



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**LA CIUDADANÍA MODERNA
UNA APROXIMACIÓN TEÓRICA**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA

PRESENTA
DIEGO HUERTA ILLESCAS

ASESOR
MTRO. SALVADOR MORA VELÁZQUEZ



CIUDAD UNIVERSITARIA. MÉXICO D.F. JUNIO 2008



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis papás, Ofelia y Juan José, con cariño

INTRODUCCIÓN	5
---------------------------	----------

CAPÍTULO 1. LOS ORÍGENES HISTÓRICOS DE LA CIUDADANÍA MODERNA. LOS CASOS DE ESTADOS UNIDOS Y FRANCIA..... 10

<i>NO TAXATION WITHOUT REPRESENTATION!</i>	10
<i>John Locke</i>	11
<i>La igualdad social en Norteamérica</i>	13
<i>LIBERTÉ, EGALITÉ ET FRATERNITÉ</i>	18
<i>El Ancién Régime</i>	18
<i>La aparición histórica del burgués</i>	21
<i>L'État c'est moi</i>	23
<i>Les Philosophes</i>	26
<i>El ciudadano de Ginebra</i>	28
<i>La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano</i>	30

CAPÍTULO 2. ANÁLISIS RAZONADO DE LOS ATRIBUTOS FUNDAMENTALES ASOCIADOS AL CIUDADANO MODERNO..... 32

<i>EN CUANTO A LA LIBERTAD</i>	33
<i>Libertad negativa</i>	34
<i>Libertad positiva</i>	37
<i>La libertad de obrar y la libertad de querer</i>	39
<i>La libertad del individuo y la libertad de la colectividad</i>	40
<i>La libertad de los antiguos y la libertad de los modernos</i>	42
<i>La libertad como independencia y la libertad como participación</i>	45
<i>La relación libertad negativa–libertad positiva</i>	48
<i>EN CUANTO A LA IGUALDAD</i>	49
<i>La igualdad y la justicia</i>	52
<i>Justicia retributiva y justicia distributiva</i>	53
<i>Las igualdades</i>	57
<i>Igualdad de oportunidades: “a cada uno en razón a la capacidad”</i>	57
<i>La igualdad económica: “a cada uno en razón de la necesidad”</i>	59
<i>La igualdad y la ciudadanía</i>	61
<i>LA LIBERTAD Y LA IGUALDAD</i>	62

CAPÍTULO 3. FORMAS DE GOBIERNO DE UNA DEMOCRACIA DE CIUDADANOS: LA DEMOCRACIA DIRECTA Y LA DEMOCRACIA REPRESENTATIVA.....	64
<i>LA DEMOCRACIA DIRECTA.....</i>	<i>65</i>
<i>Los diálogos socráticos de Platón.....</i>	<i>79</i>
<i>La polis perfecta.....</i>	<i>79</i>
<i>LA DEMOCRACIA REPRESENTATIVA.....</i>	<i>84</i>
<i>El gobierno representativo de James Madison.....</i>	<i>84</i>
<i>La Constitución representativa de Sieyès.....</i>	<i>89</i>
CONCLUSIÓN	101
BIBLIOGRAFÍA.....	108

INTRODUCCIÓN

La *ciudadanía* es una idea muy compleja. En primera instancia, se la asocia con una calidad de *socio* o *miembro* de una comunidad, que confiere derechos de participación política. Una persona que disfruta de dichos derechos es un *ciudadano*. Etimológicamente, la palabra *ciudadano* tiene su origen en *ciudad*, unidad política básica de las antiguas ciudades-Estado de Grecia, de hace unos dos mil cuatrocientos años. La condición de ciudadano aseguraba al individuo, el derecho de acudir y tomar parte en el gobierno; constituía la marca principal en donde se expresaban sus derechos políticos. La referencia al origen del término no debe distraernos del significado actual del vocablo: a pesar de conservar ciertas similitudes en su significado, la idea de ciudadanía de los antiguos griegos era bastante diferente a como hoy la entendemos. Con lo anterior en mente, la conclusión natural del concepto de ciudadanía, como persona que disfruta de derechos políticos, la unirá indisociablemente con otra de las grandes ideas del pensamiento occidental: me refiero a la democracia. La ciudadanía acaba en el gobierno del pueblo, en la democracia. A la inversa, la democracia comienza cuando gobiernan los ciudadanos.

En todo caso, la sola referencia a los derechos políticos no completa el cuadro para la aprehensión analítica del concepto de ciudadanía moderna. Al hablar hoy en día de ciudadanía, no podemos dejar de relacionarla, también, con ciertos derechos humanos fundamentales. Estos derechos tienen como finalidad proteger algunas de las cualidades que asociamos al hombre y sin las cuales, consideramos que el individuo pierde su cualidad de ser humano. Así pues, la ciudadanía se entiende como la posesión y el ejercicio de derechos *inalienables* por parte de los individuos que integran la sociedad. Éstos son de carácter individual y civil y no pueden ser restringidos por los gobernantes, reservando al individuo una esfera privada infranqueable. Entre estos derechos se pueden nombrar los derechos individuales –el derecho a la integridad personal, a la libertad individual, a la libertad de expresión, de reunión, a la igualdad ante la ley, etc. –, y los civiles –el derecho a la privacidad, el derecho a protestar pacíficamente, el derecho a un

juicio con jurado, el derecho de voto, el derecho a la libertad de movimiento, el derecho de protección igualitaria, entre otros—.

Es importante señalar que el concepto de ciudadanía moderna, no surge de un proceso espontáneo. Haber asociado al hombre una serie de derechos individuales, civiles y políticos, más bien fue el producto de un largo proceso histórico, que culminaría en dos sucesos clave en la historia de la ciudadanía: la independencia de las colonias de Norteamérica y la Revolución francesa. En ambos casos, el disenso social fue el motor del avance de las ideas. Bajo esta perspectiva, el concepto *amplio* de ciudadanía implica un proceso de lucha social históricamente dada por una especificidad política y social. En otras palabras, para acercarse correctamente al término de ciudadanía, debemos analizar las particularidades históricas de las sociedades que registraron con más fuerza las tensiones en torno a esta nueva forma de ver al hombre. Y las dos revoluciones ilustradas de finales del siglo XVIII, la norteamericana y la francesa, nos proporcionan buenos ejemplos, no sólo porque implementaron —no sin contratiempos— las primeras democracias, sino, fundamentalmente, porque antepusieron la concepción moderna de ciudadanía y la garantía de sus derechos, al régimen de gobierno popular que suponía aquella. Este tema es el principal foco de atención del capítulo 1.

Ahora bien, más allá de haber establecido una caracterización estrictamente normativa de la ciudadanía, las revoluciones norteamericana y francesa, lograron imprimir al concepto una connotación ética, una *mística* ciudadana, centrada fundamentalmente en los valores de libertad e igualdad. Asociar a la ciudadanía estos valores tiene enormes consecuencias, que muy a menudo subestimamos. Avancemos, primeramente, que la identificación de este hombre moderno a los atributos ilustrados en cuestión, de ninguna manera produce *un* tipo ideal de ciudadanía. Al contrario, el concepto de ciudadanía moderna adquiere una connotación eminentemente polémica, ya que, desde sus comienzos, durante los siglos XVIII y XIX, fue el campo de batalla de numerosas tradiciones intelectuales, que sostenían posiciones variadas en torno a las características y al rol que debía cumplir este nuevo hombre. En este sentido, la configuración del concepto de ciudadanía, no respondió solamente a una tradición intelectual, sino que en

realidad, constituyó la síntesis de un gran número de ellas. Cuando hablamos, por ejemplo, del establecimiento de una ciudadanía liberal, hacia finales del siglo XVIII, nos referimos fundamentalmente a que asociamos a esa ciudadanía el valor supremo de la libertad, a través de una serie de derechos jurídicamente vinculantes; pero en ningún momento se planteó, que ese ciudadano, al tener salvaguardado su espacio privado, debía de renunciar a la participación en la cosa pública, en la *re-pública*. A la par de los derechos que salvaguardaban la libertad del ciudadano –generalmente contra el Estado–, ciertas tradiciones políticas, fundamentalmente de inspiración republicana, no dejaron en insistir en que la libertad también significa el autogobierno colectivo, que requiere de una participación activa de los ciudadanos en los destinos de la comunidad política. De esta manera, no dudaron en transferir al ciudadano un carácter moral y ético, con valores cívicos como la igualdad, la prudencia el patriotismo o la justicia. En todo caso, el punto importante que debemos de tener presente es que no existe un modelo inequívoco de ciudadanía, sino que la composición del concepto, ha respondido, a la convergencia de varias tradiciones intelectuales, y sus posiciones con respecto a ciertos principios universales, como el de la libertad.

El concepto de igualdad constituye, por su parte, el otro de los grandes ideales, asociados al ciudadano. En sí, este valor crea la mancomunidad de ciudadanos: establece el principio de justicia que rige las relaciones entre, en primer lugar, los que gozan de los derechos políticos. Los iguales derechos de todos, garantiza que nadie participe con ventaja en los procesos políticos. La igualdad, en este sentido, descabeza inmediatamente colonos, vasallos y reyes, como efectivamente lo hizo en 1776 y 1789. Y crea, en su lugar, una *sociedad de iguales*. De hecho, este valor, asociado inseparablemente al concepto de ciudadanía moderna, ha demostrado tener un potencial emancipatorio impresionante para sucesivas olas de grupos sociales marginados, que han luchado por la ciudadanía: las luchas obreras por el derecho al voto en el XIX, el movimiento por el sufragio y la ciudadanía femenina del XX, el movimiento por los derechos civiles de la década de 1960s, etc. En el capítulo 2, realizaré un análisis razonado de las consecuencias en atribuir a la ciudadanía los valores ilustrados de libertad e igualdad.

Si los valores universales de libertad e igualdad que depositamos en nuestro concepto de ciudadanía tienen la ventaja de esclarecer las múltiples dimensiones del concepto en el campo de la filosofía política, no resuelve el problema del *diseño institucional* que debe tomar el gobierno propio de los ciudadanos, o más específicamente, la democracia de ciudadanos, tema que retomo en el capítulo 3. Este es un punto clave. Una democracia de ciudadanos plena, coherente con los ideales depositados en la ciudadanía, no concluye con el establecimiento de la institución del sufragio universal. En este sentido, es importante diferenciar los gobiernos democráticos *de jure* –aquéllos que se autodenominan democracias– y los gobiernos democráticos *de facto* –aquéllos que reúnen una serie de instituciones de gobierno de naturaleza realmente democrática–. ¿Cuáles son, pues, las instituciones democráticas por excelencia? Aquí, de nueva cuenta, debemos retroceder, y echar un vistazo a los antiguos griegos y a aquella forma *siu generis* de organizar el gobierno de su ciudad–Estado, cuya principal característica era la de una fuerte penetración popular. Es interesante notar que esta fuerte intervención de los atenienses en los procesos de gobierno se debió, justamente, a la extensión de la franquicia ciudadana, a los diversos *demos* (barrios; pueblo) que componían Atenas. El nombre que le dieron a esta particular forma de gobierno fue *demokratía*, literalmente el gobierno del pueblo.

Regresando –mediante un salto de dos mil años– a la primera época de la configuración de la noción de ciudadanía moderna, a finales del siglo XVIII, los constituyentes norteamericanos y franceses se enfrentaban a la tarea, justamente, de implementar un gobierno de ciudadanos. Pero, curiosamente, no nombraron los sistemas de gobierno que fundaron democracias, sino *repúblicas*. Para estas personas, la democracia no correspondía al gobierno republicano que querían implementar, y se apresuraban a distinguir ambas formas de gobierno puntualmente, ya que ambas corresponden a formas de gobierno popular. Argumentaban, pues, que en una democracia pura, al estilo de las de la antigüedad griega, el pueblo ejerce el gobierno en persona; en cambio, en una república, los ciudadanos se administran y se gobiernan por medio de *representantes* elegidos por ellos. La república es una forma de gobierno superior porque, argumentaban, se basa firmemente en el imperio de la ley –por medio de una Constitución–, que

convierte a los flamantes nuevos Estados–nacionales en *Estados de Derecho*. La república asegura, de esta manera, la existencia de la ciudadanía moderna, salvaguardando sus derechos, operando bajo el principio de la soberanía popular y asegurando la igualdad ante la ley. Aquí surge una pregunta: ¿cómo es que nos referimos a estas repúblicas como democracias, si claramente fueron diseñadas para no serlo? La respuesta es bastante simple, pero ha dado pie a un sinnúmero de malentendidos. La democracia a la que se referían a finales del siglo XVIII los constituyentes norteamericanos y franceses, no es la misma que describimos hoy en día. En esa época, al hablar de democracia se referían a su significado estricto: el gobierno de la Mayoría, en oposición al gobierno de los Pocos, y al gobierno de Uno. Hoy en día, cuando hablamos de democracia, hablamos de una república representativa, en donde se ha implementado el sufragio universal. La identificación entre la democracia y la república representativa fue, ante todo, el producto de las luchas de hombres sin propiedades, de mujeres, de hombres negros, de trabajadores, etc., que a partir del siglo XIX y XX emprendieron la lucha por el derecho a la franquicia ciudadana, el derecho a votar. Cuando se piensa en una democracia hoy en día, se piensa en la extensión a todos los individuos del derecho de votar; se piensa en el sufragio universal, se piensa en igualdad.

CAPÍTULO 1

LOS ORÍGENES HISTÓRICOS DE LA CIUDADANÍA MODERNA. LOS CASOS DE ESTADOS UNIDOS Y FRANCIA

NO TAXATION WITHOUT REPRESENTATION!

La independencia conjunta de las trece colonias de Norteamérica, constituyó el primer gran experimento constitucional y republicano¹, con base en la ciudadanía en su acepción moderna, es decir, en la creencia de que todos los hombres son iguales entre sí y están provistos de derechos naturales e inalienables, el más importante entre ellos, la libertad. Esta asimilación del hombre común con el ciudadano provisto de derechos, igual con respecto a otros ciudadanos y libre constituyó, quizá, el rasgo más revolucionario de la independencia de las colonias norteamericanas, no sólo porque esta nueva manera de concebir el hombre ponía en tela de juicio la sociedad aristocrática a la inglesa, basada en distinciones estamentales puntuales, que distribuían los derechos y obligaciones de manera desigual; sino fundamentalmente porque le asociaban, por primera vez, una naturaleza racional al hombre, misma que lo hacía capaz de autogobernarse. Esta creencia en el autogobierno popular proporcionó la justificación moral para la guerra de independencia de las trece colonias de Norteamérica.

¹ El republicanismo, que fue la ideología de la revolución norteamericana, les proporcionó a los revolucionarios un modelo alternativo al sistema monárquico inglés, al poner en tela de juicio todos sus supuestos y prácticas, y presentando concepciones nuevas sobre las personas, el Estado y la sociedad. Sobre todo, el pensamiento republicano es una concepción antitiránica, contraria a toda dominación por lo que se centra en la libertad. Ésta se describe como estar relativamente a salvo de la interferencia arbitraria de otros y de ser capaz de disfrutar de un sentido de seguridad y de paridad con ellos. Partiendo de la libertad, pues, se compromete con la igualdad, la comunidad y la virtud cívica; con el constitucionalismo, y el control del gobierno. La forma institucional que debía adoptar el gobierno fue abordado en la Convención Constitucional en Filadelfia en 1787, en donde se redactó la Constitución de Estados Unidos. Muchas de las ideas de la Constitución eran muy novedosas, como la de contar un gobierno bien balanceado –dividido en tres poderes iguales, Ejecutivo, Legislativo y Judicial, con frenos y contrapesos, como forma de evitar la tiranía–. Asimismo, se instituyó un sofisticado sistema federalista, que regulaba la relación de estados soberanos y un gobierno central. Para 1791, se añadieron diez nuevas enmiendas (conocidas colectivamente como *Bill of Rights* –Carta de Derechos–, en donde se aseguraron algunos derechos básicos de los ciudadanos, como la libertad religiosa, el derecho de poseer armas, el derecho de un juicio con jurado, garantía contra búsquedas, arrestos, y confiscación de propiedad arbitraria, entre otras (Wood: 2003, Gargarella: 2004, Pettit: 1999).

En base a lo anterior, no debe sorprendernos que la imposición a los colonos norteamericanos, por parte del Parlamento inglés, de una Ley del Timbre², rápidamente degenerara en una grave crisis política. Estos impuestos fueron considerados ilegales por los colonos con el argumento de que, como súbditos de la Corona inglesa, gozaban de los mismos derechos que sus pares británicos, protegidos por la Constitución inglesa. Entre estos derechos figuraba el viejo principio de *No taxation without representation* –no contribución sin representación–. Como los colonos norteamericanos no estaban representados en el Parlamento inglés, éste no podía gravar con ningún impuesto a las colonias. Así pues, ante los ojos de numerosos colonos, la Ley del Timbre, se veía como un grandioso propósito de tiranía³. Los colonos sólo serían representados y gravados por personas conocidas y elegidas por ellos mismos y que se desempeñaran en las asambleas legislativas de su comunidad. Es interesante observar el profundo radicalismo, para el siglo XVIII, del pensamiento político temprano que llevó a la independencia de las colonias de Norteamérica: la idea de que la soberanía emana del pueblo, la profunda desconfianza a cualquier acción arbitraria de gobierno, la creencia en el derecho a participar en la creación de las leyes y en la administración del gobierno, el derecho del pueblo a la sublevación, etc. Conforme el debate acerca la Ley del Timbre progresó, los colonos inevitablemente llegaron a la conclusión de que sólo las Cámaras legislativas de de las colonias eran soberanas para tasar impuestos, por lo que la dependencia política del Parlamento inglés representó un problema insuperable.

John Locke

La más notable influencia intelectual de la Revolución norteamericana fueron las ideas políticas del inglés John Locke (1632–1704), siendo la noción de un contrato social esencial en su teoría de gobierno. En su obra *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo sobre el verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, Locke dirige fuertes

² En 1765 el Parlamento inglés aprobó la Ley del Timbre para las colonias norteamericanas con el propósito de reunir fondos para la defensa militar de las mismas, de las presiones de otras potencias europeas, particularmente de los franceses y españoles. La Ley del Timbre tasaba con un impuesto los documentos legales como contratos, licencias y testamentos, pero también los periódicos, las cartas y dados de juego así como los artículos domésticos.

³ Wood, Gordon (2003) *La revolución norteamericana*. Barcelona: Random House Mondadori

críticas a la línea de pensamiento político de corte absolutista, y recupera la idea medieval de que el poder político emana de la comunidad⁴, es subordinada a la ley y debe estar encaminada al bienestar común. De esta manera, el gobierno civil debe instituirse, con el consentimiento de todos los miembros de la comunidad, a través de un contrato social.

Es interesante notar que Locke comienza su teoría de gobierno partiendo de una idea muy benévola del ser humano. Para él, el hombre es, ante todo, un ser pensante, racional, aún en un estado natural hipotético, es decir, en un estado anterior a la instauración del gobierno de los hombres. La racionalidad atribuida al hombre le hace perseguir ordenadamente sus fines, tanto en el estado de naturaleza, como en el estado civil; este hombre prefiere la estabilidad que el cambio. Sin lugar a dudas la interpretación de la naturaleza humana de Locke es sumamente magnánima.

En el estado de naturaleza gobierna la ley natural, regla objetiva y medida que emana de Dios y es comprensible al género humano. La ley natural apela a la razón humana, que dicta que siendo todos iguales e independientes, nadie debe dañar en su vida, libertad y en sus posesiones a su semejante. Si así lo hiciese entraría en un estado de guerra con sus semejantes –opuesto al orden del estado de naturaleza– y se haría merecedor de ser sancionado por cualquiera. Los hombres, pues, son perfectamente libres en el estado de naturaleza de ordenar sus acciones y de disponer de sus posesiones y su persona como piensen conveniente, en los confines de la ley natural y sin pedir permiso o depender de la voluntad de otro hombre. Los hombres, de esta manera, viven en un estado de libertad perfecta, son iguales e independientes entre sí y disfrutan plenamente de sus posesiones. Antes de la instauración de un gobierno civil, en el estado natural y bajo la ley natural, los hombres gozan de derechos inalienables, entre los cuales destaca la vida, la libertad y la seguridad de sus pertenencias.

El contrato social, para instaurar un gobierno civil, con la finalidad de salvaguardar la libertad del hombre y sus posesiones, se instaura por consentimiento entre quienes

⁴ Carlyle, A. J. (1942) La libertad política. Historia de su concepto en la Edad Media y los tiempos modernos. México: FCE

quieran formar una comunidad política. Este es el verdadero origen de la autoridad y el poder político. La soberanía recae directamente en la sociedad, más específicamente, en el consentimiento de los miembros de la comunidad, en común acuerdo. El poder de legislar las leyes estará acotado a los dictados de la comunidad. Un gobierno es legítimo si se circunscribe a los dictados de la comunidad y protege los derechos inalienables de vida, libertad y propiedad. En su teoría del contrato social, Locke afirma que si el gobierno se aparta de los dictados de la comunidad, los ciudadanos tienen el derecho a la revolución contra el gobierno que actúa contra sus intereses y podrá reemplazarlo. Así pues, en la teoría de Locke, el derecho de rebelión se erige como la salvaguarda contra la tiranía.

Para los colonos que buscaban la independencia de Norteamérica, los escritos políticos de John Locke eran muy conocidos. Para darse una idea de lo influyente que fueron basta leer el segundo párrafo de la Declaración de Independencia de Estados Unidos, una síntesis de las ideas de Locke:

“Sostenemos como evidentes estas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre éstos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad; que para garantizar estos derechos se instituyen entre los hombres los gobiernos, que derivan sus poderes legítimos del consentimiento de los gobernados; que cuando quiera que una forma de gobierno se haga destructora de estos principios, el pueblo tiene el derecho a reformarla o abolirla e instituir un nuevo gobierno que se funde en dichos principios, y a organizar sus poderes en la forma que a su juicio ofrecerá las mayores probabilidades de alcanzar su seguridad y felicidad.”

La igualdad social en Norteamérica

Los ideales que justificaron la revolución norteamericana no sólo provenían de la tradición política inglesa, centrada fundamentalmente en John Locke. Paralelamente, y quizá principalmente, los *Founding Fathers*⁵ se inspiraron en la tradición cotidiana de

⁵ Los *Founding Fathers* (Padres Fundadores) fueron los líderes políticos, que firmaron la Declaración de Independencia o la Constitución de Estados Unidos; o participaron en la Revolución norteamericana, como

libertad individual y en la experiencia de autogobierno que disfrutaban la mayor parte de los hombres blancos y con propiedades⁶ que vivían a lo largo de las trece colonias de Norteamérica. La soberanía y el autogobierno, la representación popular, el goce de la libertad individual, eran todos rasgos corrientes en las colonias inglesas; pero, tal vez, la característica que más causaba impresión, era un sólido estado social de igualdad de condiciones.

En 1831 un joven abogado francés documentaría –desde la perspectiva de un científico social– la realidad social norteamericana en su libro *La democracia en América*, con un sentido de profunda admiración. En efecto, este joven francés, Alexis de Toqueville (1805–1859), cree hallar en la experiencia norteamericana los elementos esenciales para su teoría democrática: la idea de la representación y la igualdad de condiciones. Según él, ambos fenómenos se debían a la peculiar evolución histórica de las colonias. Desde 1620, los primeros colonos poblarían el noreste del subcontinente de Norteamérica, agrupándose en comunidades, dándose un gobierno libre y considerando a ese gobierno como su genuino representante. Para él, en esas colonias el contrato social se había realizado y a partir de él, se forjó la singular tradición política de Estados Unidos.

Los primeros emigrantes coincidieron con las luchas religiosas que asolaron Europa, a causa de la Reforma. Inglaterra no fue la excepción. No es por casualidad que los primeros emigrantes se hiciesen llamar *pilgrims* (peregrinos). Los *pilgrims* eran fundamentalistas religiosos, puritanos, que huían de las encarnizadas luchas religiosas de su tierra natal; su misión: establecer comunidades religiosas en donde pudiesen orar a Dios en libertad. Pero, el puritanismo no sólo implicaba una doctrina religiosa, caracterizada por una fuerte austeridad en sus principios, sino también, una teoría política. Los peregrinos puritanos apenas y desembarcaban en las costas de Nueva

líderes de los Patriotas, mismos que se rebelaron contra el control británico. Entre ellos figuran nombres como Washington, Jefferson, Adams, Hamilton, Madison, Paine, entre muchos otros.

⁶ El lenguaje de derechos inalienables de los hombres, entre ellos el de la libertad, usado durante la Revolución, ha causado severos cuestionamientos al proyecto independentista y constitucional norteamericano, debido a la existencia y práctica de la esclavitud en las colonias norteamericanas, inclusive por parte de los *Founding Fathers*. Se calcula que de una población total en Norteamérica, de dos millones y medio en 1776, una quinta parte, es decir, quinientos mil hombres negros estaban sometidos a la esclavitud. Sin lugar a dudas, esta situación representa una contradicción flagrante e hipócrita.

