica de la política, mientras que para nuestro autor, toda auténtica teoría política parte de una antropología negativa, lo cual lleva lógicamente a una visión buena del Estado y de la política.

En cambio, la democracia supone identidad entre sociedad civil y Estado, identidad entre representates y representados. Una comunidad política democrática requiere la existencia de un *demos* homogéneo que excluya el pluralismo, por lo cual hay una contradicción insuperable entre democracia y liberalismo. La democracia parlamentaria liberal del

<sup>108</sup> Necesidad de proscribir sistemas de creencias que no tengan relación con el cuerpo político, como la denominada “religión del hombre”, en alusión al cristianismo por su moral universal, y opone a ella la religión del ciudadano (*Teoría de la Constitución*, cit., ps. 134/140).

siglo XIX, analiza Schmitt, fue posible porque la materia que representaba era homogénea. En la sociedad de masas del siglo XX, la pluralidad política, de intereses, sociales y morales vuelve heterogénea la materia a representar y la pluralidad es irrepresentable.

Con el *Estado total* se supera la escisión entre Estado y sociedad civil al mismo tiempo. Además, tal Estado permite resolver el problema del Poder Constituyente del pueblo, oscurecido por el constitucionalismo liberal con ideas tales como “soberanía de la justicia” o “soberanía de la Constitución”.

## VII. CIUDADANÍA Y ESPACIO PÚBLICO EN ARENDT Y SU DIFERENCIA CON SCHMITT

En este capítulo nos proponemos revisar en Arendt y Schmitt la relación que establecen entre la política y el espacio público, y las diferencias que ello implica para la participación ciudadana. Escapa a las posibilidades de este artículo una caracterización y comparación exhaustiva de la concepción de la política para estos autores. Nos limitamos a relacionar algunos aspectos de dos enfoques presentados habitualmente como antagónicos, y que si bien comparten una misma lógica de la política —contingencia, centralidad, inasibilidad—, la forma de interacción de los ciudadanos dentro de la comunidad política marca una diferencia cardinal entre ambos autores.

La noción de política en Arendt y Schmitt, sustentada, a su vez, en cierta concepción antropológica, va a determinar el rol que los ciudadanos estén llamados a desempeñar.

La política, de una manera básica, entendida como actividad, puede ser comprendida como un ejercicio que tiende al acuerdo y al consenso o como expresión de conflictos. En el primer caso se puede ubicar a las teorías políticas liberales desde el contractualismo de Locke hasta sus versiones más modernas y las teorías de la democracia deliberativa. Arendt se ubica dentro de la primera de estas corrientes, al igual que Rousseau, mientras que Schmitt se encuentra dentro de la segunda.

En la concepción antropológica en Schmitt, el hombre aparece como ser político, en cuanto está relacionado con el horizonte de hostilidad. El monopolio de la fuerza en el soberano es lo que permite dejar atrás la anarquía de una situación caracterizada como *status belli*. Los argumentos empleados por Schmitt, en este sentido, recuperan la concepción hobbesiana del Leviatán como superación del *estado de naturaleza*, donde el poder se halla monopolizado de manera exclusiva en el derecho de mandar por

encima de los “poderes intermedios”. La política se presenta, en Schmitt, como superación de la conflictividad anárquica a través de la decisión, lo cual tiene como eje un poder soberano que hace posible el orden, la vigencia del ordenamiento jurídico, y la normalidad.

Sin embargo, para Schmitt no hay naturaleza humana objetiva intrínseca o inalterable. Se trata más bien de una concepción realista del hombre, basada en la experiencia y en la historia. Basado en esta concepción negativa del hombre, el conflicto, según Schmitt, es un fenómeno insuperable del mundo, y la política se encuentra ligada a la formación y defensa de las identidades colectivas particulares.

El jurista no vincula la ciudadanía con la participación en un espacio público, en el sentido en que la entendía Rousseau (inspirado en el modelo griego y romano), donde los ciudadanos, a través del debate y la discusión, pueden llegar a un acuerdo sobre lo que debe hacerse políticamente.