Inglaterra, se apresuraban a organizarse en sociedad política. Al respecto Nathaniel Morton, colono puritano de Nueva Inglaterra⁷ comenta: *“por consentimiento mutuo y solemne, y delante de Dios, formarnos en cuerpo de sociedad política, con el fin de gobernarnos y de trabajar por la realización de nuestros designios; y en virtud de este contrato, convenimos en promulgar leyes, actas, ordenanzas y en instituir según las necesidades magistrados a los que prometemos sumisión y obediencia.”*⁸

Ciertamente, el modelo de colonización inglesa permitía el desarrollo de tan altos grados de libertad. En Nueva Inglaterra, la Corona británica concedía a los emigrantes puritanos el derecho de formarse en sociedad política, con la condición de que se mantuvieran bajo el patronato de la *motherland*, y en todo aquello que no era contrario sus leyes. De esta forma, las colonias inglesas siempre gozaron de más libertad interior y de más independencia política que las colonias de las demás potencias europeas. Refiriéndose a Nueva Inglaterra, en donde estaba más desarrollada la libertad y el concepto de representación Toqueville afirma, *“...es a menudo difícil al recorrer los primeros monumentos (refiriéndose a documentos) históricos y legislativos de la Nueva Inglaterra precisar el lazo que une a los emigrante a sus antepasados. Se les ve en cada instante hacer acto de soberanía, nombrar sus magistrados, fraguar la paz y la guerra, establecer reglamentos de policía y darse leyes como si hubiesen sólo dependido de Dios.”*⁹ A un lado de los códigos penales, las legislaciones contemplaban principios fundamentales acerca del poder político moderno, como la intervención del pueblo en los asuntos comunes de gobierno, el voto de impuestos, la responsabilidad de los agentes en el poder, la libertad individual y el juicio por medio de jurado.

Esta libertad política se materializaba en la Comuna de los pueblos, lugar donde se organizaba las deliberaciones públicas. En ellas se llevaba a cabo todo lo concerniente a la administración del gobierno: se nombraban a los magistrados, se establecía el presupuesto y era la Comuna la que percibía y repartía el impuesto; además, *“se toman*

⁷ Región en el noroeste de Estados Unidos que comprende los estados de Connecticut, Maine, Massachusetts, New Hampshire, Rhode Island y Vermont.

⁸ Toqueville, Alexis (1835) *La democracia en América*. México: FCE (2005) P. 59

⁹ *Ibid.*, p. 60

*medidas severas para el mantenimiento de las carreteras y se nombran funcionarios para vigilarlas, las comunas tienen registros públicos donde se escribe el resultado de las deliberaciones generales, los fallecimientos, los matrimonios y el nacimientos de los ciudadanos; se designan escribanos para llevar esos registros, oficiales para encargarse de administrar las sucesiones vacantes, otros para vigilar los límites de las heredades y varios tienen como principal función mantener la tranquilidad pública en la comuna.”*¹⁰ Asimismo, llama la atención la postura hacia la educación pública, considerada como “*de las primeras preocupaciones del Estado, con la asistencia del Señor...”*¹¹.

Esta condición social horizontal, tan peculiar y novedosa, basada en el espíritu de religión y de libertad, trascendió al campo de las costumbres y ejerció una enorme influencia cuando, en la segunda mitad del siglo XVIII, una serie de regulaciones comerciales y tributarias por parte de Inglaterra, provocó airadas protestas por parte de los colonos. Más que inconformarse contra estos tributos, en realidad los colonos se rebelaban contra lo que ellos percibían como acciones tiránicas por parte de un gobierno a miles de kilómetros de distancia.

Además de un ambiente de libertad política, en Norteamérica imperaba una situación de igualdad económica relativa entre los ciudadanos de diferentes profesiones y rangos. En este sentido, no se observaba ni muy ricos ni muy pobres, sino más bien una gran masa, más o menos homogénea, de gentes que vivían en un estado aceptable comodidad económica. Era frecuente ver a trabajadores llanos participando activamente en las diligencias públicas en las legislaturas locales.

Las costumbres no estaban impregnadas de la etiqueta y parafernalia aristocrática tan común en la Europa de los siglos XVII y XVIII. Esta situación ciertamente impresionó a los europeos –muchos de ellos de las clases aristocráticas– que visitaban Estados Unidos. Como comenta un turista francés llamado Barbé-Marbois, “*En las casas particulares no había ni porteros ni conserjes; en Boston el mismo Gobernador del estado nos abrió la*

¹⁰ *Ibid.*, p. 62

¹¹ *Ibid.*, p. 63

*puerta cuando acudimos a su casa una tarde. Al terminar, su Excelencia nos acompañó a la puerta, candelabro en mano.” Y continúa sorprendido, “...seguido uno se encontraba con magistrados respetables regresando del mercado con verduras o pescado, y ni siquiera intentaban esconder los bienes entre sus ropas.”*¹² No había pompa señorial, sino ciudadanos de diversas profesiones, mecánicos, granjeros y comerciantes, que vivían dentro de niveles aceptables de bienestar material. La realidad social norteamericana no había entrado en contacto con la tradición feudal del viejo continente, con la lealtad del campesino hacia el señor, arrendatario o propietario. Los americanos del norte, aún como colonos o súbditos de la Corona británica, en los hechos nacían ciudadanos libres, sin ataduras históricas de rango o estamento.

La base de esta igualdad entre los colonos era la propiedad de la tierra. Las enormes extensiones de tierra disponibles permitían a todos los ciudadanos poseer sus propias parcelas de tierra. Ésta era muy barata y era sólo necesario algo de determinación de trabajar para hacerse con suficientes medios de subsistencia. La posesión de la tierra liberaba de relaciones de dependencia a los campesinos, por lo que no se desarrolló un espíritu de servilismo entre los norteamericanos, tan común en otras partes del mundo. El campesino era, pues, propietario, semejante a cualquier hombre, con voz en la selección de sus magistrados y posibilidad de ser uno de ellos. Con la independencia de Inglaterra, los colonos de Norteamérica se erigieron en ciudadanos iguales entre sí, no sólo políticamente, sino también, más o menos económicamente. Esta sociedad de hombres libres e iguales contrastaba sobremanera con la sociedad aristocrática y estamental de los turistas franceses o ingleses que los visitaban; de ahí su asombro.

¹² Bowen, Catherine D. (1966) *Miracle at Philadelphia. The Story of the Constitutional Convention May to September 1787.* Boston: Back-Bay. P. 154

LIBERTÉ, ÉGALITÉ ET FRATERNITÉ

La Revolución francesa constituye uno de los acontecimientos más importantes de la historia política y social moderna, por su contenido ideológico en cuanto a la democracia, la ciudadanía y los derechos inalienables asociados al hombre. Esta ideología se plasmó en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, publicada por la Asamblea Nacional Constituyente el 26 de agosto de 1789, sólo seis semanas después del inicio formal de la Revolución, con la toma de la Bastilla. Ante un examen atento de dicha declaración de principios, se pueden observar los nuevos principios filosóficos y políticos, emanados del pensamiento ilustrado, en cuanto a la soberanía popular, la igualdad y la libertad natural. En este sentido, la Declaración inaugura una nueva concepción del hombre y del gobierno, en oposición directa a las instituciones y costumbres del *Ancien Régime*, basado en el feudalismo, la sociedad de órdenes y el absolutismo. Parte del atractivo de la Declaración, es que los derechos no sólo son asociados al ciudadano francés, sino a todos los hombres sin excepción, válidos en todos los lugares y en todos los tiempos ya que tienen origen en la naturaleza humana misma. Esto le imprimió un carácter universal a la Revolución francesa y pronto toda Europa se vería envuelta en una transformación radical, instaurando *de facto* la modernidad política.

El Ancien Régime

El sistema social, político y económico que prevalecía en Francia hasta 1789 se le conoce como el *Ancien Régime*, literalmente Antiguo Régimen. Éste se basaba en el sistema feudal, mundo de privilegios señoriales y aristocráticos; su sociedad estamental; y, en el plano político, una centralización político–burocrático alrededor de un rey, llamada absolutismo. La principal obra de la Revolución fue disolver violentamente todas las estructuras de este tipo de sociedad.

Se ha argumentado que la estructura socioeconómica feudal estaba en franco declive, mucho antes que la Revolución francesa estallara en 1789¹³. Esto se debe a que, en la sociedad francesa, había ocurrido una suerte de *revolución en la condición del pueblo*. La servidumbre¹⁴ estaba ya en franco declive, a diferencia de otras partes de Europa, con excepción de Inglaterra (se calcula que en vísperas de la Revolución sólo existían 1 millón de siervos en Francia). El campesinado francés no sólo había dejado de ser siervo, sino que se había convertido en propietario agrícola (el Tercer Estado poseía entre el 70 y el 75% de la tierra en Francia, la nobleza disponía del 20 al 25% y el clero del 6 al 10%¹⁵). Así, el panorama de la posesión de la tierra en vísperas de la Revolución se presenta compuesto por una inmensidad de pequeños productores agrícolas¹⁶.

Si esta gran masa de pequeños propietarios ya no se encontraba vinculada con su señor a través de la propiedad de la tierra, como había ocurrido durante la Edad media, aún pesaban sobre ellos numerosas trabas en la explotación de sus propias tierras y un sinfín de servidumbres que habían heredado del sistema feudal y señorial. Y éstos eran vastos y variados, lo que los hacía particularmente odiados. Hacia finales del siglo XVIII, el campesino se veía sometido a pesadas contribuciones sobre las tierras del feudo, las *tenures* nobles así como sus propias tierras o censuales. En el caso de las tierras del feudo, en ellas aún se perpetuaba las relaciones y obligaciones del vasallo con su señor. En cuanto a las cargas censitarias de las tierras de los plebeyos eran múltiples: 1) periódicas (el *cens*, suma fija de dinero que debía pagar cada tierra; el *champart*, impuesto en especie sobre las gavillas, una parte de las cuales –entre una vigésima y una quinta parte de la cosecha– debía entregarse al señor), y 2) casuales, percibidos en el momento de la transmisión de las herencias (*lods et ventes*, derecho adeudado al señor

¹³ Tocqueville, Alexis de (2004) *El Antiguo Régimen y la Revolución*. Barcelona: Istmo

¹⁴ La servidumbre designa una forma de vinculación social y jurídica entre una persona, generalmente un campesino, y un señor feudal, mediante el cual aquel queda sujeto a su señorío. Característico de la servidumbre de un siervo era el conjunto de obligaciones consignados tales como la incapacidad del siervo de adquirir o vender bienes raíces, sometimiento a la autoridad política, judicial y fiscal del señor feudal, obligación de prestar servicios militares a su señor y la entrega de parte de su trabajo o producto. La condición de siervo era hereditaria y no podía abandonar su tierra sin el permiso de su señor.

¹⁵ Vovelle, Michel (1979) *La caída de la monarquía 1787–1792*. México: Ariel. P. 16

¹⁶ Tocqueville (2004) *Op. Cit.*

por aquel que adquiriría un bien en sus tierras censuales. Suma que el señor percibía sobre el precio de las herencias).

Vale mencionar que esta aristocracia rural ya no gozaba del prestigio nobiliario de épocas medievales, y estaba sumamente empobrecida –guardando toda proporción–, por lo que las pesadas cargas feudales que aún se mantenían producto de la tradición, eran vistas como muy injustas.

Pero no sólo las contribuciones que se le debían al señor provocaban resentimientos entre los agricultores, sino también de los privilegios excesivos que gozaba. Por ejemplo, en el régimen señorial, el señor gozaba de amplios derechos de justicia, derechos honoríficos (escudo de armas, lugar en los cortejos), *banc d'oeuvres* (banco reservado al señor en la iglesia); derechos útiles de *guet* o de guardia (prestación de algunos días al año); las *banalités* (obligación de utilizar, mediante pago, el molino, el horno o la prensa del señor); el *droit de ban* le concedía al señor la autoridad para decidir sobre la fecha de la vendimia o la siega; el *banvin* otorgaba al señor la prioridad de venta del vino de la cosecha; peajes señoriales; derechos de feria y de mercado; derechos de caza, pesca y palomar. A esta red de tributos feudales y señoriales, expuestos de manera sucinta, se añadía el diezmo, décima parte de las cosechas, pagaderos a la parroquia local para los gastos relacionados al culto.

Al hecho de las pesadas cargas que aún tenían que pagar una gran masa de pequeños propietarios, imposiciones heredadas de las estructuras feudales y señoriales de la Edad media, se le suma una circunstancia de suma importancia para comprender las causas de la Revolución: el señor, el *primer vecino*, hacía ya tiempo, que había dejado de participar en la administración del gobierno. Al respecto nos comenta Toqueville en *El antiguo régimen y la revolución*:

“Desde hacía tiempo, el gobierno parroquial que distribuía los impuestos, reparaba las iglesias, construía escuelas, convocaba y presidía la asamblea parroquial, velaban por los bienes municipales y reglamentaba su uso, en nombre de la comunidad entablaba y sostenía los procesos, había estado en manos de funcionarios elegidos por el intendente

de provincia o por los propios campesinos. El señorío se retiró de la administración; ya ni siquiera lo vigilaba. Ya no se ve al señor como el representante del rey en la asamblea local, como el intermediario natural entre éste y los campesinos. Ya no es él el encargado de aplicar las leyes generales del Estado, de reunir las milicias, de recaudar los impuestos, de publicar los mandatos del príncipe, de distribuir los auxilios. El señor en realidad es ya más que un vecino cuyas inmunidades y privilegios lo separan y aíslan de los demás; es su condición, no su poder lo diferente.”¹⁷

Este declive en el gobierno señorial, disolvía el vínculo tradicional de la posesión de la tierra y el derecho de gobierno, tan característico de la Edad media y en donde el señor, lejos de ser una figura tiránica, debía velar por el bienestar de la comunidad. Este vínculo, el del señor y su comunidad, base de la tradición política medieval¹⁸, sistema que además legitimaba la preeminencia del señor, ya no existía; sólo quedaban los privilegios. Así pues, los privilegios de la aristocracia y del clero, eran considerados por la gran mayoría de campesinos propietarios contrarios a la justicia. Ante esto, no nos debe sorprender que, ante la violencia exhibida por las sangrientas masas durante la noche del 4 de agosto de 1789, la Asamblea Nacional, en su afán de aplacar a la turba, aboliera por decreto el sistema feudal y con él, el *Ancien Régime*.

La aparición histórica del burgués

El término burgués proviene de la Edad media, y era utilizado para designar al individuo comerciante que acumulaba riquezas provenientes de sus negocios. Se trataba de personas que no gozaban de privilegios nobiliarios pero tampoco se encontraban atados a la servidumbre. Por lo general se dedicaban a un oficio, vivían del intercambio de mercancías o eran prestamistas. El burgués, vivía en la ciudad, pero muy a menudo era propietario de tierra; en ocasiones incluso adquiría un señorío. A simple vista, este nuevo hombre, bien educado, industrioso, hábil en los asuntos de gobierno y que gozaba de una posición de holgura económica se asemejaba enormemente al hombre aristocrático. De hecho, estos dos hombres históricos “*tenían las mismas ideas, los mismos hábitos, participaban de los mismos gustos, se entregaban a los mismos placeres y leían los*

¹⁷ Tocqueville (2004) *Op. Cit.*, p. 83

¹⁸ Carlyle, *Op. Cit.*

mismos libros.”¹⁹ Pero con todo, eran hombres diferentes. Diferían entre sí, por sus derechos. El uno pertenecía al orden aristocrático y el otro al Tercer Estado²⁰.

La Revolución, liderada por la burguesía y con la acción colectiva –y violenta– de las grandes masas del campesinado, acabo violentamente con esta sociedad de órdenes, con la proclama del principio de la igualdad natural de todos los hombres. Contribuyó poderosamente la alienación de la aristocracia de la administración del gobierno, situación que alejó al noble de cualquier relación con el Tercer Estado. Era un vecino más, pero muy odiado por sus privilegios: *“A medida que se descomponen el gobierno del señorío, que los Estados Generales se hacen más raros o cesan, el burgués y el noble dejan de tener contacto en la vida pública. No sienten la necesidad de acercarse el uno al otro y de entenderse. Cada día son más independientes entre sí, pero también más*

¹⁹ Tocqueville (2004) *Op. Cit.*, p. 136

²⁰ En Francia, hasta 1789 imperaba una sociedad de órdenes. Su estructura era toda una red de representaciones colectivas que hacían de la sociedad un sistema jerarquizado, en el cual las propias órdenes se subdividían en *Estados*, con estatutos jurídicos específicos y desiguales para cada uno de ellos. Los Estados implicaban privilegios de orden político y fiscal y regulaban las relaciones entre la aristocracia, el clero y el Tercer Estado, dentro del cual se encontraba la burguesía.

El Primer Estado –u orden– era el clero y estaba integrado por el 2% de la población francesa, es decir unas 130 mil personas, más o menos. Con una estructura bien articulada, que se dividía en el clero religioso y el clero secular –ambos precedidos por el Alto clero–, gozaban de importantes privilegios jurídicos y fiscales así como una gran independencia política. Este orden, que poseía el 10% del suelo francés, tenía el monopolio de las funciones religiosas, civiles, de enseñanza, la asistencia y la caridad.

Con 1.5% de la población, aproximadamente 300 mil miembros, la aristocracia representaba el Segundo Estado, la orden por excelencia. Entre sus filas se encontraba el núcleo de la clase rentista, y era la mayor beneficiaria del régimen feudal y señorial. Asimismo, gozaban de un conjunto de privilegios políticos, fiscales y jurídicos. A la cabeza del Segundo Estado estaba la nobleza de la corte, generalmente príncipes o grandes señores, concentrándose en el palacio de Versalles. A menudo con fortunas extraordinarias, componían el núcleo de presión del *partido de la corte*. Por su parte, la nobleza parlamentaria era menos rica individualmente aunque mucho más sólida y estructurada. Se podía ingresar a esta orden a través de los cargos ennoblecedores: cargos de toga, judicaturas o finanzas. De ahí su nombre: nobles de toga. En esta casta parlamentaria, el espíritu de cuerpo prevalecía sobre las matizaciones locales: se casaban entre sí y vivían de forma idéntica. Poseían considerable propiedad de tierra lo que les aseguraba buenas rentas. La pequeña y mediana nobleza de provincia, llamada despectivamente plebe nobiliaria se presentaba muy diversificada. Era ociosa –aunque a menudo el jefe de familia había trabajado– y poseía como mínimo un centenar de hectáreas y a veces más, lo que le permitía vivir de la renta que le pagaban los arrendatarios de sus tierras y de los derechos señoriales que le daban una o varias señorías.

El resto de la población, es decir el 96.5% de la población se aglutinaba en el Tercer Estado, y en el cual recaía todo el rigor de las contribuciones –en especial en el campesino– que la hundía en un abismo de aislamiento y miseria. Más a menudo, la burguesía, que formalmente pertenecía a este Estado, encontraba la manera –por medio de excepciones extraordinarias– de esquivar los tributos.

*extraños el uno del otro. En el siglo XVIII, antes de 1789, cuando en realidad se consuma la revolución: los dos hombres no se encuentran más que por azar en la vida privada. Ya no son sólo rivales, son enemigos*²¹. Y al frente de la Revolución, el hombre burgués no tardará en dar muerte violenta al hombre noble.

*L'État c'est moi*²²

El absolutismo francés era uno de los elementos centrales del *Ancien Régime*. Se basaba en la doctrina del *derecho divino* de los reyes, doctrina que sostiene que el derecho de gobernar del rey emana de la voluntad de Dios. Por lo tanto, el poder político soberano se concentró en la persona del rey y el Estado orbita a su alrededor. El absolutismo descansa sobre la autoridad, la jerarquía, la disciplina y la obediencia, por lo que sólo dejaba al hombre más que con un solo objetivo en la vida, el de alcanzar la vida eterna. Pero sólo la alcanzaría en cuanto más humilde, sumiso y resignado sea.

A la centralización política en el monarca, ocurrió una centralización administrativa. Esta administración pública centralizada, aunque sumamente primitiva para los estándares actuales, tenía claras características modernas: buscaba la eficacia y también un cierto tecnicismo. El *funcionario* se erigió como el burócrata por antonomasia, ayudando a cada secretario de Estado.

A nivel de la administración local, la monarquía contaba con el *intendant de policía, justicia y finanzas*. Era el rey presente en la provincia y administraba las 34 generalidades del reino. En su sentido antiguo la palabra policía significaba administración en el sentido amplio: aplicación de las leyes, mantenimiento del orden, religión, obras públicas, industria, comercio y comunicaciones. Realizaba sus responsabilidades con una sorprendente economía de medios burocráticos. Le asistían *subdelegados* elegidos *in situ*. Los *intendants* eran a menudo hombres jóvenes, reclutados entre los relatores del Consejo de Estado, miembros de la *nobleza de estado*.

²¹ Toqueville (2004) *Op. Cit.*, p. 143

²² *L'État c'est moi* (El Estado soy yo). Máxima atribuida al rey Luis XIV (1638–1715). Durante su reinado, trabajó exitosamente en crear un Estado centralizado de corte absolutista.

Parte constituyente del sistema absolutista era la Alta corte. Aunque desde hacía tiempo que se encontraba domesticada, constituía un grupo de presión político muy importante, pero aparecía ante la opinión pública ligada a un mundo de inmoralidad, en el que la intriga, el juicio y la especulación era la norma. Paradójicamente, fue la Alta corte, en representación del *Segundo Estado*, quien insistió, ante Luis XVI, de que se convocara a los Estados Generales, ante una severa crisis política fiscal, durante la antesala de la Revolución.

En cuanto a la administración de la justicia real, ésta había logrado prevalecer sobre los tribunales de la Iglesia y la justicia señorial. Estaba jerarquizada en tribunales de bailía, o de senescalías y luego en presidarios, que juzgaban las causas más importantes. El escalafón superior —exceptuando el consejo del rey— estaba formulado por trece cortes de parlamentos y cuatro cortes soberanas. Destaca el parlamento de París con su Gran Cámara, que era un tribunal de apelaciones de causas juzgadas por cortes inferiores, pero se consideraba guardián de la constitución no escrita formada por las *leyes fundamentales* del reino. A este título, utilizaba el *derecho de registro* que pretendía que los edictos reales, para ser ejecutorios, debían ser inscritos en sus registros. En caso de no cumplirse este requisito, el parlamento de París se consideraba con el derecho a presentar amonestaciones y a no ceder más ante la autoridad real. La fuerza de esta pretensión radicaba en la autonomía de una magistratura propietaria de cargos que se transmitía hereditariamente.

En cuanto al régimen fiscal de la monarquía, se dejaba caer únicamente sobre el Tercer Estado. Estaba compuesto por 1) impuestos directos: el pecho, impuesto de reparto que gravaba en lo esencial la tierra; la capitación, impuesto por cabeza sobre la supuesta renta de cada uno; los veinteavos, ajustados teóricamente a la renta y a la renta de los décimos; y 2) impuestos indirectos: desde los *aides*, percibidos sobre las bebidas y ciertos productos fabricados hasta la *traites*, derechos interiores de aduanas.

Para todos los efectos prácticos, la Revolución de 1789 acabó con el absolutismo en Francia, aunque preservó la maquinaria burocrática del Estado. Como en la primera parte de la Revolución se contemplaba una monarquía constitucional, en donde la autoridad del rey estaría sometida al imperio de la ley, cambio radicalmente la balanza de poder político, sustrayéndolo de la figura rey, para depositarlo en la *Assemblée législative*. Para tales propósitos se adoptó la Constitución de 1791. Luis XVI debió prestar juramento a la Constitución y, como garantía, un decreto establecía su *de facto* abdicación, si se retraía de dicho juramento, encabezaba una armada con el propósito de librar la guerra contra la nación o consentía a cualquiera hacerla en su nombre.

Ciertamente los revolucionarios percibían el peligro, muy latente, de una intervención extranjera que pusiera fin a los logros de la Revolución. Europa seguía muy de cerca los acontecimientos que pasaban en Francia y no pocas potencias veían con malos ojos el curso que habían tomado los acontecimientos en ese país. La huída frustrada del rey y su familia, en el verano de 1791, sólo aumentó el temor pues nadie dudo, que con su huída, Luis XVI hubiera dado la señal para una invasión.

Por lo demás, el intento de huída de Luis XVI fue el preámbulo para que se deteriorara enormemente la situación revolucionaria en Francia. Pronto la Revolución, que hasta ese momento no había visto grandes acontecimientos violentos, iría a experimentar verdaderas calamidades sangrientas, al irse extremando y multiplicando las posiciones. El 20 de septiembre de 1792 la monarquía francesa fue abolida y declarada República por la Convención Nacional. Poco tiempo después, el 21 de enero de 1793 Luis XVI fue ejecutado en la guillotina por cargos de conspiración contra la libertad pública y la seguridad general.