El concepto de política de Schmitt es opuesto al de los antiguos griegos, según la lectura de Hannah Arendt, en varios puntos. La democracia ateniense estaba asociada al espacio público, espacio agórico. El espacio público es “el espacio de la política...”<sup>109</sup>; lo político, a su vez, “es un espacio de libertad...”<sup>110</sup>; sobre todo implica la existencia de “una esfera reservada a la individualidad donde cada individuo tenía constantemente que demostrar con acciones únicas o logros que era el mejor”<sup>111</sup>.

El mundo político para Arendt es muy diferente y, en cierto sentido, antagónico al de Schmitt; éste es el ámbito de la palabra, del consenso, del acuerdo, de las relaciones de cooperación que prosperan en una atmósfera de legitimidad.

Tampoco en la concepción de Arendt se hallan referencias objetivas a la naturaleza humana, sino “condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra”<sup>112</sup>; a cada condición corresponde una actividad fundamental. Las tres actividades humanas fundamentales son: la *labor* como “actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano”<sup>113</sup>, cuya *condición humana es la vida misma*; el *trabajo* como “actividad que corresponde a lo no natural de la exigencia del hombre, que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie (...) el trabajo proporciona un ‘artificial’ mundo de cosas...”, y la “condición

<sup>109</sup> ARENDT, Hannah, *La condición humana*, cit., p. 41.

<sup>110</sup> ARENDT, Hannah, *La condición humana*, cit., p. 43

<sup>111</sup> ARENDT, Hannah, *La condición humana*, cit., p. 52.

<sup>112</sup> ARENDT, Hannah, *La condición humana*, cit., p. 40.

<sup>113</sup> ARENDT, Hannah, *La condición humana*, cit., p. 22.

humana del trabajo es la mundanidad”<sup>114</sup>; y, por último, la *acción* como única actividad que se da entre los hombres, sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de pluralidad<sup>115</sup>. La labor no tiene principio ni fin, es un movimiento cíclico. El trabajo tiene principio y fin. Su resultado es reversible; una vez que se termina de fabricar un producto se lo puede destruir. La acción, si bien tiene un principio definido, nunca tiene un fin predecible. La acción, a diferencia de la labor y el trabajo, es enteramente dependiente de la presencia de otros.

Basándose en la concepción griega de *polis*, Arendt entiende que “ser político, vivir en una *polis*, significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia”<sup>116</sup>. Arendt muestra cómo la clásica definición aristotélica de hombre como animal político, *zoôn politikôn* no se refería al hombre en general, pues dejaba fuera o incluso se oponía a la asociación familiar; “únicamente se puede entender por completo si añadimos su segunda definición del hombre como *zoôn logon ekhon* (‘ser vivo capaz de discurso’)”<sup>117</sup>. Quedaban fuera de esta definición las mujeres, esclavos, bárbaros, “desprovistos, claro está, no de la facultad de discurso, sino de una forma de vida en la que el discurso y sólo éste tenía sentido y donde la preocupación primera de los ciudadanos era hablar entre ellos”<sup>118</sup>. Por lo tanto, “los ciudadanos que participaban de lo público-político eran los únicos plenamente humanos”<sup>119</sup>. De allí el *valor*; la principal virtud política: “...liberarse del excesivo afecto a la propia existencia que es señal de servidumbre”<sup>120</sup>.

La pluralidad posibilita la condición de lo propiamente humano, pues lo humano es lo libremente elegido que se manifiesta con los otros. Pero esta libertad —que para los griegos es esencia de lo político— es más indeterminación que tensión hacia un fin. Hacer es comenzar y realizar lo comenzado. Se diferencia de la concepción moderna de libertad como libre albedrío *entendido como elección entre opciones dadas*<sup>121</sup>. En la tradición moderna (aunque ya extendida desde la Antigüedad), la libertad aparece opuesta a la política, en tanto “la libertad no sólo no reside en la acción y en lo político, sino que, al contrario, únicamente es posible si el hombre

<sup>114</sup> ARENDT, Hannah, *La condición humana*, cit., p. 22.

<sup>115</sup> ARENDT, Hannah, *La condición humana*, cit., p. 23.

<sup>116</sup> ARENDT, Hannah, *La condición humana*, cit., p. 40.

<sup>117</sup> ARENDT, Hannah, *La condición humana*, cit., p. 40.

<sup>118</sup> ARENDT, Hannah, *La condición humana*, cit., p. 41.

<sup>119</sup> ARENDT, Hannah, *La condición humana*, cit., p. 49.

<sup>120</sup> ARENDT, Hannah, *La condición humana*, cit., p. 47.

<sup>121</sup> ARENDT, Hannah, *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 66.

renuncia a actuar, se retrae sobre sí mismo retirándose del mundo y evita lo político”<sup>122</sup>. A partir de la experiencia de los totalitarismos “en los que presuntamente la vida entera de los hombres está politizada —con la consecuencia de que no hay libertad ninguna (...)— nace la cuestión de si política y libertad son conciliables en absoluto, de si la libertad no comienza sólo allí donde acaba lo político”<sup>123</sup>. En este sentido, el totalitarismo marca la antítesis con la concepción de los antiguos griegos, para “quienes política y libertad eran idénticas”<sup>124</sup>.

Se enfatiza más en qué puede hacer el hombre que en qué busca hacer, pues atarse a un fin es perder la libertad. Evidentemente, su concepto de libertad parte de una pura indeterminación; es “libertad de”, no “libertad para”. Ella no es compatible con la necesidad. Lo necesario no es humano, pertenece a la naturaleza. Acción es libertad indeterminada. Califica a la política griega como una técnica, no una acción, ya que consiste en la orientación de los medios hacia un fin y la existencia de un fin anularía la libertad.

En Arendt, acción y discurso están así siempre conectados; entrañan la posibilidad de desencadenar algo nuevo, impredecible, inesperado, que es inherente a la contingencia y la pluralidad humanas en donde la política encarna las decisiones vinculantes en libertad.

Sin embargo, pese a las diferencias epistemológicas y teóricas, Arendt comparte con Schmitt una misma lógica: 1. La política tiene un carácter primario, central en la organización de la comunidad política. 2. La acción política es contingente, irreversible en sus consecuencias e impredecible. 3. Es conflictiva. 4. La política no se circunscribe únicamente a la esfera estatal. Vamos a repasar brevemente cada uno de estos aspectos:

1. La comunidad política tiene su origen en un acto fundante de los ciudadanos; una reunión inicial que estipula su principio de vida y del cual emana la legitimidad de la comunidad que da lugar a la posibilidad de actuar concertadamente.

También en Schmitt la comunidad tiene su origen en una acción política; específicamente, es una decisión sobre la identidad del enemigo lo que da forma a la agrupación política; previo a esa decisión fundamental, no existe comunidad política, no existe el pueblo como unidad política organizada. Pero esa decisión —de la cual emana la Constitución— es unitaria, no adoptada a partir del mutuo acuerdo de los ciudadanos, del debate y la participación. Ello se debe a la naturaleza del pueblo, “una magnitud

<sup>122</sup> ARENDT, Hannah, *¿Qué es la política?*, cit., p. 66.

<sup>123</sup> ARENDT, Hannah, *¿Qué es la política?*, cit., p. 62.

<sup>124</sup> ARENDT, Hannah, *¿Qué es la política?*, cit., p. 62.

no organizada oficialmente”<sup>125</sup>, por lo cual su participación se limita al asentimiento o aclamación.

Arendt tiene como objetivo la recuperación del sentido de la acción política como la más alta actividad humana y del espacio público en el que ésta se manifiesta. Inspirada en el modelo de la Grecia clásica, concibe la esfera pública como espacio de convivencia, que no podía entenderse sin la presencia activa de los ciudadanos, quienes adoptaron las plazas y calles públicas, “espacios agónicos”, como lugares de discusión, de asambleas y de acuerdos comunes.