Les Philosophes

El siglo XVIII fue el Siglo de las luces en Francia. Con orígenes en el racionalismo²³ del siglo XVII, la Ilustración representó un movimiento intelectual que tuvo un profundo impacto en las ciencias, las artes, la filosofía, la política y la cultura de la época. En este sentido, probó ser una de las causas intelectuales más poderosas que le dieron sentido y justificaron los grandes cambios que propició la Revolución de 1789.

Durante el Siglo de las luces, los intelectuales no se cansaron en aplicar la razón a cualquier área de la actividad humana, de la mano del nuevo método Cartesiano –basada en la duda metódica para admitir sólo las verdades claras y evidentes– y apoyados en la creencia de sencillas leyes generales –gracias a la revolución científica de Newton–. Pensaron que, por fin, podrían conducir a la humanidad hacia el progreso, mejorando todos los aspectos de la vida humana, después del largo periodo de tradición, superstición, irracionalidad y tiranía que asociaban con la Edad media. La razón, pues, comenzó a aplicarse, no sólo con el afán de comprender los misterios de las leyes naturales y físicas, sino que también, en el estudio del comportamiento y actividades de los seres humanos. El pensamiento que generó acerca del individuo, la sociedad, la economía y el Estado, constituyó la antesala de la mayoría de las ciencias sociales modernas. A la cabeza del movimiento ilustrado en Francia, en vísperas de la Revolución, se encontraban los *philosophes*.

En efecto, los *philosophes* prepararon el estado de ánimo y el espíritu de los hombres de la Revolución francesa. A través de infinidad de escritos, lograron sustraer al hombre de la oscuridad, en la cual, según ellos, había permanecido durante la Edad media y lo

²³ El racionalismo fue una corriente filosófica que apareció en Europa, específicamente en Francia e Inglaterra durante el siglo XVII. Inspirados por la revolución del conocimiento de Galileo Galilei e Isaac Newton, el racionalismo se centró en la razón humana y en el pensamiento sistemático. Se divide en dos corrientes principales, la propiamente racionalista (Descartes, Spinoza y Leibniz) y la empirista (Locke, Berkeley y Hume). La corriente racionalista sostenía que todo conocimiento puede ser *aprehendido* por el poder sólo de la razón. La empiristas (*empeiria*, *experiencia* en griego), promulgaban que el conocimiento se basa en la experiencia para validarse como tal, o sea que la experiencia es la base de todos los conocimientos. Los racionalistas se basaron en las matemáticas como su modelo de conocimiento y los empiristas se basaron en las ciencias físicas. Hacia el final del siglo XVIII, el racionalismo iría a concluir la separación de la filosofía moderna de la teología.

iluminaron con la razón. Voltaire, Montesquieu, Toussaint, Diderot, d'Alambert, Helvétius, Holbach, Rousseau, Duclos, Buffon, Dumarsais y muchos otros fueron los principales protagonistas de este movimiento. Lo que se trataba era de denunciar la sociedad de su tiempo, sociedad fundada en la superstición, en donde el hombre *“ha sido creado por Dios para obedecer a Dios. La voluntad de Dios le es transmitida a través de intermediarios, a los cuales no tiene el derecho de oposición. En lo más alto el papa, directamente inspirado por Dios, jefe absoluto de los obispos, quienes hacen conocer su voluntad a los curas. Los fieles no deben sino recibir de éstos las reglas estrictas e imperiosas de sus vidas... Los jefes políticos son los reyes, “ungidos de Dios” y que han recibido de Dios un poder absoluto del que no deben dar razón sino a Dios. Son los amos de los cuerpos y bienes de sus súbditos; pueden despojarlos, encarcelarlos, darles muerte; a sus súbditos no les cabe el derecho de resistírseles o de acusarlos, como no les cabe el de acusar a Dios por enviarles la peste, los terremotos, la sequía, la hambruna.”*²⁴

Los *philosophes* no sólo se cansaron en denunciar las absurdidades, contradicciones y las torpezas del dogma cristiano, sino que al mismo tiempo proponían una moral laica y razonada, centrada en el ser humano, para sustituirla. Esta moral constituyó el espíritu de la Revolución francesa y la razón, su arma más poderosa, contra los prejuicios católicos, la tradición de sumisión y la autoridad real. En materia política, son ellos quienes descubren que la política no es un coto reservado, donde sólo cabe creer y obedecer a los reyes. Todos los *philosophes*, sin excepción, sienten un odio violento por el despotismo, que asocian con la injusticia. Para los *philosophes*, la teoría de que el monarca recibe de Dios una autoridad sin control les parece absurda y sostienen que un gobernante recibe de los gobernados la autoridad que tiene sobre ellos y esa autoridad debe limitarse por leyes claras. Vale comentar, que en este sentido, no eran particularmente democráticos. Más bien creían que un puñado de hombres, tal vez filósofos, debían gobernar la sociedad. En realidad, sólo aspiraban a una monarquía controlada, por cuerpos intermedios y leyes fundamentales escritas.

²⁴ Mornet, Daniel (1969) Los orígenes intelectuales de la Revolución francesa, 1715–1787. Buenos Aires: Paidós. P. 25

Pero el legado de los *philosophes* era el de dar expresión a la creciente curiosidad política y social. Expresión basada en la razón y naturaleza común a todos los hombres para deducir principios generales, cuya evidencia racional pudiera lograr el ascenso universal y luego deducir de ellos, a través del razonamiento cartesiano, toda una serie de consecuencias.

El éxito más evidente de los *philosophes* fue la publicación de la *Encyclopédie*, diccionario muchísimo más vasto que todos los que lo habían precedido. La intención de sus editores, Diderot y d'Alambert, era publicar un diccionario *razonado*, bajo la influencia del *nuevo espíritu* –de examen, de observación y de experimento–. En muchos artículos de la *Encyclopédie* se combate los dogmas cristianos, se desmiembra la moral cristiana y la reemplaza con la moral laica, todo en base a la utilidad común. Desde el prefacio, proclaman sin ambigüedades que el destino de los hombres no consiste en volverse hacia el cielo, sino en progresar en esta tierra, para esta tierra, merced a la inteligencia y a la razón; crean así, un ideal realista. Asimismo, la *Encyclopédie* constituyó un recuento de los progresos realizados hasta el momento por la civilización occidental y, no deja duda, para la promesa de futuros progresos.

El ciudadano de Ginebra

De todos los *philosophes*, Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) fue quien ejerció la mayor influencia en la Revolución Francesa. En su obra, *El Contrato Social*, Rousseau se esfuerza por indagar si realmente existe alguna forma de gobierno legítimo, en base a preceptos de justicia y de utilidad. De nueva cuenta se observa, junto con los demás *philosophes*, el temor al despotismo. No habría podido sintetizar mejor este sentimiento con su célebre frase “*El hombre ha nacido libre, y sin embargo, vive en todas partes entre cadenas.*”²⁵

²⁵ Rousseau, J.J. (2003) *El contrato social*. México: Tomo. P. 8

Desde los principios mismos de su filosofía política se observa una distinción tajante entre el estado de naturaleza y la sociedad civil (ésta última entendida como sociedad bajo un gobierno). El estado de naturaleza es anterior a la constitución de la sociedad política, es un estado pre-político, pero no pre-social. En este estado, el hombre, al conducirse por medio de la ley natural no es bueno ni malo, ya que sus acciones no estarán influenciadas por otra moralidad que no sea la preservación de la especie. Por otro lado, este hombre es libre por naturaleza, e independiente en relación con otros hombres. Los hombre, libres de la sujeción de otros hombres, gozan de una igualdad natural.

Por lo tanto, ningún hombre tiene por naturaleza autoridad sobre su semejante. Este es uno de los postulados que más inspiraron a los hombres de la Revolución francesa, sobre todo por sus implicaciones contrarias a la teoría del derecho divino de los reyes a gobernar. Es más, va más allá al decir que un pueblo, usurpado de su libertad política, puede demandar legítimamente, por cualquier medio, la restitución de la soberanía. *“tan pronto como pueda sacudir el yugo, y lo sacude, obra mejor aún, pues recobrando su libertad con el mismo derecho con que le fue arrebatada, prueba que fue creado para disfrutar de ella. De lo contrario, no fue jamás digno de arrebatársela.”*²⁶

El origen legítimo de la autoridad de los gobernantes proviene de una suerte de *pacto social*, celebrado por todos los hombres de una comunidad, en común acuerdo, con la finalidad de asegurar la conservación humana. En este pacto social, cada asociado enajenará parte de su libertad de forma igual, de manera de no crear desigualdades; pone así en común su persona y todo su poder bajo la dirección de la *voluntad general*, base de toda soberanía. El hombre, con el pacto, y a los ojos de su comunidad se convierte en ciudadano, partícipe de la autoridad y es sometido a las leyes que se redactan por consenso. El acto de asociación es un acto recíproco. Requiere derechos y obligaciones.

El pacto social se da entre los hombres libres e iguales que serán gobernados y no, entre los hombres libres y un monarca. Éste sólo será el depositario de la autoridad política, y ejercerá acto de soberanía en base a la voluntad general. Así, el soberano no puede

²⁶ *Ibid.*, p. 8-9

ofender a ningún miembro sin atacar la colectividad, y si lo llegará a realizar, los miembros de la asociación podrán legítimamente resistirle.

Con la transición del estado de naturaleza al estado civil mediante el pacto social, el hombre pierde su libertad natural y el derecho ilimitado a todo cuanto desea, pero gana a cambio la libertad civil y la propiedad de lo que posee.

La importancia de Rousseau para sus contemporáneos fue que, a través de la teoría del contrato social, reconcilió una forma de gobierno legítimo, y al mismo tiempo preservó la libertad y la igualdad de los contratantes; esta característica le imprimió a su modelo de contrato, como principio de gobierno consentido, un aura legitimidad y, por lo tanto, de justicia. El pacto social establece entre los ciudadanos una igualdad, ya que todos se obligan bajo las mismas condiciones y todos gozan de idénticos derechos.

La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano

Uno de los legados más importantes de la Revolución francesa fue la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, ya que contiene la síntesis de las demandas de la sociedad francesa revolucionaria; y está impregnado por el espíritu intelectual de la época. Sin duda, era un documento novedoso, y al ser extensible derechos naturales, fundamentales a todos los hombres sin distinción alguna, apareció ante el mundo con un atractivo adicional. Constituyó un documento universal.

La declaración de principios contenida en la Declaración lleva consigo el repudio del *Ancien Régime*. La igualdad proclamada sostiene que “*Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos; las distinciones sociales sólo pueden estar fundadas en la utilidad común*”²⁷. Las leyes son las mismas para todos, los empleos públicos accesibles a todos. Los franceses, libres e iguales en derechos, forman una nación indivisible; El

²⁷ Artículo I

Estado no encuentra un fin en sí mismo, más bien su misión es garantizar a todos los ciudadanos el goce de sus derechos.

De todas las ideas-fuerza que la Revolución lanzó al mundo la más popular fue la libertad alcanzada. Simbólicamente con la toma de la Bastilla se vino abajo el *Ancièn Régime* y empezó el año I de la libertad. Se sostiene que los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos; las distinciones sociales sólo pueden estar fundadas en la utilidad común. En este sentido, se proclama el acceso de todos a todos los empleos, la libertad de pensamiento y la libertad política –aunque con límites, ya que la distinción entre ciudadanos “activos” y “pasivos”, excluía efectivamente, mediante criterios económicos, a una gran parte del Tercer Estado–. La libertad de opinión y de expresión sería la prolongación natural de la libertad física de la persona; la libertad de conciencia ponía fin al monopolio religioso de la Iglesia católica. “*Nadie podrá ser molestado por expresar sus opiniones, incluso religiosas...*”²⁸. La sociedad liberal había nacido.

En cuanto a la organización del gobierno, se estableció que la soberanía nacional residía en el pueblo, y que los gobernantes sólo eran representantes de esa soberanía. Como garantía contra el despotismo, se establecía la división de poderes. De esta manera, todos los poderes –legislativo, ejecutivo y judicial– emanaban de la nación y su separación debía ser completa a fin de que su recíproco control previniera toda usurpación. Sin embargo, la Constituyente conservó la monarquía hereditaria limitada, otorgándole facultades no despreciables, hasta que el rey decidió huir.

²⁸ Artículo X

CAPÍTULO 2

ANÁLISIS RAZONADO DE LOS ATRIBUTOS FUNDAMENTALES ASOCIADOS AL CIUDADANO MODERNO

La Declaración de independencia de los Estados Unidos de 1776 y la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789, constituyen dos textos fundamentales para acercarse a la configuración de la ciudadanía moderna. Aunque escritas con motivos y circunstancias diferentes, ambos documentos históricos lograron materializar una nueva manera de ver al hombre, a la sociedad y al gobierno, en el ambiente, ciertamente, del pensamiento ilustrado más avanzado.

En el caso de la Declaración de independencia de las trece colonias de Norteamérica, la tradición ilustrada proporcionó conceptos como el autogobierno y los derechos naturales, para hacer frente a la explotación económica inglesa y su complemento natural, la opresión política. La disolución del vínculo político con Gran Bretaña, que contemplaba la Declaración, respondió, así, a la meta de proteger a los hombres norteamericanos, iguales entre sí, y dotados de derechos inalienables, entre ellos la libertad; mediante la institución de un gobierno libre, cuyos poderes legítimos se derivan del consentimiento de los gobernados.

Por su parte, y como ya hemos visto, la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789 fue –junto con la abolición del sistema feudal– uno de las conclusiones naturales más importantes de la primera etapa de la Revolución francesa. A semejanza del documento norteamericano, el contenido del documento francés puede ser visto como la apoteosis del idealismo político del siglo XVIII, al salvaguardar los derechos *naturales e imprescriptibles*, como la libertad, la propiedad y la resistencia a la opresión. Es importante mencionar también, que reconoce explícitamente la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley y la justicia.

La importancia de estas dos Declaraciones, para los motivos de este estudio, es que representan la punta de lanza del pensamiento ilustrado en la cuestión de la ciudadanía;

ciertamente al inaugurar la visión moderna de la misma, pero sobre todo, al avanzar, en síntesis, los atributos fundamentales que, a partir de ese momento, irían a estar asociados al ciudadano moderno. Los más importantes de los cuales lo constituyen su situación de libertad y la condición de igualdad con sus conciudadanos. Así pues, a finales del siglo XVIII, estas dos Declaraciones dieron, de golpe, al ciudadano, estos dos importantes atributos –ciudadano libre, comunidad de ciudadanos iguales, ciudadano que se autogobierna–. Ahora bien, en la relación dinámica entre ciudadanía y atributos, éstos, a su vez, le dan a la ciudadanía sustancia, la conforman, la caracterizan. ¿Cómo opera ésta relación dinámica entre la ciudadanía moderna y los atributos asociados a ella por el pensamiento ilustrado? Mi intención pues, es realizar un análisis razonado de la relación dinámica entre la ciudadanía y los atributos fundamentales asociados a ella, a saber, la libertad y la igualdad, con la finalidad de apreciar las diversas perspectivas en cuanto a la ciudadanía.

EN CUANTO A LA LIBERTAD

La libertad, como principio constitutivo de la ciudadanía moderna, como un valor inseparablemente unido al ciudadano, posee una riqueza conceptual vasta. Esta libertad asociada al ciudadano, como punto de partida para organizar a la sociedad de manera ordenada, civil y, en última instancia, destinada a la felicidad de sus partes, no tiene una definición unívoca. Más bien, como ideal posee una naturaleza dual dinámica, a saber, se puede distinguir dos significados relevantes en el pensamiento social y político que se pueden llamar *libertad negativa* y *libertad positiva*²⁹.

La separación conceptual de la libertad negativa y la libertad positiva que realizó Berlin, lejos de ser una distinción arbitraria, logró condensar las definiciones que hasta entonces se le había dado a los dos tipos de libertad por la tradición política intelectual de occidente. Sin embargo, lejos de ser dos posiciones antagónicas, ambas libertades se nos

²⁹ Berlin, Isaiah (2000) *Dos conceptos de libertad* en Cuatro ensayos sobre la libertad. Madrid: Alianza. P. 215–280

presentan como interdependientes y complementarias, cuyo análisis será útil para comprender la correspondencia entre la ciudadanía y la libertad.

Libertad negativa

Por libertad negativa se entiende la situación en la cual un hombre tiene la posibilidad de actuar o de no actuar, sin ser obligado a ello o sin que se lo impidan otros sujetos. Es negativa ya que denota la carencia de algo, de un impedimento o de una constricción. Actuar libremente es actuar sin restricción y sin constricción³⁰.

Es importante recalcar que la libertad, en su sentido amplio, será siempre determinada por una relación entre dos sujetos humanos, entre un sujeto humano y un fenómeno natural o entre dos fenómenos de la naturaleza. Un hombre será libre en la medida en que ningún otro hombre o grupo de hombres interfieren en su actividad. Pero también, éste será libre, en la medida en que conquiste la libertad, subyugando las fuerzas, o una determinada fuerza de la naturaleza. El hombre, en este sentido, a través de los progresos de la civilización, se libera de la servidumbre de las fuerzas de la naturaleza, de la esclavitud geográfica, de las imposiciones del clima y del medio ambiente. Igualmente, un río seguirá su curso de manera libre, a menos que no se lo impida un dique, en cuyo caso ya no fluirá libremente.

En todo caso, a la libertad negativa se le suele llamar también *libertad, como ausencia de impedimento o de constricción*. Impedir significa no permitir a los otros hacer algo y constreñir denota una situación en la cual se obliga al sujeto hacer algo. Sólo si se consideran ambas dicciones (no impedimento y no constricción) se puede describir realmente la situación de la libertad negativa, es decir, la posibilidad de hacer (ausencia de impedimento), como la posibilidad de no hacer (inexistencia de constricción). La libertad como ausencia de constricción se representa ahí en donde no se obliga al ciudadano a realizar ciertas actividades, que podrían ser considerados inherentes a él,

³⁰ Bobbio, Norberto (1993) Igualdad y libertad. Barcelona: Paidós

como por ejemplo, la libertad de no votar en elecciones políticas, o, la libertad de no realizar el servicio militar, pero sólo en aquellos países que así lo estipulen.

Los niveles de libertad serán dados por los niveles de interferencia que otros sujetos ejerzan sobre un individuo. Cuanto más extenso sea el ámbito de ausencia de impedimento, o de constricción, mayor será el grado de libertad negativa que goza el individuo. Se puede decir, que el conjunto de normas que rigen a las sociedades humanas constituyen impedimentos límites a las acciones humanas, es decir, impiden ciertos comportamientos humanos e imponen otros; en este sentido, constituyen frenos a la libertad. De cualquier manera, la libertad ilimitada es imposible en cualquier sociedad humana, siendo las normas jurídicas, consuetudinarias, legislativas, sociales y morales, las encargadas de reprimir esa libertad ilimitada del hombre, posibilitando la vida en asociación. En las sociedades modernas, se limita la libertad por un sistema jurídico basado en la ley. Siendo así, existe un cierto límite a esta interferencia, y si éste se traspasa, se considera que el sujeto humano es coaccionado u oprimido y, por lo tanto, tratado con injusticia. Es dentro de este límite mínimo de libertad, sin el cual el sujeto se considera que no es capaz de desarrollar plenamente sus facultades humanas, en donde reside la libertad negativa. Sólo se será libre, en la medida en que se puedan proteger las libertades dentro de este límite mínimo de la libertad humana. Así, la libertad negativa tiende a proteger una amplia área de la vida privada contra la arbitrariedad de las leyes, del poder político o de otra pretendida autoridad soberana sobre el sujeto en particular, encarnada en la noción de los derechos del hombre y del ciudadano, o simplemente los derechos humanos.

Esta línea de pensamiento acerca de la libertad, ha preocupado a muchos hombres de letras desde que el problema de la libertad degeneró en un grave problema político, a partir del siglo XVII. En general, coincidían en que la libertad del hombre debía de restringirse, en aras de conformar las sociedades, pero a la vez se debía proteger ciertas libertades del individuo, por medio de leyes claras, como salvaguarda a la opresión política y religiosa. Hobbes inauguró este tema en su famoso tratado *El Leviatán* en 1651. En él, claramente definía la libertad en su acepción negativa, entendiendo por

libertad la *ausencia de oposición*³¹ (por oposición, él entiende impedimentos externos al movimiento). Es interesante notar cómo resuelve el problema de la libertad en su famosa teoría del origen de la sociedad civil: en su hipotético estado natural de *todos contra todos*, el hombre goza de una completa libertad de hacer lo que desee, o considere necesario en aras de su supervivencia. De ahí que esta completa libertad se funde en el derecho natural y mientras persista el derecho natural de la libertad de cada uno con respecto a todas las cosas, los hombres podrán guerrear libremente entre ellos, sin ninguna restricción y sin ningún juicio moral al respecto. En efecto, “*mientras se mantenga el derecho de hacer cuanto le agrade, los hombres se mantienen en situación de guerra*”³². Con la instauración del Estado civil, a través del pacto social, en aras del anhelo de paz y de seguridad, ya que en el estado de naturaleza “*la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve*”³³, éstos renuncian al derecho natural sobre todas las cosas, transfiriendo la mayor parte de su libertad al soberano –o asamblea soberana– y se contentan con la misma libertad frente a todos los demás hombres, regida por leyes civiles –sus famosas *cadenas artificiales*–, que fijan mutuamente los hombres, ahora convertidos en súbditos. Sin embargo, en el Estado civil, éstos sólo renuncian a parte de su libertad natural, siendo ciertas libertades, como la autopreservación de todos los hombres, inalienable. Al sugerir, aunque sea de manera breve, que existen ciertas libertades del hombre inalienables, Hobbes plantea un ámbito propio de los individuos en que éste tiene el derecho de no *obedecer* al soberano por ser contrarios a la naturaleza propia del hombre y a la finalidad del pacto social, que busca la paz y la seguridad. Hasta aquí llega la contribución de Hobbes en cuanto al tema de la libertad negativa, ya que su definición de la libertad del súbdito³⁴, es decir la civil, no resuelve el problema de la relación entre el ciudadano y el Estado.

³¹ Hobbes, Thomas (1983) *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Vol. I., España: SARPE. P. 215

³² *Ibid.*, p. 140

³³ *Ibid.*, p. 136

³⁴ Hobbes cree que la libertad del súbdito dependerá del silencio de la ley, es decir, “*de hacer o de omitir, de acuerdo con su propia discreción*” (p. 224) ya que éstas no rigen absolutamente todas las acciones del ciudadano.

Por lo demás, no debemos sorprendernos que haya sido un escritor inglés, Hobbes, quien inaugurara los primeros debates de la libertad en la filosofía política moderna, ni del sentido propiamente negativo, como ausencia de impedimento que se le dio. Durante todo el siglo XVII, Inglaterra se había visto envuelta en una serie de revoluciones entre los partidarios de una monarquía fuerte y los que apoyaban el Parlamento, que aglutinaba a la nobleza. Ésta, ante las pretensiones absolutas de la monarquía, abanderaba un programa de libertad basado en la defensa de las libertades individuales y civiles, contra el abuso de autoridad del rey. Pronto, toda Europa y América se verían, envueltos en el mismo debate.

Libertad positiva

Por libertad positiva se entiende la situación en la cual un hombre tiene la posibilidad de dirigir su *voluntad* hacia un objetivo, de tomar decisiones sin verse limitado por la voluntad de otro u otros sujetos³⁵. Es la libertad como *autonomía*. El sentido positivo resulta porque indica la presencia de algo, en este caso, la voluntad del individuo o de una colectividad; de la posibilidad de desplazarse hacia un objetivo, sin ser impedido a ello. En este sentido, la voluntad es libre, no porque no está determinada, sino, más bien, por el hecho positivo de que se autodetermina.

Al referirse a la voluntad, la libertad positiva implica no estar determinados interiormente por otros sujetos. Es un estado de autonomía, y como tal, se refiere a la *voluntad* allá en donde un estado de libertad, como no impedimento, es decir negativa, se refiere a la acción. Por lo tanto, el problema de la libertad del querer no es el problema de la libertad de hacer³⁶. Una acción no es libre, en el sentido negativo, cuando existe un impedimento, o una constricción, a esa misma acción; no ser libre en el sentido positivo, es decir, una voluntad no libre, es cuando se la guía o dirige, un sujeto distinto del individuo del querer, es decir, que se le heterogúe o heterodirija. Un sujeto que no goza de libertad positiva, de autonomía, se encuentra en una situación de heteronomía.