Algunos autores han señalado el papel pasivo del ciudadano schmittiano, “donde el pueblo queda reducido al papel de coro que no puede discutir ni deliberar”<sup>126</sup>. Sin embargo, el pueblo, para el jurista alemán, “sólo adquiere existencia en la esfera de lo público”; es más, el pueblo produce lo público mediante su presencia. Sólo el pueblo presente, verdaderamente reunido, es pueblo y produce “lo público”. Se trata de un supuesto rousseauniano, precisamente aquel por el cual el ginebrino pensaba que el pueblo no puede ser representado porque supone su ausencia. Partiendo del mismo principio de homogeneidad e identidad entre gobernantes y gobernados, pero descartando que sean absolutas, afirma Schmitt: “...se muestra la peculiar significación del pueblo en el hecho de la verdadera presencia de una multitud popular públicamente reunida”. Pero la voluntad del pueblo reunido se manifiesta no por la actividad deliberativa, sino que “sólo a partir de fenómenos simples y elementales se puede reponer en sus derechos al concepto de lo público”<sup>127</sup>. Pareciera que nada nuevo puede surgir de los ciudadanos, como admite Borón, ya que el pueblo “no puede inventar nada, ni forzar una alternativa que no figura en el menú de quienes gobiernan en su nombre”<sup>128</sup>. Pero ello no debe llevar al error de pensar que la acción política puede ser contenida dentro de una estructura, en virtud: a) del carácter esencialmente inasible de la política y b) de que el pueblo, como titular del Poder Constituyente, siempre se encuentra activo, sin subordinar su existencia política a una formulación definitiva.

<sup>125</sup> SCHMITT, Carl, *Tería de la Constitución*, cit., p. 268.

<sup>126</sup> BORÓN, Atilio A. - GONZÁLEZ, Sabrina, “¿Al rescate del enemigo? Carl Schmitt y los debates contemporáneos de la teoría del Estado y la democracia”, en BORÓN, Atilio A. (coord.), *Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*, CLACSO, Buenos Aires, 2003. Disponible en la web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/teoria3/boron.pdf>, p. 158. Fecha de visita: 7/5/2007

<sup>127</sup> BORÓN, Atilio A. - GONZÁLEZ, Sabrina, “¿Al rescate del enemigo?...”, cit., p. 239.

<sup>128</sup> BORÓN, Atilio A. - GONZÁLEZ, Sabrina, “¿Al rescate del enemigo?...”, cit., p. 152.

2. El carácter de contingente es otro de los rasgos que se encuentra en estos autores. Para Schmitt, no es posible determinar, *a priori*, los contenidos de la política. El rasgo característico de lo político no son los fines que éste se propone realizar, sino el medio con el que opera, que es el uso de la violencia. Los fines pueden ser variados y son relevantes en cuanto que definen quién es el amigo y quién el enemigo, y esa decisión fundamental creadora de la comunidad política puede provenir de cualquier esfera social<sup>129</sup>.

Para Arendt, la política es contingente por la naturaleza de la acción política; actuamos inmersos en una red de relaciones en donde las consecuencias de cada acción son ilimitadas e irreversibles. Por lo tanto, no es posible de antemano conocer el contenido de la negociación a la que da lugar esa acción política.

3. La conflictividad se encuentra en ambos autores, pero de manera diferente. Para Schmitt, la lucha es el rasgo constitutivo de lo político. La relación entre la política y la lucha es tan estrecha que sin lucha no existe lo político. La distinción entre amigo y enemigo supone la posibilidad real de la guerra y la desaparición física. ¿Qué ocurre con la acción política hacia el interior de la comunidad política? En otras palabras: ¿Es posible una política dentro de la comunidad política? Lo político se define por una lucha suficientemente intensa como para que todos los sujetos involucrados se vean obligados a comprometerse y tomar partido respecto de las opciones amigo-enemigo. Esto determina que en el interior de una comunidad, la lucha no sea propiamente política, sino que tome la forma de disputas menores, pero sin afectar la identidad del conjunto.

En Arendt, la política supone un acuerdo en el interior de la comunidad entre los ciudadanos en un espacio público; del consenso brota la legitimidad y sin legitimidad no hay política, sino que habría despotismo. Sin embargo, el espacio agórico es al mismo tiempo un espacio agónico, en el sentido de lucha, pero no por medios violentos.

4. El pensamiento político en términos tradicionales remite al Estado. Uno de los principales exponentes es Max Weber, para quien la acción política es política en la medida en que está orientada a tener incidencia de manera directa o indirecta en el Estado. Arendt, en cambio, no ve la acción política referida únicamente a lo estatal. Este punto reviste particular importancia para pensar la ciudadanía en una etapa de crisis y pérdida de poder de los Estados nacionales. Aquí, nuevamente coinciden estos autores pero de una manera diversa.

<sup>129</sup> Conf. FRANCÉ, Javier, *¿Qué es la política?...*, cit., ps. 149/155.

En Schmitt, los temas por los cuales puede surgir una lucha política pueden tener su origen en cualquier ámbito. En la sociedad civil, hay ámbitos no políticos pero no antipolíticos, como los del liberalismo, porque ellos pueden encerrar una potencialidad política. Esto es lo que sucede con el término marxista de clase, que deja de ser algo puramente económico en el momento en que alcanza el punto de tratar a la clase adversaria como enemiga. También se puede dar una guerra por principios morales o religiosos.

Sin embargo, si bien no circunscripto a la esfera estatal, lo político en la perspectiva schmittiana siempre remite a lo estatal. En esto se diferencia de Hannah Arendt, ya que puede haber formas de Estado que impliquen la negación de la política, serían formas impolíticas de Estado, como la tiranía, porque en ella prima de manera unilateral la voluntad del déspota sin que existan instancias de participación comunitaria ni espacios para cooperar. Por el contrario, las relaciones de poder son verticales, ya que imperan las relaciones de mando y obediencia basadas en la coerción y no en el mutuo consentimiento.

La diferencia fundamental del concepto de política de Arendt es que éste, además de estar ligado a un espacio público, los ciudadanos libres e iguales —en derechos— son los protagonistas exclusivos. En tanto los ciudadanos son a su vez distintos —en discursos— e iguales —en cuanto se relacionan como pares iguales en derechos—, la acción política es entendida como acción de individuos, que, en la medida en que actúan políticamente, se individualizan; por ende, la política implica un pluralismo radical.

Schmitt también asocia la política a la pluralidad —a la que llama “pluriverso”—, pero sólo es válida en lo que se refiere a las relaciones entre Estados soberanos y sus naciones, mientras que tal pluralidad puede y debe suprimirse en el interior de la nación para lograr que en ella reine la paz, el orden y la seguridad. Por eso, muchos tildan su teoría de la democracia como similar a una dictadura, ya que postula la homogeneización del pueblo y la eliminación de lo heterogéneo.

Ambos autores —enmarcados dentro de la heterogénea categoría de republicanismo cívico— son críticos de la ciudadanía liberal y tienen a la política en un lugar central. La diferencia clave en ambos estriba en la relación entre política y ciudadanía. En Arendt —que tiene como objetivo reconstruir los principios de la tradición republicana, y demostrar que ésta es compatible con la pluralidad—, la esencia de la política estaría dada por el consenso, donde los protagonistas de la política son los ciudadanos individuales, en un espacio deliberativo, mientras que para Schmitt la ac-

ción política ciudadana se liga a la noción de pueblo como actor político homogéneo dotado de una identidad y voluntad, titular de soberanía, pero no a partir del consenso, la discusión de ideas o el debate, en donde los ciudadanos individuales hagan valer su voz y sean escuchados por sus pares. Ambos autores distinguen que la política no se agota en lo estatal; en Arendt, la política también es ajena a una decisión suprema e irrevocable.

### VIII. REFLEXIONES FINALES

A lo largo de este trabajo hemos expuesto una serie de ideas de autores de diversas épocas y puntos de vista distintos e incluso opuestos, pero que permiten cuestionar la ciudadanía liberal. No es nuestro propósito sintetizarlas aquí, ni mucho menos adicionar ideas aisladas de sus respectivos esquemas teóricos con el fin de mostrar sus aportes.

Retomando nuestra pregunta inicial: ¿Es la ciudadanía el mayor logro moderno? Se trata de una pregunta de vital importancia en el actual contexto de crisis y transformación del Estado-nación, en la que asistimos a una transformación sustantiva del marco político legitimador, donde del *sujeto* llamado “pueblo” se pasa a la *categoría*, cada vez más imprecisa, de *ciudadanía*.