³⁵ Bobbio, *Op. Cit.*

³⁶ Sartori, Giovanni (2003) ¿Qué es la democracia? México: Taurus. P. 221

Pero para encontrar el momento exacto en que puede decirse que una voluntad se autodetermina, es decir, es libre, generalmente se recurre a la anteposición de la voluntad colectiva a la voluntad individual. Para la libertad positiva, la voluntad colectiva libre es más valiosa que la voluntad individual libre (por lo demás, refuta a ésta como un problema ético o filosófico), por lo que a menudo se define, la libertad positiva, como obediencia a las leyes, ya que éstas son las más puras expresiones de la voluntad colectiva. Por lo que se deduce que el problema de la libertad positiva deviene en el problema de la obediencia de las leyes o simplemente, de obediencia. La libertad positiva debe, entonces, estar fundada en la ley y una vez encontrada la verdadera ley, la libertad se convierte en *libertad en la ley*. El hombre será libre cuando gobiernen las leyes (y no otros hombres), reflejo fiel del espíritu de la voluntad colectiva.

Así pensaba Rousseau cuando afirmaba que la libertad estaba fundada en la ley y con la ley³⁷. Y el sentido de la ley emana, precisamente, del ente colectivo, antropofomación natural y racional que es la voluntad general. La voluntad general de Rousseau logra captar la esencia moral de la colectividad, voluntad única e indestructible, que se transforma rápidamente en soberanía popular, y que dicta no estar sometidos a los dictados de un tirano despiadado, o a los dictados de una nación extranjera. La voluntad general debe ser autónoma y por lo tanto de ella emanarán las convenciones de convivencia del Estado, es decir, el espíritu de las leyes emanará de la voluntad general. Por lo demás, a través del contrato social, los hombres, sostenía Rousseau, pierden la libertad natural, “*delimitada, únicamente, por las fuerzas de las que dispone el individuo*”³⁸ para adquirir, una vez en el Estado civil, “*la libertad civil, que está delimitada por la voluntad general*”³⁹. Los hombres sólo serán libres cuando gobiernan las leyes, y no otros hombres. La libertad entendida en este sentido, resulta en una salvaguardia al arbitrio, a la opresión de quienes gobiernan y al despotismo. Lo que resulta es un hombre que se erige en sujeto –a diferencia de objeto–, activo y responsable

³⁷ Rousseau, J.J. (2003) El contrato social. México: Tomo

³⁸ *Ibid.*, p. 28

³⁹ Rousseau, *Op. Cit.*, p.28

de sus actos. Esta es la clásica definición de libertad positiva, o libertad de la voluntad colectiva.

La libertad de obrar y la libertad de querer

Con la finalidad de distinguir claramente entre los dos tipos de libertades, la negativa y la positiva, podemos remitirnos al *campo de referencia* de las dos libertades: que la libertad negativa se refiere a un atributo de la *acción* se puede decir que es una *libertad de obrar*; y que la libertad positiva se refiere a una cualificación de la *voluntad*, se puede decir que es una *libertad de querer*. Cuando una persona es libre, en el sentido negativo, significa que una acción suya no se ve impedida y por lo tanto la puede llevar a cabo. Tiene libertad de obrar. En su sentido positivo, cuando un individuo se encuentra libre, remite a una situación en la cual no se encuentra determinado por la voluntad de otras fuerzas extrañas a su mismo querer, goza de una voluntad autodeterminada. Es libre de querer.

Esta distinción entre la libertad negativa, como libertad de obrar, y la libertad positiva, como la libertad de querer, nos puede proporcionar un criterio claro para distinguir rigurosamente ambos tipos de libertades y, a la vez, poder explorar los diversos vínculos que las unen. Por ejemplo, una acción puede ser libre, al llevarse a cabo sin encontrar obstáculos, es decir no impedida (en su contexto negativo); y esta misma acción puede ser considerada libre, independientemente de no haber sido producto de la libre voluntad (libertad positiva) de alguien. “*No es en absoluto contradictorio decir que yo gozo de libertad religiosa (una libertad de obrar) aunque no haya elegido libremente la religión que libremente profeso*”⁴⁰ (una libertad de querer), nos dice Bobbio. Pero tampoco los dos tipos de libertades se excluyen forzosamente: un individuo puede considerar que él escogió libremente su religión (libertad de querer), y la puede profesar en un Estado que garantiza la libertad religiosa (libertad de obrar). Asimismo, un individuo puede considerar que él ha escogido libremente su religión, cumpliendo con la condición de la

⁴⁰ Bobbio, *Op. Cit.*, p. 104

libertad de querer, pero se ve impedido de profesarla libremente, porque el Estado en el cual vive no le garantiza la libertad de religión, minando su libertad de obrar.

Como se puede observar, existen múltiples relaciones entre ambos tipos de libertades, la libertad positiva y la libertad negativa; o la libertad de querer y la libertad de obrar. Aunque se diferencian claramente, no por esta razón se excluyen en todos los casos. En la realidad, en una sociedad o en un Estado que se consideran libres, ambos tipos de libertades (la de obrar, como negativa y la de querer, como positiva) se encuentran constantemente ligadas, en una relación dinámica, y en donde, un tipo de libertad es generalmente una precondition para el ejercicio del otro tipo de libertad.

La libertad del individuo y la libertad de la colectividad

Tal vez la distinción que más ha causado controversia entre la libertad negativa y la libertad positiva se refiere al *sujeto histórico* a que ambas se refieren. La libertad negativa, como ausencia de impedimento y de constricción, generalmente se refiere al individuo en singular; mientras que la libertad positiva, como autodeterminación generalmente alude a un ente colectivo.

En efecto, al defender la libertad negativa las libertades individuales, centra toda su atención en el individuo, confiriéndole un valor moral supremo, *un valor en sí*, independiente de la sociedad y del Estado. De ahí la importancia del individuo como persona, de la protección de su área de acción, de su ámbito privado, entendido como una esfera moral, ética y jurídica muy valiosa. La libertad negativa, o del individuo se concibe, así, por su respeto de los derechos del hombre y de la tutela de las garantías en él investidas. Este tipo de libertad, en sus principios, parte de concepciones individualistas de la sociedad, y ha sido configurada por las luchas históricas que se han llevado a cabo, en la defensa del individuo y de las injusticias que sobre él han pesado, ante entes colectivos como la Iglesia o el Estado.

Es en el trabajo de John Locke en donde encontraremos las primeras exposiciones claras de la idea de libertad en su acepción negativa, es decir, que se caracteriza por la defensa de la libertad y la privacidad de las personas. Como ya hemos visto en el capítulo 1, Locke parte, al igual que Hobbes, de un hipotético estado de naturaleza, en el cual el hombre se encuentra naturalmente y en donde reina un estado de completa libertad para que los hombres ordenen sus actos, dispongan de sus posesiones y de sus personas como mejor les parezca, sin necesidad de pedir permiso y sin depender de la voluntad de otra persona, dentro de los límites de una ley *natural*, para plantear su teoría de la génesis de la sociedad civil, a través de un pacto social. Más allá de su teoría del pacto social, como génesis de la sociedad y verdadera fuente del poder político, su noción de libertad se centra en la relación del ciudadano con el Estado, y en donde establece un ámbito en el cual el hombre no puede ser molestado en sus acciones particulares. La libertad del hombre sometido a un poder civil consiste, para Locke, en disponer de una regla fija para acomodar en ella su vida, que esa regla sea común para cuantos forman parte de esa sociedad, y que haya sido dictada por el poder legislativo que en ella rige. La libertad para Locke será la facultad de seguir “*su propia voluntad en todo aquello que no está determinado por esa regla, de no estar sometido a la autoridad inconstante, insegura, desconocida y arbitraria de otro hombre*”⁴¹. Por lo tanto, es necesario poner límites jurídicos claros a la interferencia del Estado sobre los individuos, reservándoles ámbitos exclusivos de acción que no puedan ser traspasados por autoridad alguna, so pena de que sea considerada una acción arbitraria, y por lo tanto injusta. Esta concepción de libertad rechazará el poder arbitrario y absoluto y exigirá su transformación en un poder legal, es decir, sustentado en leyes iguales para todos los miembros de una comunidad.

La libertad positiva, como autodeterminación, se refiere, por el contrario, a un ente colectivo, es decir a una libertad colectiva, sea la “*voluntad de un pueblo o la de la comunidad, nación, grupo étnico o patria.*”⁴². El problema históricamente relevante de la libertad positiva como libertad de la colectividad, es la autodeterminación del cuerpo social como tal, y, tiene en la mira no la libertad de los individuos que forman parte de

⁴¹ Locke, John (1996) Segundo ensayo sobre el gobierno civil. México: Gernika. P. 29

⁴² Bobbio, *Op. Cit.*, p. 108

ella, sino la libertad de la totalidad. En sus principios, la libertad positiva, de la colectividad, descansa en la visión aristotélica del hombre como animal político, en donde el ciudadano se da a sí mismo a su ciudad, haciendo imposible distinguir y menos oponer el individuo a aquélla. La libertad de la colectividad requiere la simbiosis del ciudadano con su ciudad y se resuelve en el autogobierno colectivo. En este tipo de libertad, el *todo* debe prevalecer sobre cualquier particularidad individual, reflejando una concepción orgánica de la sociedad y en donde el valor del individuo y de su conducta sea medido en razón de la ventaja o del daño que provoca a esa misma colectividad.

Este era el parecer de Rousseau. En su teoría del Contrato social, cuya única cláusula obliga a la “*enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad entera, porque, primeramente, dándose por completo cada uno de los asociados, la condición es igual para todos; y siendo igual, ninguno tiene interés en hacerla onerosa para los demás*”⁴³. Y continúa más adelante: “*dándose cada individuo a todos no se da a nadie (...). Cada uno pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y cada miembro considerado como parte indivisible del todo*”⁴⁴. Rousseau sostiene la supremacía del hombre político, del ciudadano, que, asociado a la *polity*, se funde en el cuerpo colectivo resultante.

La libertad de los antiguos y la libertad de los modernos

Otra manera de formular la separación entre la libertad positiva y la libertad negativa es en introducir una *valoración histórica*, a saber, en distinguir la libertad que ejercían algunos pueblos libres de la antigüedad clásica y aquella libertad propia de los pueblos modernos. Esta distinción la realizó muy agudamente el político suizo–francés Benjamin Constant en su célebre conferencia *Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos*⁴⁵, aunque valorando la libertad como la entendían los pueblos modernos de la Europa del siglo XIX, por sobre la libertad como la concebían algunos pueblos libres de la

⁴³ Rousseau, *Op. Cit.*, p.22

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Constant, Benjamin (2002) *Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos*. Madrid: TECNOS. Discurso pronunciado en el Ateneo de París en 1819.

antigüedad griega. El autor sostiene que la libertad según la entienden los modernos contempla el disfrute privado de bienes fundamentales para la vida y desarrollo de la personalidad humana, como son el derecho de no estar sometido sino a las leyes y la defensa de las libertades civiles. Esta descripción de la libertad corresponde a la definición corriente de libertad negativa. Por su parte, la libertad, como la entendían los antiguos, es de un tipo muy diferente a la libertad de los modernos. Los antiguos entendían por libertad, una república participativa, que garantizaba a los ciudadanos de la *polis* el derecho de tomar parte de manera directa en la política, a través de debates y asambleas públicas. En esta libertad colectiva, el ciudadano se sujeta completamente a los mandatos de la autoridad emanada de la *polis*. La libertad de los antiguos corresponde, así, a la definición corriente de libertad positiva.

Esta distinción histórica de la libertad negativa y la libertad positiva, como libertad de los modernos y libertad de los antiguos es muy interesante. Constant introduce a este debate de la libertad planteamientos sobre el sistema de gobierno y las diferencias geográficas y poblacionales entre las ciudades-estados libres de la antigüedad y los modernos Estados-nacionales del siglo XIX. En cuanto a aquéllas, nos hace notar que, por regla general, esas ciudades-estados eran minúsculas comunidades guerreras en su extensión territorial y, cuyos miembros, se consideraban parte de una misma familia, diferenciándose estrictamente de los habitantes de otras ciudades-estado vecinas. La libertad se constituía así por necesidad: aquellos que no querían ser conquistados por otras ciudades-estados, y convertirse en esclavos, situación máxima de *ilibertad*, debían participar activamente en la política, en la movilización de los recursos y las personas para guerrear constantemente entre sí. El objetivo de la guerra, así, era garantizar la libertad de todos los miembros de la *polis*, salvaguardando el autogobierno y la supervivencia de la ciudad. De ahí que era inconcebible que los ciudadanos de estas pequeñas repúblicas se retiraran a las esferas de su vida privada, porque justamente se requería, en nombre de la seguridad, de la libertad colectiva y del autogobierno, su participación activa y directa en los destinos de la *polis*. Este era el verdadero sentido del hombre político de Aristóteles; la simbiosis del ciudadano con su comunidad, en aras de la libertad. Por lo que la libertad de los antiguos “*consistía en ejercer colectivamente, pero directamente muchas partes de la soberanía*

*entera; en deliberar en la plaza pública sobre la guerra y la paz; en concluir con los extranjeros tratados de alianza; en votar las leyes, pronunciar las sentencias, examinar las cuentas, los actos, las gestiones de los magistrados, hacerlos comparecer ante todo el pueblo, acusarlos, y condenarlos o absolverlos.”⁴⁶ Por razones lógicas, el individuo debía de someterse completamente a la autoridad de la colectividad: “*Todas las acciones privadas estaban sometidas a severa vigilancia: nada se concedía a la independencia individual, ni bajo el concepto de opiniones, ni del de industria, ni de los otros bienes indicados arriba. Entre los antiguos, el individuo, soberano casi habitualmente en los negocios públicos, era esclavo en todas sus relaciones privadas.*”⁴⁷*

Se puede decir que lo opuesto ocurre en los pueblos modernos. En primer lugar, los modernos Estados–nacionales son incomparablemente mayores que las diminutas ciudades–estados libres de la antigüedad. En ellos habitan un gran número de personas de diferentes culturas y contextos sociales, haciendo prácticamente imposible sostener una situación de participación directa de todos estos ciudadanos en la administración del gobierno. Es así que los pueblos modernos utilizan un sistema de gobierno representativo para su funcionamiento y para la defensa de las libertades más preciosas de los modernos: las individuales y las civiles. Por lo anterior, la influencia personal del ciudadano moderno dejó de ser un elemento perceptible para convertirse en un elemento *cuasi* imperceptible de la voluntad general, contentándose éste en la seguridad de sus goces privados, proporcionada por las instituciones del gobierno representativo.

Pero también Constant plantea otra diferencia: la esclavitud. Sostiene que la esclavitud como práctica social y económica de la antigüedad greco–romana liberaba a sus ciudadanos de las pesadas cargas de trabajo, dándoles la libertad de ir “*a deliberar todos los días a la plaza pública*”⁴⁸. Resulta, sin lugar a dudas, paradójico que la condición de esclavitud de muchos hombres, mujeres y niños en la antigüedad clásica era la precondition de la libertad de sus ciudadanos. En las naciones modernas, a la inversa, son

⁴⁶ *Ibid.*, p. 68

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, p. 73

los ciudadanos libres quienes se deben de dedicar a la industria para proveer de todas las necesidades que le hacen falta a la sociedad.

La libertad como independencia y la libertad como participación

Otra manera de formular la distinción entre libertad negativa y libertad positiva hace referencia con el *papel social* que asume el ciudadano, en particular, en relación a la colectividad. Cuando se reconoce una concepción del ciudadano autodeterminado e independiente, en donde el individuo busca la razón última y los fines de la vida basado en sí mismo, y no en relación a su pertenencia a la sociedad, se puede decir que goza de una libertad como independencia, o negativa. Lo opuesto ocurre cuando se concibe al ciudadano como parte constitutiva de la sociedad, en donde será necesario que forme parte del gobierno y la salvaguarda de las leyes; en este caso se puede decir que goza de un estado de libertad como participación, que corresponde a la libertad positiva.

En un estado de libertad como independencia, el hombre concibe su libertad individual como sagrada, y, por lo tanto, buscará protegerla jurídicamente de la interferencia de entes colectivos. Ante todo lo que hay que proteger es la independencia del individuo, de su conciencia (religiosa), de su libertad de pensar y de sentir, de la libertad investida en él para que escoja sus propios fines de vida, independientemente de cuáles sean. Esto era el parecer del pensador liberal inglés John Stuart Mill (1806–1873). A lo largo de su libro *Sobre la libertad*, aboga por la libertad civil *cuasi* absoluta de los ciudadanos (y, de paso, propone un límite al poder que puede ser legítimamente empleado para su coacción). Para él, los hombres deben ser libres de vivir sus vidas como mejor les parezca, ya que reconoce en ellos una capacidad moral legítima para trazar su propio plan de vida, en concordancia a sus gustos particulares. Esta libertad individual deberá de ser protegida, tanto de la tiranía política, como de la tiranía de la sociedad, la *tiranía de las mayorías* que: “*ejerce una tiranía social más formidable que muchas opresiones políticas (...) que deja menos medios de escapar a ella, pues penetra mucho más en los detalles de la vida y llega a encadenar el alma (...) Se necesita también de la protección contra la tiranía de la opinión y sentimiento prevaleciente, contra la tendencia de la sociedad a imponer, por*

medios distintos de las penas civiles, sus propias ideas y prácticas como reglas de conducta a aquéllos que disienten de ella; a ahogar el desenvolvimiento y, si posible fuera, a impedir la formación de individualidades originales y a obligar a todos los caracteres a moldearse sobre el suyo propio.”⁴⁹

Así, Stuart Mill llega a la conclusión de que sí existe un límite a la intervención legítima de la sociedad en la independencia individual que estará dado por criterios en cuanto a la protección de otros individuos, justamente de sus acciones libres. En otras palabras, sólo será legítima una acción del Estado sobre cualquier miembro individual de la comunidad, en contra de su voluntad, si se propone evitar el daño que ésta podría causar, al resto de los individuos. De tal suerte, advertimos que sí existe una justificación para limitar la libertad de alguien para hacer algo si ese algo implica un daño a un tercero, pero aún así no hay justificación, considera Mill, para impedir a la gente hacer cosas que sólo les dañarían a ellos mismos: *“La única parte de la conducta de cada uno por la que él es responsable ante la sociedad es la que se refiere a los demás. En la parte que le concierne meramente a él, su independencia es, de derecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y espíritu, el individuo es soberano.*”⁵⁰

A la libertad como independencia se le opone la libertad como *participación*, que suele estar asociada a corrientes políticas enmarcadas en el pensamiento republicano. El republicanismo es una ideología para gobernar a una nación conforme a una república⁵¹. En la base de su teoría podemos distinguir una sólida tesis de la libertad, que se apoya en ciertos valores cívicos, con ideales como el autogobierno. La libertad se define como *antitiránica*⁵², contraria a toda dominación y el ideal que presenta es el Estado libre. Es importante destacar que la libertad, como no–dominación, que pregona el republicanismo

⁴⁹ Stuart Mill, John (1989) Sobre la libertad. México: Alianza. P. 59–60

⁵⁰ *Ibid.*, p. 66

⁵¹ El término *República* se refiere a una forma de gobierno adoptado por un Estado cuya soberanía descansa en el consentimiento de los gobernados y cuyo sistema de gobierno se basa en la representación popular, la separación de poderes y la distinción entre los poderes espirituales y mundanos (Iglesia–Estado). A menudo, la definición a una república se apoya en su oposición a la monarquía, aristocracia, oligarquía y dictadura. Por extensión, se refiere a un sistema político que protege la libertad y especialmente se fundamenta en el Derecho, en la ley, que no puede ignorarse por el propio gobierno.

⁵² Pettit, Philip (1999) Republicanismo, una teoría sobre la libertad y el gobierno. Barcelona: Paidós Ibérica

es tanto interior, en el rechazo de la dominación y tiranía de los ciudadanos al interior de un Estado, como exterior, de la dominación de un Estado por parte de otro. Esta idea robusta de la libertad necesita, para su mantenimiento, de la virtud de los ciudadanos y de una fuerte *participación* por parte de ellos en el gobierno, es decir, promueve una concepción positiva de la libertad. El activismo político del ciudadano republicano no es trivial, se orienta a asegurar su no dominación, ya que facilita el control de los ciudadanos sobre sus gobernantes, asegurando que se gobiernen a sí mismos de acuerdo con su propia voluntad.

Por otro lado, esta idea fuerte de libertad como participación, o positiva, aparte de constituir una garantía necesaria contra el despotismo, posibilita la discusión e intervención activa, compartida, colectiva y deliberada en torno al bien común y refuerza en los ciudadanos los valores cívicos necesarios para la buena salud de la república. El ciudadano, en términos reales, se define a partir de la relación que sostiene con respecto a la colectividad. Paradójicamente, en la defensa de las virtudes cívicas⁵³ de los *buenos ciudadanos*, se puede encontrar algunas de las más duras críticas a la libertad positiva y en particular, a la idea de libertad como participación del republicanismo: su compromiso activo con ciertos modelos de excelencia humana y, de ser necesario, el uso de la fuerza coercitiva y moral de la sociedad para sostenerlos. Y es aquí en donde radica la diferencia más visible con la concepción de la libertad de Stuart Mill, como libertad como independencia, es decir, la organización de una sociedad justa debe ser compatible con la posibilidad de que las personas adopten cualquier modelo de virtud personal que consideren adecuado, siempre y cuando estas decisiones no afecten a terceros. En efecto, en su búsqueda de la armonía social, la tesis de libertad del republicanismo, o como participación, tiende a ser hostil hacia el pensamiento disidente y la heterogeneidad social y ser sobre exigente respecto a las cualidades que tienen que tener los ciudadanos.

⁵³ Roberto Gargarella (*Republicanism*, en Herrán Eric (Coord.) (2004) *Filosofía política Contemporánea*. México: UNAM) nos proporciona una lista de las virtudes cívicas que sostienen los republicanos, entre las cuales destaca: “la igualdad, la simplicidad la prudencia, la honestidad, la benevolencia, la frugalidad, el patriotismo, la integridad, la sobriedad, la abnegación, la laboriosidad, el amor a la justicia, la generosidad, la nobleza, el coraje, el activismo político, la solidaridad, y en general, el compromiso con la suerte de los demás.” P. 147

La relación libertad negativa–libertad positiva

A primera vista, el análisis de la libertad negativa y la libertad positiva distingue de manera tajante las dos concepciones de la libertad, como si fuesen realmente incompatibles entre sí, en donde no se puede lograr una síntesis, tanto en la campo del pensamiento como en el campo de la acción. Por supuesto que ambas libertades, llevadas al extremo, son incompatibles, incluso antagónicas pero, a través de los últimos dos siglos de desarrollo de la ciudadanía moderna, los dos conceptos de libertad han probado ser complementarios. La relación de las dos libertades sólo se nos puede presentar como muy dinámica, en donde la libertad negativa es la precondition necesaria de la libertad positiva, que a su vez será la condición (sumamente indispensable) para la conservación de aquélla. Sin los derechos que se le proclaman al hombre, que inauguró el *Bill of Rights* y la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789 (ejemplo que se siguió en el constitucionalismo liberal, hasta la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre*, adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1948), reservándole una esfera de dignidad personal inviolable, el ciudadano estaría imposibilitado de ejercer las libertades positivas, es decir, no podría afirmar su libertad de actuar, y formar parte del poder y de los destinos políticos de su comunidad. Pero es justamente esta solución al problema del poder de la libertad positiva, que se perfila contra la opresión de la tiranía (al colocar en muchas manos el poder, mediante la libertad política que implica el autogobierno) la que garantiza la defensa de las libertades individuales de la libertad negativa, contra las pretensiones de algún tirano.

Y es justamente esta evolución continua entre la libertad negativa y la libertad positiva lo que determina al ciudadano moderno: será imposible concebirlo sólo con sus derechos civiles, o políticos, o individuales, sino más bien el ciudadano actual se constituye por estar provistos de una serie de libertades, garantizadas jurídicamente, en constante correspondencia.

EN CUANTO A LA IGUALDAD

La *igualdad* social y políticamente relevante es la que se refiere a las relaciones sociales. Afuera de este ámbito, la igualdad se aplica naturalmente a las matemáticas y al mundo físico que nos rodea. Cuando tenemos un consenso acerca de un sistema de medición, podemos perfectamente afirmar, sin temor a equivocarnos, que dos números son iguales, dos magnitudes son iguales, o, en su caso, desiguales. Así hablamos frecuentemente de igualdades (o desigualdades) de distancias, áreas o pesos, por el hecho de que hemos llegado a un consenso en cuanto a su cuantificación. Esto no ocurre en el lenguaje político y social. En este ámbito, existe una dificultad mayor para establecer un significado descriptivo de igualdad, justamente por la indeterminación a la que se refiere. Igualdad, sí, pero ¿entre quiénes?, y ¿con respecto a qué cosa? Si es una igualdad entre todos los hombres, ¿acaso se refiere a que los hombres son iguales en sus atributos físicos (su estatura, fuerza física, color de piel, etc.), en su inteligencia o en su rango? Una discusión en este sentido no nos puede llevar a ninguna parte, por el hecho de que, a simple vista, todos los hombres se nos presentan muy desiguales entre sí. Por lo que para esclarecer, en un primer momento, el concepto de igualdad, lo primero que debemos hacer es responder a las preguntas: *igualdad ¿entre quiénes?* y *igualdad ¿en qué?*

Estas preguntas tienen el mérito de clarificar lo que vamos a entender por igualdad, pero también podemos sacar algunas deducciones interesantes acerca de esta noción. Al preguntarnos *igualdad, ¿entre quiénes?* centramos nuestra atención a un tipo de relación formal entre dos entes que presupone, para su aplicación, la presencia de una pluralidad de entes y en donde se tratará de establecer que relación existe entre ellos. La igualdad conlleva un sentido descriptivo-comparativo entre dos o más cosas. En este sentido, aludir a la igualdad, por sí sola, es insuficiente, como no tiene sentido decir, por ejemplo, que el hombre es igual. Es igual, pero *¿entre quiénes?*

De igual modo, también será necesario especificar en qué atributos esos dos entes son iguales, la *igualdad, ¿en qué?* Esto representa una complicación del problema, ya que una relación formal entre dos entes puede ser colmada con los más diversos significados.

Siempre podremos encontrar similitudes entre dos cosas, aún siendo éstas muy diferentes; como a menudo hallamos diferencias relevantes entre dos cosas muy similares. Pero dejar bien claro en qué se van a comparar dos entes constituye un punto crucial para establecer el tipo de igualdad que existe ellos (una vez, claro, que se haya respondido a la pregunta *igualdad, ¿entre quiénes?*). Que la igualdad sólo se logre en contadas ocasiones y sólo en ciertos atributos y cualidades no es de sorprenderse, sobre todo en el mundo social y político. La máxima *Todos los hombres son (o nacen) iguales* no indica que todos los hombres sean (o deberían de ser) tratados de manera idéntica en todo, porque se asemejan en todos los sentidos; más bien el sentido que conlleva la máxima es que deben de ser igualmente tomados en cuenta ya que forman parte de la categoría abstracta *humanidad*, por más ambiguo que este concepto se nos presente⁵⁴. El punto es que para decir que dos cosas, o entes, son iguales, o desiguales, debemos de especificar la cualidad o el atributo que vamos a tomar en cuenta para establecer la relación de igualdad, o, en su caso, de desigualdad.

En el pensamiento social y político, este carácter comparativo de la idea de igualdad va a depender de los criterios de diferencia o identidad, que sean considerados relevantes, o irrelevantes, para establecer concretamente las relaciones de igualdad entre los sujetos (*igualdad ¿en qué?*). Esto significa que el valor moral que las sociedades humanas asignen a las consideraciones de diferencia o semejanza entre los entes determinará en gran medida las relaciones de igualdad o desigualdad que se den en esas mismas sociedades. Por lo demás, estas consideraciones hacen que cualquier ejercicio de análisis de la igualdad, ahora centradas en torno a la relevancia e irrelevancia de las diferencias o similitudes, devenga en cuestiones evaluativas y coloca el debate directamente en

⁵⁴ Por lo demás, la referencia a una humanidad común en la máxima “*todos los hombres son iguales*” no es trivial. Considerar a todos los hombres humanos, nos recuerda que pertenecemos anatómicamente a la especie *homo sapiens*, que poseemos la capacidad de razonar, de sentir dolor (tanto físicamente como derivado de situaciones de percepción sensorial y del pensamiento), de sentir afecto por otros, etc. Son estas características que nos confieren el carácter de agentes morales, mismos que merecemos igual respeto y consideración. Aunque la máxima es incompleta por su generalidad, ciertamente no es trivial: atribuir estas características a ciertos hombres y negárselas a otros, sólo ha servido para justificar un trato desigual entre los hombres a lo largo de la historia. Por ejemplo, desde los comienzos del comercio europeo de esclavos, se empleó la noción de la inferioridad racial de los negros, con respecto a los blancos, como justificación para esclavizarlos, es decir, les negaban a los hombres de piel negra atributos como la razón, capacidad de sentir emociones, etc., es decir, les negaban humanidad.

terrenos polémicos, ya que tienen que ver con los principios morales de las personas y la sociedad. Para ilustrar mejor este punto, en gran parte de las sociedades occidentales más avanzadas, la diferencia entre el hombre y la mujer, la diferencia de género, ya no presupone un principio moral relevante, para que sea justificado un trato desigual entre ambos sexos en, por ejemplo, el ámbito laboral, justamente porque el criterio particular de diferencia relevante entre ellos, que justificaría un trato desigual en sus trabajos, ahora es considerado irrelevante.

La evolución del análisis de la igualdad al terreno de la relevancia e irrelevancia ciertamente nos va a remitir a los principios constitutivos del orden moral de las sociedades, pero, asimismo, tiene el doble mérito de mostrarnos que las igualdades que sostenemos y afirmamos no están dadas, sino más bien, son producciones sociales en constante transformación. Las relaciones de igualdad –y desigualdad–, basadas en criterios de relevancia e irrelevancia constituyen alternativas opcionales: se basan en el orden moral de una sociedad y no están dadas de manera natural (al menos no en su totalidad), ni por algún ente divino o por un principios especulativo⁵⁵. Su sello particular revela las convenciones, más o menos generalizadas, de qué tipos de diferencias –e identidades– son relevantes e irrelevantes para la colectividad; se establecen en las normas (morales, consuetudinarias, jurídicas, etc.) que rigen la relación de los diferentes actores sociales y políticos, con base a criterios de trato, de acuerdo a los principios de

⁵⁵ Es interesante notar las similitudes de la concepción apostólica cristiana de igualdad entre los hombres, como igualmente hijos de Dios, y la del pensamiento social y político clásico y su idea de igualdad natural de los hombres en el hipotético estado natural. Ambos sistemas recurren al mito greco-romano de una era dorada de inocencia original, en donde reina una igualdad perfecta entre los hombres. Pero, se sostiene la igualdad sólo como un principio para el estado ideal, mismo que se localiza en un pasado lejano o mítico, que ya no puede ser recuperado. En el caso del cristianismo, por la expulsión definitiva de Adán del jardín de Edén por parte de Dios y en el caso del pensamiento moderno, por la usurpación del poder por parte de un tirano y el establecimiento de una sociedad dividida en órdenes. Para los cristianos, la igualdad real ya no se alcanza en este mundo, sólo en el reino de los cielos, cuando la redención sea completa, por lo que el orden natural de la sociedad en la tierra será dado por *“una serie de círculos concéntricos, en donde un sistema jerárquico media entre Dios y el hombre. Los rayos del sol llegan a todos los hombres, sin importar el círculo en que se encuentren, pero los círculos no son equidistantes de la fuente de la luz. Los más cercanos de Dios son más perfectos; por eso se les otorga el derecho de mando sobre los otros”* (Lakoff, S. (1964) *Equality in Political Philosophy*. Boston: Beacon Press. Pp. 19) En cambio, para los filósofos sociales y políticos clásicos se debía desafiar el orden existente para instaurar una igualdad mundana.

igualdad –y desigualdad– por ellos adoptados. Y estas relaciones de igualdad y desigualdad tienen que ver con la justicia.

La igualdad y la justicia

A menudo se advierte que el concepto de igualdad no se distingue mucho del concepto de justicia, hasta el punto en que muchas personas llegan a utilizar los dos conceptos indiferentemente para referirse a una misma idea. La razón de esta identificación es complicada, pero puede rastrearse en el principio de justicia *jus suum cuique tribuere* (virtud cuyo objeto propio es atribuir a cada uno la parte que le corresponde). Asignar a cada quien lo que le corresponde ciertamente es justo, pero ¿por qué se lo relaciona con la igualdad? Justamente, por que la justicia consiste en dar a otro lo que se le debe, según las relaciones de igualdad que se hayan establecido. Así, será justa una sociedad donde se respeten esas relaciones de igualdad establecidas. La igualdad es el igual a lo que es justo, a lo que le corresponde a cada uno, no más, no menos. Es importante señalar que en ningún momento se propone atribuir a cada uno lo mismo, lo idéntico; más bien establece que los iguales deben de ser tratados de igual manera, y los que no son iguales, de manera desigual. La justicia sujetará la escala por igual, pero permitirá la diferencia en el tratamiento (según las relaciones de igualdad).

En cuanto al fin de la justicia, es la felicidad basada en un orden social equilibrado, armonioso, en el cual reine la concordia de las partes que lo integran. Nos comenta Bobbio: *“para que reine la armonía en el universo o en la civitas son necesarias dos cosas: que cada una de las partes tenga asignado el lugar propio que le corresponde (...) y que, una vez que a cada parte le ha sido asignado el lugar propio, el equilibrio alcanzado sea mantenido por normas universalmente aceptadas.”*⁵⁶ En la medida en que los hombres se ponen de acuerdo en instaurar algún criterio de igualdad entre ellos, y respetan las normas que derivan de este acuerdo, la armonía del todo estará garantizada, asegurando el sumo bien. De esta manera, reina la justicia derivada de la igualdad que se

⁵⁶ Bobbio, *Op. Cit.*, p. 57

ha generado entre los componentes individuales de la humanidad. “*Una relación de igualdad es un fin deseable en la medida en que es considerado justo, donde por justo se entiende que tal relación tiene de algún modo que ver con un orden que hay que instituir o restituir (una vez turbado), con un ideal de armonía de las partes del todo, porque, además, sólo un todo ordenado tiene la posibilidad de subsistir en cuanto tal.*”⁵⁷ La igualdad deviene aquí en justicia, y la justicia deviene en igualdad y sólo será justa una acción, un hombre o una ley que instituye o respeta, las relaciones de igualdad establecidas.

Pero, ¿qué es lo que distingue una igualdad justa de una injusta? ¿Qué hace deseable que dos cosas o dos personas sean iguales? Cuando los criterios de relevancia o irrelevancia (analizados arriba) se convierten en *criterios de justicia*, es decir, cuando permiten concebir la igualdad a través del prisma de la justicia, en donde se establece en qué dos cosas o dos personas deben ser iguales, o desiguales, con el objeto de que la igualdad entre ellos (o desigualdad) sea considerada justa.

Justicia retributiva y justicia distributiva

En el pensamiento filosófico, desde la antigüedad greco-romana, la justicia se ha dividido en dos grandes significados o tipos, a saber, la justicia distributiva y la justicia retributiva. La justicia retributiva se centra en las relaciones entre las partes del todo, en la acción bilateral y recíproca, de la que hay que establecer la correspondencia igual entre un tener y un subsecuente recibir. El problema que se presenta en la justicia retributiva es un problema de equivalencia entre los entes, y en donde, generalmente, la igualdad aritmética (o numérica) es el criterio de justicia que se adopta. Por estas características básicas, la justicia retributiva se expresa, a menudo, en las relaciones de intercambio entre los entes sociales y, en donde se establece, con base a criterios de justicia definidos, la relación de igualdad entre las cosas. Ejemplos de relaciones de igualdad, con base a criterios de justicia retributiva se refieren principalmente a la relación entre mercancía y

⁵⁷ *Ibid.*, p. 58

precio (precio justo), entre salario y trabajo (salario justo); en la retribución de un bien con un bien, daño e indemnización (indemnización justa); o entre la retribución de un mal con un mal, delito y castigo (pena justa). En el campo político, la justicia retributiva se puede expresar en la máxima “*una persona, un voto*” criterio de justicia de los movimientos democráticos durante los siglos XIX y XX. La igualdad política que se invoca consiste en extender el derecho de votar a todos los adultos (sufragio universal), sin distinción de raza, sexo, creencias, inteligencia o estatus económico o social, debido a que estos criterios ya no son considerados relevantes como justificación para negar la ciudadanía política. Asimismo, se puede observar los fundamentos de justicia retributiva en el concepto griego de *isegoría* (igual derecho a hablar en el Ágora⁵⁸. Igual derecho a participar en las decisiones de la comunidad, a través del habla), antecedente remoto del moderno derecho de opinión y político.

En el lenguaje jurídico, la justicia retributiva se expresa en el concepto clásico de *isonomía*, concepto legal que afirma que todos los ciudadanos de una *polity* serán sujetos a las mismas leyes. En otras palabras, *leyes iguales* (idénticas) para todos los de una misma categoría, en este caso, el ciudadano. Para que se cumpla esta igualdad jurídica, en primer lugar debe quedar garantizada la igualdad de la personalidad legal, es decir, que a cada ciudadano se le otorgue una personalidad jurídica, que le confiera capacidad legal. Contener personalidad legal transfiere al ciudadano deberes y derechos formales, que se garantizan en las leyes. Concebir al ciudadano como sujeto jurídico, con deberes y derechos específicos, iguales entre sí, ciertamente es una salvaguarda contra la sociedad esclavista, en donde no todos sus miembros son personas jurídicas. En este caso, el esclavo carece de cualquier status o condición, y es tratado conforme a una relación de propiedad. Una vez que se garantiza la condición de sujeto jurídico al ciudadano, las leyes que regulan su conducta deben de ser imparcialmente aplicadas, en todos aquéllos casos que la misma ley contemple.

⁵⁸ El Ágora (del griego mercado) era la plaza pública de las ciudades-estado griegas (polis). Era el centro cultural, comercial y político. En ocasiones, las asambleas ciudadanas se realizaban en dicho recinto.

Pero más que tener un sentido prescriptivo, la generalidad de la ley que impone la isonomía tiene un trasfondo histórico. Que una ley no admita exclusiones, que sea inflexible, constituye una garantía necesaria contra las sociedades de órdenes o de castas, en el cual los ciudadanos están divididos en diversas y distintas categorías jurídicas, ordenadas jerárquicamente, y en donde los privilegios y las cargas son distribuidos desigualmente. La igualdad ante la ley busca extirpar toda forma de discriminación arbitraria, es decir, cualquier distinción introducida artificialmente sin justificación. Sólo cuando logre lo cometido, la igualdad ante la ley es concomitante a la justicia.

A diferencia de la justicia retributiva, la justicia distributiva centra su atención en las relaciones entre el todo social y las partes individuales. Pero aquí el problema se complica, precisamente porque se enfoca en esa relación multilateral y unidireccional del todo y las partes, entre el Estado y el ciudadano. En sí, la justicia distributiva se da a la tarea de distribuir los bienes sociales escasos (riquezas, poder, ventajas y beneficios), así como las cargas a una pluralidad de individuos, y lo hace a través del criterio de *igualdad proporcional*. Se convierte en un ejercicio de igualación entre los diversos, en donde los iguales son tratados en proporción a la relativa diversidad. Así, más que un ejercicio de igualación (como en la justicia retributiva) la justicia distributiva es un ejercicio de equiparación entre las personas, que se resuelve bajo la fórmula: “*lo mismo a los mismos: iguales cuotas (obligaciones, beneficios) o reglas para quien es igual, y desiguales para quien es desigual.*”⁵⁹

Es de notar que la igualdad que resulta de la justicia distributiva resulta muy difícil debido a que cada vez se deberá decidir cuánta proporción del bien escaso deberá de distribuirse y entre quiénes, lo que conlleva la necesidad de establecer categorías precisas entre las personas y si esas diferencias (o similitudes) son relevantes o irrelevantes. Esto nos coloca de vuelta en el dominio de los criterios de justicia, es decir, los criterios que nos permiten establecer, con toda precisión, en qué dos personas deben de ser consideradas iguales y, por ende tratadas como iguales (o desiguales, según sea el caso) para que la igualdad entre ellos sea considerada justa. “*Dos cosas o dos personas pueden*

⁵⁹ Sartori, *Op. Cit.*, p. 260

*ser iguales o igualadas en muchos aspectos: su igualdad o su igualación tiene que ver con la justicia sólo cuando corresponde a un determinado criterio –que se denomina criterio de justicia–, basándose, en el cual se establece cuál de los criterios ha de considerarse relevante con el fin de distinguir una igualdad deseable de una igualdad no deseable.”*⁶⁰ En este sentido, por ejemplo, se considera justo un sistema tributario que esté inspirado por el principio de igualdad proporcional (tratar igual a los que están en situación económica igual y distinto a los que están en situaciones económicas distintas), tomando un criterio de justicia progresivo, es decir, ha de pagar más aquel que mayor capacidad económica tenga. Otro modelo de justicia distributiva es la relacionada el otorgamiento de becas como ayuda para cursar estudios, en el cual generalmente el criterio de justicia es también la capacidad económica, aunque puede adoptarse criterios diferentes, como el de la inteligencia o la capacidad.

La discusión de los criterios de justicia a partir de la máxima general de la justicia distributiva *a cada uno lo suyo* evoluciona, desde los criterios de justicia que se escojan en: a) *“a cada uno según sus capacidades”*, que se expresa en las iguales oportunidades; y b) *“a cada uno según sus necesidades”*, que se manifiesta en la igualdad económica, pudiendo ser ésta relativa y absoluta.

Cuadro 1. Criterios de igualdad

- | |
|--|
| <ol style="list-style-type: none">1. Cuotas iguales a todos (justicia retributiva)
2. Cuotas proporcionadas según las diferencias relevantes (justicia distributiva)<ol style="list-style-type: none">a. A cada uno en razón de su capacidad (igualdad de oportunidades)
b. A cada uno en razón de su necesidad (igualdad económica) |
|--|

⁶⁰ Bobbio, *Op. Cit.*, p. 62

Es importante señalar, antes de entrar al análisis de los tipos de igualdad proporcional, que la finalidad de la justicia distributiva no es igualar a todos en todo, sino más bien en cosas particulares. La igualdad absoluta, más bien asociada a la justicia retributiva, no constituye una meta social realista, ya que todos somos diferentes, en muchos aspectos, y sería imposible, así como inhumano, intentar que todos los seres humanos seamos idénticos en todo. Por lo que cualquier debate en torno a la igualdad debe de formular las controversias en terrenos poco emotivos y utilizando pocos términos absolutos. En este sentido, siempre se debe precisar quién o qué cosa está por igualarse y en cuál respecto, es decir, respecto a cuáles propiedades o características.

Las igualdades

Igualdad de oportunidades: “a cada uno en razón a la capacidad”

La noción de igualdad de oportunidades se estructura en una visión de competición de la vida social. La competición ocurre cuando existe un suministro escaso de un bien, ya sea natural o artificial, que cada individuo intenta alcanzar, a costa de la exclusión de ese bien a los demás individuos. Algunos bienes son, por su propia naturaleza, *muy* limitados⁶¹: las posiciones de prestigio y de poder en una sociedad, presuponen, para su existencia, de posiciones de no-prestigio y no-poder. Otros tipos de bienes son *contingentemente* limitados, que para acceder a ellos será necesario cubrir ciertos requisitos, que no todos los individuos poseen. Tal es el caso de la educación superior, en donde la admisión está restringida por condiciones de preparación académica que, en efecto, no todos poseen; pero que una gran cantidad de individuos pueden poseer. Por último, existen los bienes *fortuitamente* limitados, es decir, aquellos bienes que a pesar de que una gran cantidad de personas puedan reunir los requisitos para acceder a ellos, sencillamente no existen en suficiente cantidad para repartir entre las personas. En este caso, forzosamente se deberá de contar con un sistema de racionamiento que endurezca, en lo necesario, las condiciones de acceso al bien. La noción de igualdad de oportunidades se refiere,

⁶¹ Williams, Bernard. *The Idea of Equality* en Laslett, P. y Runciman, W.G. (1962) *Philosophy, Politics and Society* (2nd series) Oxford: Basil Blackwell. P. 124

justamente, a la aplicación de criterios de justicia distributiva a estas situaciones, de la asignación de los bienes limitados mediante reglas iguales a todos, y en donde ningún individuo o grupo de los *concurstantes* sea excluido *a priori* de la competencia.

Ciertamente el igual “*acceso a*” era una de las posiciones de los revolucionarios franceses de fines del siglo XVIII. Constituía una de sus armas más mortales que disponían para sepultar el régimen de excepción que imponía el absolutismo y la sociedad de órdenes del sistema feudal. El igual “*acceso a*” los puestos públicos por parte de todos los ciudadanos, a las carreras profesionales, mediante reglas iguales a todos, generalmente por mérito, es decir, en razón de la capacidad, la virtud y la inteligencia (*la carrière ouverte aux talents*⁶²) funda la *meritocracia*. La meritocracia, instituye el igual reconocimiento a capacidades iguales. Pero, es sólo una de las partes de la moderna concepción de igualdad de oportunidades, siendo la noción de “*iguales partidas o salidas*” la otra parte constitutiva. Iguales partidas se refiere a que las condiciones iniciales de los concursantes de la competición por los bienes escasos sean iguales, o en el mejor de los casos, muy similares. Más ampliamente, el objetivo es colocar a los miembros de la sociedad en las condiciones necesarias de participación para la competición de la vida, partiendo de posiciones iguales. Promover las iguales partidas es una empresa muy difícil. Requiere establecer discriminaciones, en base siempre a criterios polémicos, para fijar tratamientos preferenciales, ventajas y desventajas, entre el que tiene talento y el que no. Pero dar ventajas, o imponer desventajas, es justamente tratar a los individuos *desigualmente*, en donde ciertamente el individuo con mejores capacidades sentirá que se le está tratando injustamente. Así, en la igualación de las partidas, el talento –la diversidad entre quién lo ostenta y quién no– es un problema central.

En primer término, iguales partidas busca la igual educación para todos los ciudadanos, que la puede proporcionar un Estado que se jacté de brindar las mínimas condiciones de igualdad de oportunidades. Pero la educación igual para todos, por sí sola no será

⁶² Máxima napoleónica que significa literalmente “las carreras abiertas a los talentos”. Otro ejemplo es la *Légion d’honneur*, la más importante condecoración que otorga el gobierno de Francia (establecida por Napoleón). La orden se concede a hombres y mujeres, franceses o extranjeros, por méritos extraordinarios.

suficiente; las iguales partidas exigen una relativa igualdad en el bienestar económico, que sólo se logra mediante intervenciones distributivas, en donde el Estado deberá de jugar un papel muy activo en la asignación de ventajas y desventajas, para que todos los ciudadanos partan, en la competición de la vida, desde posiciones iguales o, por lo menos, relativamente iguales.

Por último, es necesario subrayar la naturaleza dual de la noción de igualdad de oportunidades, como “*igual acceso a*” e “*iguales partidas*”. En el igual “*acceso a*”, el talento se da por descontado, en las iguales “*partidas*” es el problema. El igual “*acceso a*”, remueve los obstáculos, mientras que las “*iguales partidas*” se fundan en la colocación de obstáculos (a los más capacitados). El “*igual acceso a*”, se da por las formas–derechos que establecen las modalidades de acceso; las “*iguales partidas*” se fundan en las circunstancias materiales de los “*competidores*”. Finalmente, en “*igual acceso a*”, está prohibida la discriminación, en cambio las “*iguales partidas*” se organizan a partir de discriminaciones.

La igualdad económica: “a cada uno en razón de la necesidad”

Si la finalidad de la igualdad de oportunidades es que existan las condiciones para que todos salgan igualmente desde la partida, el propósito de la igualdad económica es la igualación en el resultado, es decir, igualdad en los resultados materiales. La igualdad económica puede ser absoluta o relativa: cuando es absoluta, el criterio de justicia es retributivo “*a cada uno en partes iguales*”; en cambio, cuando es relativa, se toma en cuenta el principio “*a cada uno en proporción de*” de la justicia distributiva. En cuanto a la igualdad económica absoluta, ésta no es un objetivo razonable de lograr ya que asignar raciones idénticas de comida, por ejemplo, a los adolescentes y a la gente de la tercera edad, seguramente dejará al adolescente subalimentado, mientras que a los ancianos sobrealimentados. Además resultaría una empresa prácticamente imposible, que requeriría de un Estado omnipresente y omnipotente.

En la realidad, la igualdad económica que es conveniente buscar es la igualdad económica relativa que usa el criterio “*a cada uno en proporción a*”. En este sentido, normalmente definimos los bienes materiales con respecto a las necesidades que están destinadas a complacer, de ahí que a menudo hablemos de la igualdad económica relativa en términos de “*cuotas según las necesidades*”. Obviamente esta cuestión es muy controvertida, ya que abre la puerta a un sinnúmero de demandas que pueden considerarse justas. El principio en el cual se funda la igualdad económica relativa sólo puede resultar muy vago, y cualquier indagación al respecto sólo incrementará las dudas y, seguramente, las objeciones. Aún así, para efectos analíticos, será conveniente centrar el argumento en torno a la igualdad económica, como cuotas según las necesidades, especificando 1) qué tipo de bienes son necesarios para que las personas satisfagan sus necesidades. No sólo existen bienes materiales, también hay bienes espirituales, intelectuales, culturales, etc. Por otro lado, ¿será que todas las necesidades son dignas de satisfacerse? Acudir a un museo y contemplar una obra de Siqueiros⁶³, ¿se considera una necesidad? La necesidad de una dosis de heroína de un drogadicto es muy real. En realidad es necesario adoptar un criterio mediante el cual se podrá distinguir las necesidades que vale la pena satisfacer y las que no. Y ese criterio, a su vez, dejará entrever los principios morales de una determinada sociedad. Y una vez que sean determinados los bienes respecto a los cuales los hombres deberían de ser iguales, es necesario 2) establecer de qué modo lo hombres permanecen en relación con estos bienes, es decir, si basta con el uso del bien o es necesaria la posesión. La posesión colectiva de los medios de producción, o la posesión privada individual. Ciertamente en el caso de un producto será conveniente el libre uso y disposición. Una vez que se hayan gastado mis pares de zapatos, no los regreso a la fábrica para que otra persona los pueda usar, sino más bien los tiro a la basura.