La ciudadanía ha incorporado una serie de derechos; al mismo tiempo se diluye muchas veces en ellos hasta el punto de que algunos autores desconfían de ella como portadora de un cierto arcaísmo peligroso por su referencia a una comunidad; prefieren sin más, hablar de derechos del hombre.

Otros hablan de una utópica ciudadanía cosmopolita, lo cual requeriría de una legislación democrática cosmopolita, pero ¿qué ocurre con la fuerza motivadora para fundar la cohesión social exigible a una comunidad política? Esa ciudadanía sin pertenencias, sustentada en un estricto juridicismo y universalismo moral, tendría lugar a expensas de lo político. Pues la adhesión y compromiso de la ciudadanía en la resolución de problemas resulta imposible en un marco político que por sus dimensiones o heterogeneidad interna obture la creación de espacios comunes de deliberación.

La ciudadanía activa no es posible si se presenta desligada de la comunidad, o bien, basada únicamente en principios racionales. En contradicción con estas posturas, el republicanismo cívico enfatiza el valor de la participación política y concibe a la participación principalmente como práctica, como compromiso activo del individuo con su comunidad política.

Ahora bien, la participación y el civismo sólo son posibles cuando impera en la comunidad un *ethos* cultural que favorece el compromiso con un valor superior al interés privado. Supone la existencia de una identidad política común que no puede ser entendida como mera suma de individuos. El lazo de solidaridad se basa en el sentimiento de un destino compartido. Esto significa situarse en un plano existencial, no reductible a las normas abstractas, esquemas racionales o provisión de bienes: significa la existencia de una *identidad*, un *nosotros* que hace posible una acción común. Esa *identidad* es en alguna medida una *identidad patriótica*, entendiendo por patria, simplemente el sentimiento de amor por la tierra donde se vive o donde se fue acogido, y que proporciona un *sentimiento colectivo de arraigo*.

Creemos que la recuperación de una dimensión política de la ciudadanía que vaya más allá de un mero ejercicio formal y asimétrico de derechos civiles asociados o paralelos a la libertad de mercado reclama una dosis de patriotismo donde los hombres tomen parte en la historia de su tierra, es decir, sientan que tienen razones por las cuales quieren ser ciudadanos en el sentido estricto del término.

#### IX. BIBLIOGRAFÍA

- ANDRÉS SANTOS, Francisco J., “Ciudadanía europea y ciudadanía cosmopolita: convergencias y divergencias”, Universidad de Valladolid, [www.uv.es/CEFD/15/andres.pdf](http://www.uv.es/CEFD/15/andres.pdf). Fecha de visita: 9/2/2006.
- ARENDETT, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires, 2005.
- *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1995.
- Asamblea General Constituyente. Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, [www.fmmeduacion.com.ar/Historia/Documentoshist/1789derechos.htm](http://www.fmmeduacion.com.ar/Historia/Documentoshist/1789derechos.htm), 2006.
- BIDART CAMPOS, Germán, *Compendio de derecho constitucional*, Ediar, Buenos Aires, 2004.
- BORÓN, Atilio A. - GONZÁLEZ, Sabrina, “¿Al rescate del enemigo? Carl Schmitt y los debates contemporáneos de la teoría del Estado y la democracia”, en BORÓN, Atilio A. (coord.), *Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*, CLACSO, Buenos Aires, 2003. Disponible en la web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/teoria3/boron.pdf>. Fecha de visita: 7/5/2007.
- BOVERO, Michelangelo, “Ciudadanía y derechos fundamentales”, en *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, nueva serie, año XXXV, nro. 103, enero/abril 2002.