El principio “*a cada uno según sus necesidades*” parte de la presunción de que los hombres son más iguales entre sí en relación a las necesidades, que es una meta moral razonable, satisfacer todas las necesidades de los ciudadanos. En este sentido, difiere de

⁶³ Capitán José David Alfaro Siqueiros (Chihuahua 1896–1974). Pintor y Militar mexicano, fue uno de los tres exponentes del muralismo mexicano junto con Diego Rivera y José Clemente Orozco. Alfaro Siqueiros tenía una filosofía anarquista y fue militante del Partido Comunista mexicano hasta su muerte.

la igualdad de oportunidades en que centra la igualdad de los hombres en las necesidades, y no, como en la igualdad de oportunidades en sus capacidades, que, a sus ojos, produce más desigualdades.

La igualdad y la ciudadanía

Como hemos visto, la igualdad como ideal social asociado con la ciudadanía moderna, es un concepto que contiene múltiples dimensiones para su aprehensión analítica. Su carácter descriptivo, comparativo, particular y prescriptivo lo convierte en un concepto complejo de asimilar sobre todo si se busca definir el concepto de ciudadanía, a partir de las relaciones de igualdad que se le proclaman. El problema se hace mucho mayor una vez que se reconoce el carácter dinámico que conlleva la igualdad, que cambia de acuerdo a las etapas históricas de las sociedades y del orden político, social y moral. La historia de la idea y del anhelo de igualdad puede ayudar a esclarecer las diferentes concepciones del concepto que se han tenido, desde las primeras batallas concretas, durante el siglo XVIII (cuyo mayor triunfo fue la abolición del feudalismo y su sociedad de órdenes, durante la Revolución francesa), pasando por las batallas por la democracia y la igualdad política del siglo XIX y las conquistas de la igualdad social en el Estado de bienestar en el siglo XX. Pero, en el estudio de la historia de la igualdad hay que redoblar las precauciones, sobre todo porque pareciera que su historia es la del derrumbe sucesivo de instituciones antigalitanas que, de ser consideradas de primera necesidad para la existencia social, se convirtieron de pronto, en las más injustas y tiránicas organizaciones. Sólo es necesario echar un vistazo al desarrollo de las relaciones sociales entre el esclavo y el hombre libre; entre el señor y el siervo; entre el patricio y el plebeyo, entre el hombre blanco y el hombre negro; entre el hombre y la mujer, etc. Así, ver la igualdad bajo el prisma de la historia nos distrae de la idea de que la igualdad es un bien dinámico, que su conquista no es definitiva y, que ciertamente puede haber retrocesos que no son deseables. Por supuesto que ninguna sociedad puede ignorar su historia, pero ésta sólo puede constituir una dimensión más para aprehender el concepto de ciudadanía, y la igualdad asociada a ella, siendo las condiciones descritas en este apartado las que se tienen que examinarse exhaustivamente.

LA LIBERTAD Y LA IGUALDAD

A menudo, escuchamos decir que las dos grandes virtudes ilustradas asociadas a la ciudadanía moderna, esto es la libertad y la igualdad, por sus mismas características, no son complementarias, sino más bien opuestas y excluyentes. Quienes aman la libertad, achacan al pensamiento igualitario promover una forma de tiranía con las medidas distributivas que adoptan los gobiernos para reducir la desigualdad y la pobreza en las sociedades. Como caso extremo, nos hacen recordar las privaciones brutales a las libertades individuales, civiles y políticas que los regímenes comunistas del siglo XX impusieron a sus ciudadanos, en pos de una sociedad sin clases, bajo el criterio “*a cada cual según sus necesidades*”.

En el pensamiento igualitario los ataques a la libertad no son menos frecuentes. El igualitarista sigue insistiendo en que la libertad *burguesa* ha frustrado los objetivos de justicia que ha intentado realizar a lo largo de la historia moderna. Su crítica a la libertad se puede rastrear a las dramáticas consecuencias sociales que provocaron las teorías del libre mercado como el *Laissez-faire* en el siglo XIX y su negativa a cualquier intervención distributiva por parte del gobierno en la economía.

Efectivamente, a lo largo de la historia moderna las sociedades han oscilado entre sistemas políticos que enarbolan uno u otro ideal, pero el problema así planteado sólo confunde más. La libertad y la igualdad son ideales ilustrados abstractos, que deben interpretarse antes de aplicarlos a temas políticos concretos. En este sentido, la igualdad no es libertad, como pretenden ciertas ideologías igualitarias. Todos podemos ser iguales sin libertad, pero eso nos convertiría en *iguales esclavos*. De igual manera no existe la *mano invisible del mercado*, la intervención del gobierno es indispensable, para que el más *apto* no devore al más *débil*, en la competencia económica. Las interpretaciones límite de la libertad y de la igualdad sólo pueden entrar en conflicto de forma permanente e inevitable, como efectivamente lo han hecho.

Dejando de lado los casos extremos, en las democracias contemporáneas ambas virtudes siguen estando en el centro del imaginario político y social y, por lo tanto valdría la pena investigar, en el marco de la pluralidad que implica una democracia, la relación que sostienen ambos ideales. Primeramente, es conveniente avanzar la tesis de que la libertad y la igualdad son virtudes suplementarias: para el bienestar de una democracia debe de existir las mayores condiciones de libertad y de igualdad posibles. Segundo, existen igualdades que son libertades, es decir, igualdades–libertades. La igual libertad de todos, es libertad. La igualdad jurídica (iguales leyes) es igual libertad en la ley. La igualdad política, implica libertad igual de todos a participar en el gobierno, que presupone también libertad de opinión y de voto. El “*igual acceso a*” de la igualdad de oportunidades ciertamente es una libertad, de aspirar a los bienes que proporciona la sociedad, cosa que no sucede con su complemento “*iguales partidas*”. Antes de entrar a las igualdades que sí implican ilibertades, es necesario subrayar esta relación de procedimientos que contienen ambos ideales y su importancia. Estos iguales derechos que consagran libertades para todos los ciudadanos sólo pueden entenderse en el marco de una democracia. Aquí, el problema se aleja de la relación entre las dos nociones y deviene en un problema de ingeniería constitucional democrática, que garantice ambas precondiciones en el mundo real, y estarán dados por las leyes que logren garantizar esos derechos. Hasta aquí llegará el supuesto problema entre la libertad y la igualdad.

Por último, existen igualdades que sí implican costos para la libertad. Entre ellas están algunos aspectos de la igualdad de oportunidades, específicamente las “*iguales partidas*” y, por otro lado, la igualdad económica relativa. Pero más que ser un costo a la libertad, pienso que constituye un *importe* de libertad por el cual se tiene que pagar, en sólo ciertos tipos de libertades, para que no se mine la fábrica social democrática, debido a la desigualdad que pueden provocar. En este caso se requiere de la intervención del Estado para su implementación y estarán dadas por el orden moral imperantes en la sociedad. Así, una sociedad igualitaria es y puede ser una sociedad en donde se sacrifique cierta libertad, con la seguridad que la igualdad lograda restituya la libertad que habíamos dejado en *importe* desde un principio.

CAPÍTULO 3

FORMAS DE GOBIERNO DE UNA DEMOCRACIA DE CIUDADANOS: LA DEMOCRACIA DIRECTA Y LA DEMOCRACIA REPRESENTATIVA

Atribuir al ciudadano moderno los principios ilustrados de libertad e igualdad, suscitó enormes dificultades en el ámbito concreto de la ingeniería constitucional. ¿Qué forma de gobierno debían adoptar los colonos victoriosos de Norteamérica, o los constituyentes revolucionarios de Francia, para asegurar la libertad e igualdad entre los hombres? Las dificultades se presentaron enormes. Se debía proteger una amalgama crecientes de derechos individuales, civiles y políticos, ligados ahora, de forma indisociable, al hombre. Por otro lado, puesto que la soberanía había sido arrebatada violentamente al rey, por parte del pueblo, resultó imperioso poner en marcha los mecanismos institucionales para desahogar la nueva voluntad general en los procesos políticos. ¿Cuáles eran estos mecanismos concretos? ¿Qué implicaciones institucionales presuponen? ¿Qué tipo de Constitución política implica, pues, el gobierno del pueblo?

Salvo en contadas excepciones, hasta ese momento en la historia, sólo había habido un tipo de gobierno del pueblo, la *democracia* de la antigüedad clásica griega. El término proviene del antiguo griego a partir de la unión de *krátos* (poder o gobierno) y *demos* (pueblo). Significa literalmente el poder o el gobierno del pueblo. El término fue acuñado en la *polis* de Atenas en el siglo V a.C. para describir su sistema de gobierno, que consistía justamente en la incorporación del *demos* en el poder político. Es sumamente interesante notar que la democracia clásica ha constituido una fuente fundamental y permanente de inspiración para el pensamiento político de occidente, a pesar de que fue un régimen de gobierno muy inestable, siendo la vida de la *polis* de Atenas “*efímera y turbulenta*”⁶⁴. Siendo así, resulta sorprendente que algunos de los ideales que inspiraron la democracia clásica hayan sido recuperados por el pensamiento político moderno, como los casos de los ideales de igualdad entre ciudadanos, libertad, autogobierno y participación cívica.

⁶⁴ Sartori (2003) *Op. Cit.*, p. 201

LA DEMOCRACIA DIRECTA

En la democracia ateniense gobernaba el *demos*, es decir, aquella parte del pueblo que se le había conferido la ciudadanía, que constituía, efectivamente, muchos; éste criterio numérico se consideró crucial para distinguirla de otras formas de gobierno. En el pensamiento clásico griego, en general, se distinguen tres tipos de gobierno en base al número de gobernantes: donde gobiernan muchos se le llama democracia (gobierno del pueblo, es decir, muchos) o politeía (gobierno o constitución de muchos); el gobierno de pocos se le denomina oligarquía, que puede ser aristocrática (gobierno de los mejores en virtud) o plutocrática (gobierno de los más ricos); y cuando gobierna uno se le denomina monarquía (del griego *monon* y *arqué*, significando uno y principio; causa primera), que puede referirse de modo indistinto a la realeza (gobierno del hombre excelsior, dotado de soberanía política) o a la tiranía (gobierno del animal humano, analogía del ser intemperante, desalmado, quien adultera la soberanía). Ésta es la tipología clásica, pero referirse sencillamente al sistema político democrático como el gobierno del pueblo o de la mayoría o de muchos es claramente insuficiente por su indeterminación. Con el afán de desentrañar el sentido originario de la democracia, lo primero que debemos hacer es acercarnos a los ideales democráticos atenienses. Éstos inevitablemente orbitaran en torno a los atributos fundamentales del ciudadano democrático, analizados en el capítulo anterior, esto es, en torno a los ideales de libertad e igualdad; pero también, y de manera muy importante, descansarán en arreglos institucionales que hagan respetar las leyes democráticas, así como en una forma particular de participación política del ciudadano.

Un texto fundamental para conocer la fuerza de estos ideales democráticos de la Atenas clásica lo constituye la Oración Fúnebre de Pericles⁶⁵. Pronunciada poco después del estallido de la Guerra del Peloponeso, que enfrentó a las ciudades de la Liga del

⁶⁵ Pericles (ca. 495–429 a.C) Prominente estadista, orador y general. Gobernó Atenas desde el 461 a.C de forma ininterrumpida hasta su muerte. En el plano interno, era el líder *de facto* del partido popular y ayudó a profundizó las reformas democráticas. En cuanto a la política exterior, convirtió la Confederación de Delos en la plataforma del creciente imperio ateniense. Asimismo, participó como general en numerosas campañas militares, siendo la más prominente la Guerra del Peloponeso. Durante su gobierno, comenzó un ambicioso proyecto que llevó a la construcción de la mayoría de las estructuras supervivientes en la Acrópolis de Atenas, incluyendo el Partenón. Su programa embelleció la ciudad y sirvió para exhibir su gloria, a la vez que dio empleo a muchos ciudadanos atenienses.

Peloponeso encabezadas por Esparta (y gobernadas por oligarquías), a las de la Liga de Delos, encabezadas por Atenas (con gobiernos democráticos), con motivo a los honores de los primeros caídos en batalla, logra captar la génesis ideática de la democracia ateniense y los valores que presidían la vida de sus ciudadanos. Vale la pena resaltar algunos pasajes:

“Disfrutamos de un régimen político que no imita las leyes de los vecinos; más que imitadores de otros, en efecto, nosotros mismos servimos de modelo para algunos. En cuanto al nombre, puesto que la administración se ejerce en favor de la mayoría, y no de unos pocos, a este régimen se lo ha llamado democracia; respecto a las leyes, todos gozan de iguales derechos en la defensa de sus intereses particulares; en lo relativo a los honores, cualquiera que se distinga en algún aspecto puede acceder a los cargos públicos, pues se lo elige más por sus méritos que por su categoría social; y tampoco al que es pobre, por su parte, su oscura posición le impide prestar sus servicios a la patria, si es que tiene la posibilidad de hacerlo.

Tenemos por norma respetar la libertad, tanto en los asuntos públicos como en las rivalidades diarias de unos con otros, sin enojarnos con nuestro vecino cuando él actúa espontáneamente, ni exteriorizar nuestra molestia, pues ésta, aunque inocua, es ingrata de presenciar. Si bien en los asuntos privados somos indulgentes, en los públicos, en cambio, ante todo por un respetuoso temor, jamás obramos ilegalmente, sino que obedecemos a quienes les toca el turno de mandar, y acatamos las leyes, en particular las dictadas en favor de los que son víctimas de una injusticia, y las que, aunque no estén escritas, todos consideran vergonzoso infringir.”⁶⁶

De estos fragmentos podemos extraer varios puntos fundamentales: la administración de la *polis* es democrática ya que se ejerce a favor de la mayoría, y no de pocos; se sustenta en la igualdad de derechos de los ciudadanos, no sólo en la defensa de sus intereses particulares, sino en la *cosa pública*, recibiendo igual honor en razón a su propio mérito, y no en base a la categoría social en la que se encuentre (alusión dirigida a la aristocracia militar espartana, que dirigía en base al rango, la riqueza y la educación). El respeto a las leyes que emanan de las instituciones democráticas es una condición indispensable para salvaguardar la libertad colectiva que proporcionan las instituciones democráticas (ya sea por convicción o por temor) y la ley es igual a todos los ciudadanos; en particular, resalta

⁶⁶ El discurso, que según Tucídides, fue pronunciado en el 431 a.C., no es la transcripción fiel de lo efectivamente dicho por el político ateniense, sino la recreación de dicho historiador, quien lo incorporó al relato de su Historia de la guerra del Peloponeso.

Versión consultada desde www.cepchile.cl/dms/archivo_1854_18/rev11_tucidides.pdf, p. 4

el respeto que se les debe a quienes les toca el turno de dirigir la *polis*. En cuanto al tipo de participación que presuponía la ciudadanía ateniense democrática Pericles comenta:

*“...Los individuos pueden ellos mismos ocuparse simultáneamente de sus asuntos privados y de los públicos; no por el hecho de que cada uno esté entregado a lo suyo, su conocimiento de las materias políticas es insuficiente. Somos los únicos que tenemos más por inútil que por tranquila a la persona que no participa en las tareas de la comunidad. Somos nosotros mismos los que deliberamos y decidimos conforme a derecho sobre la cosa pública, pues no creemos que lo que perjudica a la acción sea el debate, sino precisamente el no dejarse instruir por la discusión antes de llevar a cabo lo que hay que hacer.”*⁶⁷

Pericles nos describe una ciudadanía muy activa en el gobierno de la *polis*, que se puede ocupar simultáneamente de sus intereses particulares como de los públicos. Pero de hecho, aclara en seguida, se considera inútil, antes que tranquilo, al ciudadano que no participa en las tareas de la comunidad. No sólo la participación política es una simple posibilidad, sino una verdadera obligación, que requiere de una ciudadanía en simbiosis con la *polis*, a la cual estaba atado en un destino común. Todos los ciudadanos deben participar directamente en la creación y perpetuación de la república democrática, políticamente contra la degeneración interna de las costumbres democráticas, militarmente ante potencias extranjeras e ideológicamente en oposición a los otros sistemas de gobierno. Como agudamente observa un comentarista en relación a la democracia de Atenas, *“El principio de gobierno era el principio de una forma de vida: la participación directa”*⁶⁸. Si la experiencia íntima del ejercicio del poder, salvaguardaba la libertad, esto es, el autogobierno, que implicaba el mando por turno, el acceso libre al poder, sin obstáculos formales, de categoría social o riqueza, garantizaba la igualdad entre los ciudadanos. La ciudadanía ateniense se nos presenta, así, como un cuerpo muy cohesionado, activo e involucrado en los destinos políticos de la *polis*, a través de un enorme proceso de autogobierno, en la cual los gobernantes son los gobernados. Si es necesario ahondar aún más en la ciudadanía ateniense, basta recuperar la definición corriente de Aristóteles: *“El ciudadano en sentido absoluto por ningún otro rasgo puede*

⁶⁷ *Ibid.*, p.6

⁶⁸ Held, David (1991) Modelos de democracia. Madrid: Alianza. P. 32

*definirse mejor que por su participación en la judicatura y en el gobierno”*⁶⁹, es decir, por su papel de juez y magistrado, fuente de la soberanía y del poder político.

Aristóteles, quién estudió detenidamente las diversas constituciones –formas de gobierno– en su libro *Política*, observa, al igual que Pericles, que el principio del gobierno democrático es la libertad, puesto que el fin constante de toda democracia es “... *que cada cual viva como le agrade... de no ser gobernado por nadie, si esto fuera posible, y si no, por turno.*”⁷⁰ Como ya hemos visto, la libertad a la que se refiere Aristóteles, corresponde a la libertad positiva⁷¹, que constituye el autogobierno y que garantiza a los ciudadanos el derecho a tomar parte, de manera directa, en los destinos de la comunidad política, a través de los debates y la asamblea pública plenipotenciaria. El carácter *operacional* de esta libertad, según observa Aristóteles del sistema de gobierno democrático, es el ser gobernado y gobernar alternativamente. A esto se refiere cuando afirma que “...*uno de los caracteres de la libertad es el alternarse en la obediencia y el mando.*”⁷² Para que este criterio de libertad se convierta el principio de gobierno es fundamental el principio de igualdad entre el cuerpo de ciudadanos, que garantice el reparto equitativo de la práctica de gobierno, asegurando la soberanía del *demos*: “... *la justicia democrática consiste en la igualdad por el número y no por el mérito, y siendo esto lo justo, de necesidad tiene que ser soberana la masa popular y estimarse como final y justa la decisión de la mayoría*”⁷³.

Por lo demás, el énfasis en la igualdad numérica de la democracia establece medidas estrictas de gobierno y establece las instituciones democráticas por excelencia como son: “*la elección de magistrados por todos y entre todos; el gobierno alternado de todos sobre cada uno y el de cada uno sobre todos; la elección por sorteo de todas las magistraturas o de las que no requieran experiencia y competencia técnica*”⁷⁴; que no sea

⁶⁹ Aristóteles (2000). *Política*. México: UNAM. 1275a

⁷⁰ *Ibid.*, 1317b

⁷¹ Capítulo II, apartado *La libertad de los modernos y la libertad de los antiguos*

⁷² Aristóteles, *Op. Cit.*, 1317b

⁷³ *Ibid.*, 1317b

⁷⁴ El gran valor del sorteo radica en que iguala las oportunidades de acceder a las magistraturas entre el rico y el pobre. En este sentido, es un método más democrático que la elección. Aun así, la designación por sorteo no podía ser aplicada a aquellas magistraturas que requirieran un de conocimiento especializado o

necesario poseer ninguna propiedad, o sólo una muy pequeña, para el desempeño de las magistraturas; que no pueda la misma persona tener el mismo cargo dos veces, o no muchos, o que sólo pueda tener pocos cargos fuera de los militares; que todas las magistraturas, o cuantas sea posible, sean de corta duración; que la función judicial la ejerzan todos los ciudadanos, es decir, personas elegidas entre todas, y en todos los asuntos, o en la mayoría, y en los mayores y más importantes, como la rendición de cuentas, cuestiones constitucionales y contratos privados; que la asamblea sea soberana en todos los asuntos, pero que ningún magistrado lo sea en ninguno o a lo más en pocos (...) Otro carácter de la democracia es el pago por los servicios públicos, por todos si puede ser, así en la asamblea como en los tribunales y en las magistraturas (...) otra nota de la democracia es que ninguna magistratura sea vitalicia, y si alguna sobrevive como reliquia de una antigua revolución, hay que despojarla de su poder y hacerla sorteable en lugar de electiva”⁷⁵.

Haber adaptado los principios filosóficos de la democracia a principios reales de gobierno –y que lograra funcionar– ciertamente no resultó una tarea fácil. En este sentido, la innovación constitucional e institucional de la democracia ateniense clásica fue nada menos que impresionante, sobre todo, tomando en cuenta el estado de profunda crisis política, que había dejado la despiadada tiranía de los hermanos Hipias e Hiparco, hijos del famoso tirano Pisístrato⁷⁶. No es necesario repasar aquí minuciosamente las numerosas intrigas políticas y luchas por el poder que se registraron a partir de la tiranía

aptitudes físicas excepcionales, cualidades y aptitudes que, en realidad, sólo unos pocos poseen. Así, en toda la historia de la Atenas democrática nunca se sortearon los puestos de los generales –*strategos*–, sino que se elegían a mano alzada en la asamblea popular (*ecclesia*).

⁷⁵ Aristóteles, *Op. Cit.*, 1317b

⁷⁶ Pisístrato (ca. 607– 527 a.C) Destacado tirano griego que gobernó Atenas en 561, del 559–556 y del 546–527 a.C., periodo inmediatamente anterior a las primeras reformas democráticas. Durante su mandato, Pisístrato gobernó con moderación y benevolencia, que le atrajo las simpatías del pueblo. Supo dominar las querellas políticas e impulsó el poder militar de Atenas, acentuando el poder naval, ocupando regiones del Helesponto y costas de Asia Menor, extendiendo su autoridad hasta otros lugares del norte del mar Egeo y de las Cícladas. Pisístrato hizo cuanto pudo para embellecer a Atenas con templos como los de Zeus Olímpico y de Apolo. Asimismo, construyó caminos, un acueducto y nuevos mercados, dando facilidades para el comercio y la industria; según cuenta la tradición, fue el primero en mandar escribir los poemas de Homero, *La Iliada* y la *Odisea*. Falleció en el año 527 a.C., dejando el poder a sus dos hijos, Hipias e Hiparco, quienes se desviarían del camino de moderación del padre y se convertirían en tiranos en el sentido estricto de la palabra, siendo posteriormente derrocados e instaurada la democracia.

pisistrátida, entre las facciones aristocrática y democrática del Ática⁷⁷, con la subsecuente consolidación en el poder de la facción democrática, a la cabeza de la cual se encontraba uno de los principales legisladores de la antigüedad clásica: Clístenes (570–507 a.C). Considerado el padre de la democracia ateniense clásica, desde aproximadamente el 508 a.C, emprendió una reconstrucción fundamental del sistema político ateniense, a través de reformas que apaciguaran la formación de facciones, mismas que perpetuaban la confrontación política y social en que había caído Atenas. Para tal propósito, modificó la distribución del poder político, a través de una reconfiguración territorial muy ingeniosa de la ciudadanía. La reforma contempló, en un primer momento, la modificación de las *phylai* o tribus que componían Atenas (y que hasta ese momento eran cuatro, las llamadas *tribus de los orígenes*⁷⁸), por lo que Clístenes “*hizo lo primero una distribución de todos en diez tribus, en lugar de las cuatro que había, con el propósito de mezclarlos, a fin de que participaran más personas en los asuntos públicos.*”⁷⁹

Acorde a la nueva organización política, la ciudadanía ateniense se dividió en diez nuevas *phylai* o tribus. Paralelamente a la fragmentación existente del Ática en tres áreas (el de la costa –*Paralia*–, la zona central –*Mesogea*– y la zona urbana de Atenas y sus vecindades –*Asty*–, mismas que reflejaban de alguna manera los bandos y facciones), la reforma de Clístenes dividió el territorio en treinta circunscripciones, llamadas *tritía* (tercios), diez en cada una de las tres áreas geográficas. Cada *tritía* se componía por un número variable de *demos* o barrios (tres o cuatro), división mínima y fundamental de la ciudadanía ateniense, ya que, a partir de las reformas de Clístenes, sólo se podía acceder a la

⁷⁷ Dependiendo del contexto, *Atenas* puede referirse propiamente a la ciudad de Atenas, al Ática (territorio de la ciudad–estado de Atenas en el que la mayoría de sus ciudadanos vivían y tenían tierras), o hasta al imperio ateniense (que se expandía por el Mediterráneo). Así, los ciudadanos de Atenas eran, de hecho, individuos que vivían por todo el Ática y no necesariamente en la ciudad de Atenas, aunque eventualmente hayan tenido que acudir a la ciudad para cumplir con sus obligaciones cívicas.

⁷⁸ Hasta las reformas de Clístenes, Atenas se dividía en las llamadas *Cuatro tribus de los orígenes*, mismas que se conformaron en comunidad política, *Atenas*, en algún momento de su historia temprana. Cada una de las cuatro tribus (*phylai*) estaba compuesta por *fratrias* (hermandades), unidad política y judicial primaria que constituía el marco de la religiosidad y de la sociabilidad griegas, por medio de la organización de los banquetes, las fiestas y los cultos cívicos. Por estas tareas, la inscripción a una *fratria* era el requisito básico de la ciudadanía ateniense. Las *fratrias* contenían pequeños grupos familiares llamados *gene*, pequeños grupos parentales que se identificaban como una unidad, de carácter aristocrático. Los nombres de las tribus primitivas podrían significar: *Geleontes* (*gelân*: brillar; los brillantes, los nobles), *Egícoras* (*aix*: cabra; los cabreros), *Árgades* (*árgon*: trabajo; los trabajadores) y los *Hopletes* (*hópla*: armas; los soldados).

⁷⁹ Aristóteles (2005) *Constitución de los atenienses*. Madrid: Abada. P. 69

ciudadanía ateniense a través del *demo*, de ahí el carácter fundacional de la democracia⁸⁰. La agregación de tres *tritía*, una de cada región del Ática, escogidas al azar, por sorteo o lotería, conformaban una de las diez nuevas tribus, de tal modo que al estar integrados por miembros de las tres regiones, los atenienses vuelven a entremezclarse con nuevos vínculos de utilidad común, en vez de con sus intereses facciosos. Al respecto nos comenta un estudioso del tema: *“Si antes los ricos se mezclan sólo con los ricos, los pobres con los pobres y los nobles con los nobles, teniendo contiguos sus domicilios respectivos, en adelante, con fines de rearticulación política republicana, cada clase queda entrelazada de manera fraccional con los miembros de la otra (...) Las clases sociales, debido al criterio republicano de la nueva división política del territorio ateniense a través de demos ciudadanos, combinado con el azar por el que se seleccionan cada uno de los tres barrios que forman cada una de las nuevas diez tribus, (...) resultan entreveradas para que los ricos no unan sus intereses sólo a los de otros ricos, ni los pobres a los de otros pobres, o los nobles a los de otros nobles, desarticulando los partidos políticos previos.”* Y concluye en seguida: *“Se conjunta ahora a los partidarios de la plutocracia con los de la democracia y la república bajo los intereses comunes y tricolores de cada tribu.”*⁸¹

Esta reforma político-territorial de Clístenes, tuvo el mérito de extender la ciudadanía ateniense más allá de las *Cuatro tribus de los orígenes*, y sus lazos corporativos y sanguíneos representados en sus *fratías* y *genes*, extendiéndola al grueso de los hombres libres del Ática, que hasta ese momento no tenían ninguna participación política en los destinos de Atenas. Esta reforma no sólo admitía dentro de la ciudadanía un número hasta ese momento nunca antes visto de individuos, en el gobierno de la ciudad-Estado, bajo los ideales democráticos de libertad como autogobierno e igualdad entre todos los ciudadanos, sino que fortaleció las instituciones democráticas con innovaciones inéditas para la época.

⁸⁰ Al respecto nos comenta Aristóteles: *“La organización actual del Estado es la siguiente: participan en la administración de la ciudad los que son hijos de padre y madre ciudadanos y se les inscribe en la lista de miembros de un demo a los dieciocho años de edad. En el momento de la inscripción los compañeros del demo celebran, tras haber prestado juramento, una votación acerca de cada uno: primero, si estiman que ha alcanzado la edad señalada por la ley (...) y segundo, si es libre y ha nacido en las condiciones señaladas por la ley.* Aristóteles. Constitución de los atenienses. P. 113

⁸¹ Marcos, Patricio (1997) *¿Qué es la democracia?* México: Cruz. P. 170

La fortaleza del *demo* o barrio es un buen ejemplo que convendría repasar, no sólo porque constituía, a partir de la nueva constitución de Clístenes, la circunscripción política de base, al encontrarse la ciudadanía inevitablemente ligada a ella, sino porque también constituía la unidad administrativa mínima de la ciudad–Estado de Atenas. En efecto, los *demos* contaban con un *demarca* o alcalde, quien junto con una pequeña asamblea local, compuesta por la totalidad de sus ciudadanos, llevaban el gobierno del *demo*. Entre otras cosas, gestionaban lo referente a sus finanzas públicas (cobrando y ejerciendo ciertos impuestos), la administración de la propiedad colectiva, desempeñaban los poderes de policía, llevaban el catastro y los registros civiles además de que gestionaban todo lo necesario en relación a sus cultos. Pero quizás la tarea más importante que desempeñaban los *demos* tenía que ver con la franquicia política de la ciudadanía. El registro de los ciudadanos de los *demos* era resguardado por el *demarca*, pero la franquicia política no podía ser concedida a nadie, a menos que la asamblea local lo aprobara en una sesión abierta, después de haber verificado fehacientemente el estricto origen ateniense del los jóvenes solicitantes que acabaran de cumplir los dieciocho años. La fuerza del ideal de la democracia queda manifestada con la adopción en los nombres de los nuevos ciudadanos del *demo* de procedencia, en sustitución del nombre de familia y linaje, demostrando el desplazamiento del poder de la aristocracia, con sus vínculos de sangre, hacia el origen estrictamente domiciliario del *demo*. Pericles, por ejemplo, era conocido como *Pericles del demo de Colargos*.

El desarrollo cívico del ciudadano ateniense en su *demo*, constituía una preparación fundamental para su participación en el principal órgano deliberativo de Atenas: la *Ecclesia* o la *Asamblea del pueblo*. Aunque la *Ecclesia* fue establecida en la época de Solón⁸², en el 594 a.C., las reformas de Clístenes fortalecieron su preeminencia y su

⁸² Solón (638–558 a.C.) Famoso estadista, legislador y poeta lírico, considerado uno de los precursores de la democracia griega. En 594 a.C. fue nombrado arconte de Atenas con el propósito de controlar el desorden civil que imperaba en la ciudad–Estado, producto de las leyes emitidas por Dracón, que eran excesivamente sanguinarias con los delitos menores y habían provocado quejas de la población, y la condición de servilismo que habían caído muchos campesinos debido a deudas contraídas. Así, a lo primero, abolió la mayoría de las leyes *draconianas*, excepto las referentes al homicidio. Bajo la Constitución Soloniana, se prohibió como fianza de préstamos a las personas, que efectivamente rebajaba a esclavos a aquellas personas que no podían pagar sus deudas; asimismo, anuló todos los adeudos que

carácter popular, al haber extendido la ciudadanía a grandes grupos humanos que hasta ese momento no habían tenido ninguna capacidad política. Efectivamente, el estallido del espíritu popular permitió revigorizar a tal grado la *Ecclesia*, que sus miembros, durante el siglo V a.C., llegaron a los 60.000 ciudadanos, aunque es muy improbable que todos hayan coincidido al mismo tiempo en la asamblea⁸³, y con un quórum de 6.000 ciudadanos. Entre otras cosas, la *Ecclesia* tenía la última palabra en lo referente a todos los grandes asuntos: lo relativo a la legislación ateniense, las declaraciones de guerra, la firma de la paz, la estrategia militar, la elección de los diez *strategos*, o generales, así como a otros oficiales; poseía la facultad de llamar a los magistrados a rendir cuentas ante ella al final del año de su mandato, y en fin, de los más importantes asuntos de Estado. Al principio, se reunía una vez al mes, pero conforme la democracia se desarrolló, y consolidó, llegó a reunirse tres o cuatro veces cada mes. En consonancia con los postulados fundamentales de la democracia, todos los miembros de la *Ecclesia*, sin distinción de rango o de riqueza, sólo bajo la lupa de la ciudadanía ateniense, gozaban de *isegoria*, esto es, el igual derecho de todos los ciudadanos de manifestar su opinión, a través de la palabra, en la *Ecclesia* (aunado a la *isonomía* que implicaba la ciudadanía ateniense, es decir, iguales derechos políticos. Es de notar que Clístenes llamó a esta reciente forma de gobierno *isonomía*, antes que *demokratía*.)

pesaban sobre los campesinos humildes y decretó que todos los esclavos por deudas fueran liberados. Institucionalmente, estableció los precursores de los principales cuerpos consultivos y administrativos de la democracia, como una asamblea popular, un tribunal de recursos –antecesor de la *Heliea*–; y el Consejo de los Cuatrocientos o *Boulé* –que se convertiría en el Consejo de los quinientos–. Asimismo, remodeló el calendario, y reguló los pesos y medidas. Sus leyes fueron escritas en cilindros especiales de madera y puestas en la Acrópolis.

⁸³ Existen dos evaluaciones respecto a la población de la Atenas democrática del siglo V a.C., la baja y la alta. La evaluación baja considera que existían sobre la base de 25.000 a 30.000 ciudadanos en el Ática. Sus familiares contabilizaban entre 80.000 y 100.000 personas. A estos números se le suman alrededor de 10.000 *metecos* (extranjeros libres) y entre 30.000 y 40.000 esclavos. La evaluación alta estima la base de 40.000 ciudadanos, 200.000 familiares, 20.000 *metecos* y 300.000 esclavos. Aquí llama poderosamente la atención de que, en la evaluación baja, sólo 25.000 a 30.000 personas poseían la franquicia ciudadana, de entre 145.000 y 180.000 mil personas; en la evaluación alta el exclusivismo ciudadano aun es mayor, al contabilizar sólo 40.000 ciudadanos entre 560.000 personas. Ante el análisis de estas cifras, la democracia ateniense, el gobierno del pueblo de Atenas, se nos presenta muy lejano a su cometido literal, abarcando su ciudadanía tan sólo una pequeña proporción de su población. En realidad, quienes ostentaban los derechos políticos eran los hijos de madre y padre ateniense, varones y mayores de edad. Quedaban fuera los menores de edad, las mujeres, los extranjeros inmigrantes y, por supuesto, los esclavos; éstos últimos la categoría más marginada –y amplia– de todas, ya que vivían una situación de auténtica ilibertad. Por lo anterior, se ha planteado (Held, 1991) que no se puede referir legítimamente a la democracia de Atenas como un régimen democrático, en el sentido moderno del término.

La redacción de la agenda de la *Ecclesia*, la elaboración de los borradores de legislación y la recepción de las nuevas iniciativas de ley recaían en un nuevo consejo deliberativo y administrativo, compuesto por quinientos ciudadanos renovados cada año, denominado *Boulé*. Siendo un consejo más pequeño, recogía las proposiciones de ley de los ciudadanos, los *proboulemas*, con más celeridad, a fin de establecer el orden del día de la *Ecclesia*, la cual tenía la facultad de convocar. La composición del también llamado *Consejo de lo quinientos* aprovechaba la nueva división política del territorio de Ática, al integrarse, por sorteo, por cincuenta ciudadanos de más de treinta años, de cada una de las diez nuevas tribus producto de la reforma de Clístenes (haciendo efectivamente quinientos sus miembros), mismos que recibían una remuneración económica para cumplir sus funciones. Esta medida aseguró el espíritu democrático del nuevo consejo, al garantizar a todas las clases sociales del Ática, igual representación, por la sencilla razón de que se componía de las diez nuevas tribus, integradas al azar por los treinta *tritía*, cuyo criterio ahora era territorial y domiciliario, y ya no sanguíneo, mezclando por igual a todas las clases sociales.

Cada *phyle* o tribu ejercía la presidencia de la *Boulé*, la *Pritanía*, de manera rotatoria, un mes al año (el año ateniense se componía de diez meses de 36 días), de modo que, como el mandato de la *Boulé* era anual, todas las tribus llegaban a ocupar la *Pritanía* por lo menos una vez. A su vez, se sorteaba diariamente un presidente de la *Pritanía* (el *Epístata*), entre los miembros de la tribu en turno, en el cual recaía la responsabilidad del buen desarrollo de las sesiones.

Una de las tareas fundamentales de la *Boulé* era la salvaguarda de las leyes fundamentales de la ciudad, esto es, la defensa del régimen democrático. Si se consideraba que las leyes fundamentales de la ciudad eran infringidas o puestas en peligro, el autor, pero también el *Epístata* que presidió la *Boulé* el día de la votación, eran perseguidos y condenados a graves sanciones. La defensa de las leyes democráticas, especialmente contra las pretensiones tiránicas de alguna figura preponderante, culminaba en el castigo por Ostracismo, método por el cual se podía desterrar, durante un

periodo de diez años, a un ciudadano considerado peligroso para la democracia.

A medida que la democracia evolucionó, el *Boulé*, además de retener su responsabilidad original de organizar las sesiones de la *Ecclesia*, comenzó a hacerse cargo de un gran número de responsabilidades administrativas y de superintendencia general, a través de múltiples magistraturas, la mayoría de ellas elegidas por sorteo (menos los cargos relacionados con la guerra, los cuales se elegían por votación) y todos, sin excepción, por periodos breves de tiempo. Con esto, la *Boulé* llegó a encargarse, sólo por mencionar algunas de sus atribuciones, de la recaudación de los impuestos y tributos, de las obras públicas, de la inspección y reparación de los edificios públicos, de la tesorería, de las auditorías de pasadas *pritanías*; además sus miembros “...investigan a las flautistas, arpistas y citaristas para que no cobren más de dos dracmas de paga. Y si varias personas se empeñan en conseguir la misma, la sortean y la contratan para quien le toca. Se ocupan asimismo de que ninguno de los limpiadores de estiércol arroje el estiércol a menos de diez estadios de la muralla. Impiden que se edifique invadiendo las calles, que sobresalgan balconadas de las calles y que se abran portillos hacia la calle. También se llevan a enterrar a los que se mueren en la calle, ya que cuentan con esclavos públicos. Igualmente se eligen por sorteo a diez almotacenes, cinco para el Pireo y cinco para la ciudad, su cometido, de acuerdo con las leyes, es inspeccionar todos los artículos en venta, a fin de que se vendan limpios y sin adulterar...”⁸⁴. Por todas estas actividades, y muchas más que no es posible mencionar por su obvia extensión, la *Boulé* constituía el verdadero órgano administrativo de la ciudad–Estado de Atenas.

No sólo en los ciudadanos que acudían a la *Ecclesia* y en los miembros del *Boulé* recaía la totalidad de la soberanía democrática de Atenas, sino que también, y de manera importante, en los jueces que conformaban la *Heliea*, verdadero tribunal popular que se encargaban de administrar la justicia democrática en la ciudad–Estado. Su carácter popular residía, justamente, en el número extravagante de sus jueces: 6.000 en total; reclutados por sorteo entre los ciudadanos mayores de 30 años, que no tuviesen deudas con la tesorería y que gozaran de la totalidad de sus derechos civiles. Estos jueces, o

⁸⁴ Aristóteles, Constitución..., *Op. Cit.*, p. 131

heliastas, eran reclutados por periodos anuales entre las diez nuevas tribus (600 de cada una), que aunado al método de selección por sorteo, y con el establecimiento de sueldos a los jueces (bajo el gobierno de Pericles), aseguraban una composición democrática de los tribunales, mismos que administraban justicia popular. Los jueces eran divididos al azar en diez paneles de jurados de 500 miembros, en donde 1.000 quedaban en reserva en caso de vacantes extraordinarias en algún panel. Dependiendo de la importancia de los casos presentados ante la *Heliea*, se podía emplear un panel o, combinar a dos paneles de jurados, para contabilizar 1.000 jueces. Sólo en los casos de la mayor relevancia política y de Estado, se podía llegar a desplegar todo el potencial de la justicia popular, combinando hasta tres paneles de jueces, para sumar 1.500 jueces. Se debe notar, que hacia el momento del mayor auge de la democracia en Atenas, es decir, en el momento de la mayor penetración popular en los asuntos del Estado, la *Heliea* logró desplazar al *Areópago*⁸⁵ en cuanto a relevancia política, al acaparar la facultad de ejecutar el control legal de las leyes superiores emanadas de la *Ecclesia*, tanto en sus ámbitos públicos, privados y criminales; el poder de vigilia sobre la constitución y los más importantes asuntos de Estado.

Los juicios eran tanto de índole privada como pública, permitiendo a los litigantes defender su causa ante los paneles de jueces, en tiempos estrictamente determinados según el valor monetario del litigio, por relojes de agua. Al respecto nos comenta Aristóteles: “*Disponen de relojes de agua con unos orificios por los que fluye el agua durante el tiempo al que deben atenerse los alegatos. Les conceden diez congios (aproximadamente tres litros y cuarto, con duración de unos tres minutos) a los procesos de más de cinco mil dracmas; cinco y dos congios, a los menores de mil dracmas, y seis congios a los arbitrajes, y no hay segundo turno de palabra*”⁸⁶ Una vez pronunciados los

⁸⁵ El Areópago o *colina de Ares*, era un monte situado al oeste de la Acrópolis de Atenas, lugar donde se reunía un cuerpo judicial de orígenes aristocráticos. Su membresía estaba restringida a los ex arcontes, mismos que habían ocupado los puestos más importantes del gobierno de la ciudad. Debido a la avanzada edad de muchos de sus miembros también es conocido como el *Consejo de ancianos*. Su importancia cambio mucho a lo largo de sus casi diez siglos de existencia. En sus orígenes, representaba el poder de los antiguos reyes atenienses, para posteriormente, conforme el poder se trasladaba de los reyes, a los grupos de familias preeminentes y nobles, constituyó el bastión político aristocrático. Ante las reformas democráticas del siglo V a.C., la mayoría de las funciones políticas del Areópago fueron trasladadas a las nuevas instituciones populares, exceptuando la facultad de juzgar todos los casos de homicidio.

⁸⁶ Aristóteles, *Constitución...*, *Op. Cit.*, p.163

alegatos, los jueces emitían sus votos en dos urnas, una de bronce y otra de madera, que estaban situadas en el tribunal, “*En ellas depositan los jueces sus sufragios. La de bronce es la válida (es decir, aquella en la que el juez echa su verdadero voto), la de madera la nula... apretándolos por el orificio y sin dejarles ver a los contendientes cuál es el abierto ni cuál el cerrado, echa el válido en la urna de bronce y el nulo en la de madera*”⁸⁷. Una vez que todos los jueces del panel se hayan pronunciado, a través de su voto, en el juicio, se contaban los sufragios a favor del demandante y del demandado. Vencía aquel que contabilizaba más votos, y en el caso de un empate, vencía el demandado. En el caso de que hubiera vencido el demandante, estimaban la pena, volviendo a votar de la misma manera, con un tiempo de estimación para cada una de las partes de sólo medio congio de agua. Finalmente, una vez que se hubieran juzgado los asuntos correspondientes por ley, los jueces recibían su retribución monetaria *in situ*.

En perspectiva, la *Heliea* resultó ser una institución fundamental para la preservación de la constitución democrática de los atenienses. El papel que desempeñó en la administración de la justicia popular, constituyó uno de los beneficios más apremiantes para los ciudadanos de Atenas, salvaguardándolos de una variedad de acciones arbitrarias por parte de los magistrados, por medio de juicios con jurado, leyes fijas, y procesos jurídicos en donde el momento de la defensa precedía al del veredicto. Lo anterior no debe de ser considerado de poca valía; de hecho, el beneficio de una justicia popular, propia de la democracia, seguramente era motivo de gran orgullo entre los ciudadanos atenienses ya que proporcionaba un hondo sentimiento de seguridad personal y estimulaba una especie de moralidad constitucional, es decir, una ética de respeto a las leyes. Asimismo, el establecimiento de los tribunales de la *Heliea* resultaron no sólo convenientes para dispensar justicia, sino cruciales en el plano político, contra las otras formas de gobierno, pues a diferencia del “gobierno de pocos” de la oligarquía y del “gobierno de uno” de la monarquía, el “gobierno de muchos” de la democracia exige la eliminación de acciones arbitrarias y del respeto de una constitución fija, lección que aún no aprendían del todo las clases nobles y ricas atenienses con pretensiones de poder.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 165

El gobierno de muchos, que en la antigua Atenas llevó el nombre de democracia, resultó, más que cualquier otra forma de gobierno, en uno extremadamente complicado de realizar. Notemos que su diseño institucional está primordialmente marcado para evitar, en la medida de lo posible, el asalto de los grupos de conspiradores con pretensiones de poder. En este sentido, gran parte del diseño de las medidas de gobierno tuvo como objetivo prevenir la germinación de la sedición, disposiciones destinadas primordialmente a las facciones aristocrática y oligárquica. Tal es el sentido originario de la rotación rápida de toda suerte de magistraturas, de la remuneración de la función pública –para que no sólo el rico pueda participar en la cuestión pública, sino también el pobre–, de la posibilidad de elección de todos por el cuerpo constituido de ciudadanos y no en base al censo, del ostracismo, etc. Con esto, el diseño institucional democrático ateniense tuvo un rasgo eminentemente defensivo, que buscó, a través de toda una suerte de principios de gobierno –algunos verdaderamente ingeniosos– contrarrestar las fuerzas sediciosas.

En segundo lugar, el diseño de las instituciones de la democracia facilitó, al máximo, la llegada a acuerdos entre las diversas facciones atenienses. De manera paralela, estos procedimientos de gobierno redujeron –de nueva cuenta, en la medida de lo posible– la confrontación natural entre las partes que, por lo demás, se da en cualquier *politeia*, es decir, en cualquier comunidad política libre. Este fue el propósito primordial de la reforma isonómica de Clístenes, para lo cual fortaleció dos instituciones democráticas por excelencia: la *Ecclesia* y el *Boulé*, con lo cual inauguró la tradición parlamentaria en la cultura política de occidente. Algunos ejemplos de sus numerosos procedimientos, –unos aún utilizados hoy en día– son la regla de la mayoría, la presidencia cuya objetivo es la revisión de los proyectos de ley, la rendición de cuentas, etc., todo en el marco de una constitución respetada.

Con todo y las extraordinarias innovaciones que propició la democracia ateniense en la legislatura, en la administración y en la judicatura, nunca fue –ni se jactó ser– un régimen perfecto. Si bien estas innovaciones le confirieron un carácter específico y le aseguraron un lugar permanente en las posibles formas de gobierno (estatus a la cual muy pocas

tienen el honor), tuvo muy grandes e inescapables defectos.

Los diálogos socráticos de Platón

En Atenas, la democracia presuponía el poder del *demos* que, no sólo se refería a la totalidad del cuerpo constituido de ciudadanos, sino también, y de manera especialmente notoria, a la mayoría de los ciudadanos que eran pobres y que tenían que trabajar para sustentarse. A decir verdad, la sola idea de una forma de gobierno que incorporara al gobierno un número elevado de personas, la mayoría pobres, era para su tiempo, en la antigüedad clásica, extremadamente revolucionaria. Por supuesto que las clases altas, que hasta ese momento en la historia habían conservado la prerrogativa de la dirección política, social y económica, no veían con buenos ojos el avance popular que implicaba el gobierno democrático. Particularmente aborrecían dos ideas que la acompañaban: que los ciudadanos estaban suficientemente capacitados para tomar parte del gobierno de la vida en común y, paralelamente, que nadie podía reivindicar para sí el gobierno de la comunidad política, en base a criterios de preparación y excelencia. En efecto, los primeros enemigos de la democracia creían sinceramente que en el gobierno sólo podían participar los mejores, y realmente nunca aceptaron la idea de que todos los nuevos ciudadanos sabían lo suficiente para gobernarse. Una de las armas más incisivas de que dispusieron fue, justamente, el señalamiento puntual de los problemas más apremiantes a que se enfrentaba el sistema democrático. Estos problemas no eran –ni son aún hoy– menores; constituían inconvenientes reales que mostraban algunas de las facetas más pavorosas de esa forma de gobierno. En torno a estos inconvenientes, se configuró el campo de batalla ideológico entre los partidarios de la democracia y sus críticos, éstos últimos liderados por filósofos de excelente calibre, batalla a la que finalmente sucumbió la democracia, situación que la borraría de la historia política por más de 2000 años.