- DUSCHATZKY, Silvia - COREA, Cristina, *Los caminos de la subjetividad en el declive de las instituciones*, Paidós, Buenos Aires, 2001.
- FRANCÉ, Javier, *¿Qué es la política? Tres respuestas: Aristóteles, Weber y Schmitt*, Catarata, Madrid, 2004.
- GINER, Salvador, “Ciudadanía pública y democracia participativa”. *Filosofía i Pensament*, [www.alcoberro.info/V1/republica6.htm](http://www.alcoberro.info/V1/republica6.htm), 2006.
- HINDESS, Barry, “Los fines de la ciudadanía”, *Cinta de Moebio*, nro. 16, Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile, marzo 2003, [www.moebio.uchile.cl/16/mallorquin.htm](http://www.moebio.uchile.cl/16/mallorquin.htm). Fecha de visita: marzo de 2005.
- JELLINEK, Georg, *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, [www.der.uva.es/constitucional/materiales/libros/jellineks.pdf](http://www.der.uva.es/constitucional/materiales/libros/jellineks.pdf) 6/7/2007.
- KELSEN, Hans, *Teoría pura del derecho*, Eudeba, Buenos Aires, 1997.
- *¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?*, Tecnos, Madrid, 1995.
- LEVI, Lucio, “Nacionalismo”, en BOBBIO, Norberto, *Diccionario de Política*, Siglo XXI, México DF, 1984.
- MANIN, Bernard - SCHMITT, Carl, “¿El mejor enemigo del liberalismo?”, [www.politicaygobierno.cide.edu/num\\_anteriores/Vol\\_X\\_N2\\_2003/Manin.pdf](http://www.politicaygobierno.cide.edu/num_anteriores/Vol_X_N2_2003/Manin.pdf). Fecha de visita: 2/5/2007.
- MARX, Karl, *La cuestión judía (y otros escritos)*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1993.
- “Tesis sobre Feuerbach”, en *La cuestión judía (y otros escritos)*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1993.
- “Los manuscritos de 1844”, en *La cuestión judía (y otros escritos)*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1993.
- “La ideología alemana”, en *La cuestión judía (y otros escritos)*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1993.
- MILLER, David, “Ciudadanía y pluralismo”, en *Cuaderno de Estudios Políticos*, Invierno 1997, nro. 7, año 3, Ágora, Buenos Aires, 1997.
- MOUFFE, Chantal, “Carl Schmitt y la paradoja de la democracia liberal”, en *Tópicos*, nro. 10, Asociación Revista de Filosofía de Santa Fe, Santa Fe, <<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=28801001>>. Fecha de visita: 10/2/2006.
- NISBET, Robert, *La formación del pensamiento sociológico*, t. I, Amorrortu, Buenos Aires, 1990.
- OSORIO, Manuel, *Diccionario de Ciencias Jurídicas, Políticas y Sociales*, Heliasta, Buenos Aires, 2001.
- PIZZOLO, Calogero, *Sociedad, poder & política*, Ediar, Buenos Aires, 2004.
- *Populismos y rupturas constitucionales. Los casos de Venezuela, Bolivia y Ecuador*, La Ley, Buenos Aires, 2007.

- PORTINARO, Pier Paolo, *Estado*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2003.
- ROUSSEAU, Juan Jacobo, *El contrato social*, Altaya, Barcelona, 1998.
- *Proyecto de Constitución para Córcega*, Tecnos, Madrid, 1988.
- SCHMITT, Carl, *El concepto de lo político*, Struhart & Cía., Buenos Aires, 2002.
- *Legalidad y legitimidad*, Struhart & Cía., Buenos Aires, 2002.
- *Teoría de la Constitución*, Alianza, Madrid, 2003.
- *Teología política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*, Struhart & Cía., Buenos Aires, 1998.
- SIEYÈS, Emmanuel, “Ensayo sobre los privilegios”, en *¿Qué es el tercer Estado? Ensayo sobre los privilegios*, Alianza, Madrid, 2003.
- SZTOMPKA, Piotr, “Acercas de la decadencia del espacio moral”, en *Foro Político*, vol. XXII, UMSA, Buenos Aires, 1998.
- VIEIRA, Liszt, “Ciudadanía y control social”, <http://unpan1.un.org/intradoc/groups/public/documents/CLAD/UNPAN000170.pdf>. Fecha de visita: 4/3/2005.
- WEBER, Max, *Economía y sociedad*, FCE, México DF, 2005, p. 43.
- *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona, 1997.
- ZOLO, Danilo, “La ciudadanía en una era poscomunista”, en *Cuaderno de Estudios Políticos*, Invierno 1997, nro. 7, año 3, Ágora, Buenos Aires, 1997.