La polis perfecta

Las dificultades más visibles del sistema de gobierno democrático no pasaron

desapercibidas para el filósofo clásico griego Platón (424/423– 348/347 a.C.). En sus diálogos socráticos de *La república*, escrito alrededor del 360 a.C., podemos encontrar una recopilación de los inconvenientes prácticos que presupone una fuerte penetración popular en el gobierno, fijando de una vez y para siempre algunos de los argumentos antidemocráticos más importantes. En el libro citado, Platón se propone investigar la más justa forma de gobierno para la *polis* de Atenas, esto es, busca encontrar el tipo de gobierno perfecto para la ciudad ideal. Para tal propósito, adelanta una definición de justicia aplicada a la organización de la *polis*, que se realiza cuando cada uno de sus ciudadanos trabaja, sin que nadie lo moleste, solamente en aquello para lo cual su naturaleza lo haya dotado más convenientemente. Así, “*lo que más contribuye a la perfección de la ciudad es que tanto los niños como las mujeres, los esclavos como los hombres libres, los gobernantes como los gobernados, se limiten a hacer cada uno lo suyo en vez de practicar diversas actividades.*”⁸⁸ La justicia platónica se convierte en un principio de especialización, que resolverá Platón dividiendo a los ciudadanos de su ciudad perfecta en tres clases claramente definidas y especializadas, a saber: los artesanos, los guardianes y los gobernantes. Es interesante notar que Platón realiza una analogía de esta estructura de clase tripartita de la *polis* perfecta, en tres zonas diferenciadas del alma del ser humano: 1) el apetito del alma, la parte concupiscible, o irracional de la misma, corresponde a la parte más numerosa de la *polis*, o sea, a los artesanos y trabajadores en general, quienes son “*presa de los apetitos y amiga de cierta clase de satisfacciones y placeres.*”⁸⁹, 2) el espíritu del alma, la parte irascible, aquella parte del alma propensa a la irritación, corresponde a los guardianes de la ciudad, a la clase guerrera; y 3) la parte racional del alma, que corresponde, en el plano societal, a una minoría capacitada en las virtudes cardinales por lo que ostentan el derecho exclusivo de gobierno. En cuanto a la tutela de esta minoría sobre la *polis*, Platón, en aliento de Sócrates, se pregunta: “*¿Y no corresponde a la parte racional mandar, por el hecho de ser prudente y tener la misión de vigilar el alma entera, y a la parte irascible, en cambio, no le corresponde obedecer y secundar a aquella?*” Y prosigue más adelante: “*Estas dos partes (la racional y la irascible) educadas, instruidas y ejercitadas de tal manera para el*

⁸⁸ Platón. República. Buenos Aires: Eudeba. 433d

⁸⁹ *Ibid.*, 439d

*cumplimiento de lo que es propio de ellas, deberán gobernar la parte concupiscible (el pueblo en la figura de los trabajadores), que es la que ocupa mayor espacio en el alma de cada uno y que, por ello mismo, y naturalmente, es insaciable en lo que a bienes materiales se refiere. Deberán, pues, vigilarla, no sea que, colmada por los llamados placeres corporales, se fortifique y ensanche, negándose a realizar lo suyo propio, e intente esclavizar y gobernar a aquello que, por su clase, no le compete, trastornando así la vida entera de todos*⁹⁰. Es evidente que Platón veía con malos ojos la penetración popular en el gobierno de la *polis*, ya que, según él, trastorna la naturaleza misma del alma de la *polis* y constituye el origen mismo de su degeneración: “... esa *injerencia en las funciones ajenas y esa mezcala de las tres clases es lo más funesto que puede ocurrirle a la ciudad y con toda razón podría calificarse de verdadero crimen.*”⁹¹ Por lo demás, el régimen de gobierno perfecto para Platón es la aristocracia⁹², es decir, el gobierno de los mejores, de los más justos, en templanza, en valor y en sabiduría; y para él, los únicos que pueden representar la parte racional del alma, en la analogía del alma del ser humano con la *polis* perfecta, serán los filósofos. Así, pues, el filósofo, al conocer lo bello, lo justo y lo bueno, gobernará alejado de la corrupción de los ricos y de la ignorancia de la

⁹⁰ *Ibid.*, 441e, 442a y b

⁹¹ *Ibid.*, 434c

⁹² Por su parte, Aristóteles, en su análisis de las diversas formas de gobierno, no sólo se adhiere a la tripartición clásica de las formas de gobierno, es decir, no sólo se pregunta *¿quién gobierna?*, que concuerda invariablemente con los tres tipos de gobierno mencionados, ya que “*Los términos de constitución y gobierno tienen la misma significación, y puesto que el gobierno es el supremo poder de la ciudad, de necesidad estará en uno, en pocos o en los más.*” (Aristóteles. Política. 1279a), sino que la asocia con otra pregunta crucial: *¿cómo gobierna?*, en vista del interés general o en base al interés personal. Así cuando el soberano es un rey, la minoría o la mayoría, y se gobierna en vista del interés público, las denomina respectivamente reino, aristocracia y *politeia* –que se traduce literalmente en *constitución* o en *república*–. Son éstas formas buenas de gobierno. Pero cuando, si se responde a la pregunta *¿cómo gobierna?* en el sentido del interés particular del gobernante, se convierten en gobiernos degenerados y los designa tiranía, oligarquía y, ojo, democracia. Con tal postura, Aristóteles se suma a Platón en su censura a la democracia, y sus graves defectos interrelacionados. A la democracia, Aristóteles la definía efectivamente como un gobierno de muchos, pero como el gobierno del pobre contra el rico, ya que generalmente en todos los Estados los pobres son más numerosos que los ricos. Nos comenta que, al insistir la democracia en la igualdad de los derechos políticos de todos los ciudadanos, prontamente los pobres, por ser mayoría, imponen su autoridad y su opinión a los ricos, a través de los demagogos (*dmaggos*, líder y *demos*, pueblo), quienes incitan a la muchedumbre a tomar la soberanía en sus manos. El pueblo se transforma en un monarca de mil cabezas en donde ninguno es soberano individualmente, pero lo es la plebe en conjunto. Así, la democracia constituye un sistema de antemano degenerado, en el sentido en que tiende a apartarse del imperio de la ley, produciendo una democracia demagógica de la cual sólo puede esperarse arbitrariedades. Por lo demás, el gobierno de los pobres, así como el de los ricos (oligarquía), siempre es un gobierno a favor de una sola parte, y por lo tanto, según la definición del buen gobierno, con base al criterio del bien común, es un gobierno envenenado.

plebe, ya que con sus conocimientos, es el único capaz de “...unir la filosofía a la política”⁹³.

Siendo un partidario, como lo era, de que los asuntos del gobierno de la *polis* recayeran exclusivamente en una minoría ilustrada, en una suerte de despotismo ilustrado, Platón aborrecía cualquier gobierno que desvirtuara tal principio. Estudió detenidamente cuatro formas de gobierno que se apartaban del principio de gobierno ilustrado e intentó demostrar la tesis de que el gobierno de la ciudad ideal –la más justa– sólo podía corresponder al filósofo–rey. Para tal suerte, ordenó los cuatro gobiernos “degenerados”, tomando como rasero su definición de justicia –de la más justa a la más injusta– en fases históricas subsecuentes y periódicas: el régimen perfecto aristocrático deviene, con el tiempo, en timocracia o timarquía, sistema de gobierno en base a la aristocracia militar de Esparta, caracterizado por el predominio de la parte pasional del hombre y su ambición de triunfo y sed de honores. Este tipo de gobierno, con tiempo, deviene en una oligarquía, en donde la participación en el poder político, está estrictamente condicionada en el censo, por lo que mandarían los ricos, dejando a los pobres sin participación política. De la oligarquía y sus contradicciones, aparece la tercera forma degenerada de gobierno, la democracia, segunda más injusta forma de gobierno, sólo superada por la tiranía, pero a la cual inevitablemente ha de degenerar. La animadversión de Platón hacia la democracia, sólo se nos puede presentar como muy interesante, sobre todo porque vivió de cerca el régimen democrático ateniense y aún así, no sólo no estaba convencido de sus principios, sino que realmente detestaba algunos de los aspectos centrales del régimen popular, bajo graves cargos de injusticia. En cuanto a esta posición de Platón, nos comenta un estudioso del tema: “*La juventud de Platón estuvo ensombrecida por la guerra del Peloponeso, misma que terminó con la derrota de Atenas. Desilusionado por la desaparición de la ciudad y por el deterioro de los estándares de liderazgo, moralidad y justicia, que culminaron en el juicio y muerte de Sócrates, en el 399 a.C., Platón se acercó cada vez más a la idea de que el control político debía residir en las manos de una minoría política.*”⁹⁴ Estaba convencido de que el régimen de libertad e igualdad

⁹³ Platón, *Op. Cit.*, 520c

⁹⁴ Held, *Op. Cit.*, p. 44

había conducido a Atenas ante la derrota con Esparta. Como base de su tesis, sostiene que la libertad que proporciona el régimen democrático muy pronto se convierte en licencia y luego, en anarquía, por la falta de respeto a las leyes y a la tolerancia, propia del hombre democrático, a la subversión de toda autoridad en la *“que el padre acostumbra a tratar a su hijo de igual a igual y hasta llega a temerle, y que el hijo, a su vez, no respeta ni teme a sus padres porque quiere ser libre”*. La igualdad hace que el *“maestro teme y adula a sus discípulos, y éstos menosprecian a sus maestros y preceptores; en general, los jóvenes quieren igualarse a los viejos y medirse con ellos en palabras y obras, y los viejos, a su vez, llenos de condescendencia con las bromas de los jóvenes, afectan un tono festivo y tratan de imitarlos para no parecer fastidiosos y despóticos.”*⁹⁵ El gobierno popular sólo puede conducir a la comunidad hacia el caos, a la anarquía, ya que los ideales en que se inspira son incompatibles con el mantenimiento de la autoridad, el orden y, en última instancia, la estabilidad de la *polis*. Aunado a lo anterior, el pueblo de Atenas, a los ojos de Platón, realmente no tenía la experiencia ni los conocimientos necesarios para llevar el gobierno de su imperio, y más a menudo se conducía en base a sus impulsos, sentimientos y prejuicios. *“Los juicios cautelosos, las decisiones difíciles, las opciones incómodas y las verdades desagradables se evitan generalmente por necesidad. La democracia margina al sabio.”*⁹⁶ Asimismo, no puede haber un liderazgo correcto en la democracia ya que los líderes populares, al depender del favor popular, actuarán para posicionar su propia popularidad y posición. Como consecuencia, la cohesión social y política se debilita por las constantes disputas entre las facciones, creando un estado de permanente conflicto, ya que cada facción lucha más por sus propios intereses que por el bienestar de la ciudad. ¡Vaya cuadro de democracia ateniense nos proporciona Platón! La degeneración subsecuente, de la democracia a la tiranía, ésta última la más injusta forma de gobierno, sucede en los momentos de profunda crisis política (en la cual la lucha entre los ricos y los pobres se agudizará especialmente) que ha provocado el gobierno del pueblo y sus defectos interrelacionados. Ante un estado de cosas similares, suele consolidarse entre las masas populares un líder que abandera sus intereses y, sobre todo, que ofrezca una visión clara, una dirección firme y la promesa de

⁹⁵ Platón, *Op. Cit.*, 562e y 563a

⁹⁶ Held, *Op. Cit.*, p.46

acabar con el conflicto, –generalmente suprimiendo toda oposición–. Acto seguido, el caudillo se atribuye el derecho de interpretar los intereses del pueblo, confiscando poco a poco todo el poder y eventualmente instaurando una tiranía personal, cumpliéndose así la profecía de Platón: *“Es, pues natural que la tiranía no pueda surgir de ningún otro sistema de gobierno sino del democrático; es decir, que a la más extremada libertad suceda la mayor y la más cruel esclavitud.”*⁹⁷ Éste es, pues, el tránsito del despotismo de los hombres libres al despotismo del tirano.

LA DEMOCRACIA REPRESENTATIVA

El gobierno representativo de James Madison

Una profunda sospecha, ante algunas de las facetas más desagradables de la democracia directa, particularmente a la concentración desproporcionada e ilimitada de poder en el grueso de los ciudadanos reunidos en asamblea legislativa y a los efectos perniciosos de su consecuencia natural –el atropello de los derechos inalienables de los individuos, por estas mayorías congregadas–, reinó en la Convención de Filadelfia y el posterior debate de ratificación de la Constitución de Estados Unidos. Thomas Jefferson, el autor principal de la Declaración de Independencia, no dudó en asimilar el gobierno popular de la democracia con el despotismo: *“Todos los poderes del gobierno, el legislativo, el ejecutivo y el judicial, convergen en el cuerpo legislativo. La concentración de ellos en las mismas manos constituye precisamente la definición del gobierno despótico. No atenúa la cosa el que esos poderes sean ejercidos por muchas manos y no por una sola. Ciento setenta y tres déspotas serían sin duda tan opresores como uno solo, y si alguien lo duda, que se fije en la república de Venecia.”*⁹⁸ Los padres fundadores de Estados Unidos tenían la convicción de que mientras que prevaleciera la idea de que el gobierno del pueblo debía ser democrático, no podría existir un sistema constitucional que garantizase satisfactoriamente la protección de los derechos de los individuos o de la

⁹⁷ Platón, *Op. Cit.*, 564a

⁹⁸ Madison (1788) El federalista XLVIII, citando las *Notas sobre el Estado de Virginia* de Thomas Jefferson. México: FCE. P. 212

minoría, justamente contra el poder absoluto e ilimitado de la mayoría. Lo que ellos querían era una república representativa, y de ninguna manera, una democracia, al estilo de la Grecia clásica.

Quizás, el ejemplo más ilustrativo de la teorización norteamericana de la república representativa, y del profundo sentimiento antidemocrático, lo podemos encontrar en una serie de artículos que el revolucionario James Madison publicó (junto con Alexander Hamilton y John Jay), durante el debate de ratificación de la Constitución, con el objeto de explicar al gran público el contenido de la misma. En el multicitado *Federalista* #10, Madison nos comenta que el principal inconveniente de un gobierno popular es que propicia la creación de diversas facciones, que tienden a luchar entre sí, en detrimento de la estabilidad de la comunidad política. Por facción, Madison entiende, un *“cierto número de ciudadanos, estén en mayoría, o en minoría que actúan movidos por el impulso de una pasión común, o por un interés adverso a los derechos de los demás ciudadanos o a los intereses permanentes de la comunidad considerada en conjunto.”*⁹⁹ Dada la naturaleza misma del hombre, la formación de estas facciones es inevitable. En un Estado libre, las facultades diferentes de los hombres conducen necesariamente a la formación de opiniones diferentes, hecho que hace insuperable el problema de la unanimidad de los intereses. Para Madison, las facultades diferenciadas tienden ineludiblemente a la desigual distribución de la propiedad; ésta se erige como una característica primaria de la nueva sociedad heterogénea de Norteamérica pero también constituye el origen probable de la lucha entre las facciones de propietarios y no propietarios, por lo que *“El primer objeto del gobierno es la protección de esas facultades. La protección de facultades diferentes y desiguales para adquirir propiedad, produce inmediatamente diferencias en cuanto a la naturaleza y extensión de la misma; y la influencia de éstas sobre los sentimientos y opiniones de los respectivos propietarios, determina la división de la sociedad en intereses y partidos.”*¹⁰⁰ Los variados intereses dentro de la sociedad se enfrentan, pues, naturalmente entre sí, en busca de posicionar sus propios intereses, y no los de la comunidad entera, por lo que pierden de vista el bien común y los derechos de

⁹⁹ Madison (1789) *El federalista* X. México: FCE. P. 36

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 37

los demás ciudadanos, lo que tiende a provocar la inestabilidad del gobierno popular. Será pues, tarea primordial de la Constitución propuesta, la regulación de tan variados y opuestos intereses, para que no representen un peligro para la novel nación.

Para Madison, esto se puede lograr de dos maneras: ya sea removiendo sus causas; ya sea controlando sus efectos. Es importante notar que es aquí en donde comienza la gran polémica de Madison con respecto a la democracia y la base de la justificación del gobierno republicano que la Constitución propuesta contemplaba. Por lo demás, esta polémica se veía venir ya que ambas constituciones –la democrática y la republicana– responden a formas de gobierno popular, por lo que la distinción puntual de ambas constituyó, seguramente, uno de los objetivos principales de El federalista # 10. Si se opta por la remoción de las causas, se debe o suprimir la libertad, “*remedio...peor que el mal perseguido*”¹⁰¹; o, ecualizar las opiniones, pasiones e intereses de los ciudadanos. Esta última medida, misma que se relaciona con los objetivos de una democracia pura, la considera, en la realidad, irrealizable, ya que nunca las democracias puras han sorteado los peligros del espíritu sectario, amplificado por la aplicación de las políticas igualitarias. Además, una democracia pura, a la antigua, resulta incompatible con la protección de los derechos políticos, civiles y de propiedad, que buscaba garantizar la Constitución. Al respecto de la democracia pura nos comenta el político norteamericano: “*En casi todos los casos, la mayoría sentirá un interés o una pasión comunes; la misma forma de gobierno producirá una comunicación y un acuerdo constantes; y nada podrá atajar las circunstancias que incitan a sacrificar al partido más débil o a algún sujeto odiado. Por eso estas democracias han dado siempre el espectáculo de su turbulencia y sus pugnas; por eso han sido siempre incompatibles con la seguridad personal y los derechos de propiedad; y por eso, sobre todo, han sido tan breves sus vidas como violentas sus muertes.*”¹⁰²

Ante este examen devastador que realiza Madison de la democracia pura, y de la insensatez de pretender remover de raíz las causas del espíritu sectario que supone, un

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 36

¹⁰² *Ibid.*, p. 39

gobierno popular sólo puede aspirar a controlar los efectos perniciosos de las facciones. Y esto sólo puede ser posible mediante una república, es decir, “*un gobierno en que tiene efecto el sistema de representación, (que) ofrece distintas perspectivas y promete el remedio que buscamos.*”¹⁰³ La república, razona Madison, ofrece la gran ventaja de delegar la facultad de gobierno, por medio del sistema de representación, a un pequeño número de ciudadanos, elegidos por el resto, siendo su efecto el que “*afina y amplía la opinión pública, pasándola por el tamiz de un grupo escogido de ciudadanos, cuya prudencia puede discernir mejor el verdadero interés del país, y cuyo patriotismo y amor a la justicia no estará dispuesto a sacrificarlo ante consideraciones parciales o de orden temporal.*”¹⁰⁴ De este pasaje podemos adelantar algunas observaciones acerca del gobierno republicano y el tipo de ciudadanía que conlleva, específicamente en la relación entre los representantes y los representados. Primeramente, la finalidad de la constitución republicana consiste en conseguir como gobernantes sólo a los hombres más sabios y virtuosos para procurar el bien público, excluyendo tajantemente al pueblo llano, hombres de “*natural revoltoso, con prejuicios locales o designios siniestros*”¹⁰⁵. Debe sorprendernos esta característica aristocrática del gobierno representativo que proponían los constituyentes norteamericanos; pero más que representar un proyecto aristocrático –ya que se prohibió explícitamente la concesión de títulos nobiliarios–, en realidad constituía una política anticorrupción, que, en el contexto de la cultura política del siglo XVIII, respondía a la convicción de que la gente carente de propiedades era particularmente vulnerable a la corrupción por parte de los ricos, por lo que las previsiones de otorgar exclusivamente el derecho de voto a los hombres con patrimonio –en la mayoría de los casos, efectivamente más educados– era asegurar su independencia para procurar el bien común desde el gobierno. En todo caso, la caracterización completa de la república de Madison no sólo contempla la existencia de un órgano pequeño de representantes, sino también el hecho de que esos representantes formen un órgano *elegido*, cualitativamente superiores –en riqueza, sabiduría y virtud– y por lo tanto diferentes a los gobernados; atributos indispensables para evitar tempestades políticas y llevar a buen puerto la nave del gobierno.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ibid.*

Ahora bien, ¿cómo podría una república considerarse una forma de gobierno popular si delega exclusivamente el gobierno a los más ricos y a los más sabios? La solución republicana radica en que no se deposita una fe ciega en las élites inteligentes y virtuosas, sino que contempla, una serie de arreglos institucionales que, mediante sanciones y recompensas, mantiene a los representantes efectivamente en la senda de la virtud. La precaución más efectiva para mantenerlos virtuosos son las elecciones y reelecciones frecuentes. Al respecto nos comenta Madison en El federalista # 57: *“El fin de toda constitución política (refiriéndose a la Constitución republicana) es, o debería ser, primeramente, conseguir como gobernantes a los hombres que posean mayor sabiduría para discernir y más virtud para procurar el bien público; y en segundo lugar, tomar las precauciones más eficaces para mantener esa virtud mientras dure su misión oficial. La elección de los gobernantes constituye el sistema característico del gobierno republicano. Los medios en que esta clase de gobierno confía para evitar la degeneración de aquéllos son numerosos y variados. El más eficaz consiste en limitar los periodos para los cuales se les designa, en tal forma que sean debidamente responsables ante el pueblo.”*¹⁰⁶ Así pues, el gobierno representativo no sólo se basa en la elección de representantes para gobernar, sino también, y de manera importante, en que son elegidos a intervalos regulares, ya que si los gobiernos son sometidos regularmente a elección, pueden ser cambiados si su actuación no ha resultado satisfactoria para los electores. Además, este principio permite colocar a la república como una variante del gobierno popular ya que en el sistema republicano de elecciones regulares de representantes, el pueblo sólo transfiere temporalmente el derecho de gobernar. En este sentido, las elecciones a intervalos regulares deben ser consideradas como la marca de la naturaleza inalienable de la soberanía del pueblo.

Traducir la soberanía del pueblo a un simple procedimiento técnico de elecciones y reelecciones frecuentes puede parecer, sin lugar a dudas, insuficiente, dada la ausencia de mandatos imperativos o de instrucciones legalmente vinculantes, por parte de los electores. Pero fue la solución que el republicanismó aportó –mecanismo aún hoy

¹⁰⁶ Hamilton o Madison (1788) El federalista LVII. México: FCE. P. 242

utilizado en la gran mayoría de democracias representativas— para que los votantes puedan influir en las políticas de gobierno. Así pues, a través de las elecciones y reelecciones periódicas, se vincula inexcusablemente al representante con el representado, ya que si un representante persigue coherentemente el objetivo de una elección, en todo momento está en su interés tener en cuenta las sensibilidades políticas de sus votantes. Ahora bien, si bien es cierto que el sistema representativo permite cierta independencia del representante en relación con su electorado, no son absolutamente libres para tomar todas las decisiones que quieran, pues deben actuar de modo que no provoquen el rechazo de los votantes al final de sus mandatos. Al respecto nos comenta un comentarista: “(Existe una)... *diferencia fundamental entre el gobierno representativo y un sistema que garantiza la congruencia completa entre las preferencias de los gobernados y las decisiones de los elegidos. Se pueden presentar promesas y programas, pero los representantes han mantenido, sin excepciones, la libertad de decidir si cumplirlos o no. Indudablemente, los representantes tienen un incentivo para cumplir sus promesas. Cumplir las promesas es una norma social profundamente enraizada y romperlas arrastra un estigma que puede acarrear dificultades cuando llegue la hora de la reelección. Los representantes, sin embargo, siguen siendo libres para sacrificar la perspectiva de su reelección si, por circunstancias excepcionales, otras consideraciones les parecen más importantes que su propia carrera. Y lo que todavía es más importante, pueden confiar en que, cuando se presenten a la elección, podrán convencer a los votantes de que tenían buenos motivos para sus acciones, aunque hayan traicionado sus promesas. Como el vínculo entre la voluntad del electorado y el comportamiento de los representantes electos no está garantizado rigurosamente, éstos siempre retienen cierto grado de discreción.*”¹⁰⁷

La Constitución representativa de Sieyès

La teorización de la Constitución representativa encontró entre sus máximos exponentes al abate francés Emmanuel–Joseph Sieyès (1748–1836). En el centro de sus

¹⁰⁷ Manin, Bernard (1998) Los principios del gobierno representativo. Madrid: Alianza. P. 205–206

preocupaciones, durante la experiencia revolucionaria francesa, y sus intervenciones en la Asamblea Nacional, estaba en encontrar una forma de gobierno específica para la sociedad francesa de finales del siglo XVIII. En efecto, sus esfuerzos se encaminaron a encontrar una forma de gobierno ideal, a partir del análisis de la sociedad *comercial* en la que se encontraba. ¿Qué forma de gobierno debía adoptar el *gobierno del pueblo*? Para responder a tal pregunta, Sieyès relacionó el arte social y la ciencia constitucional; el análisis de la sociedad moderna y una forma específica de gobierno adaptado, e ideal a aquélla. La constatación sociológica, principio fundador de su propuesta política queda de manifiesto en un discurso pronunciado en el seno de la Asamblea Nacional, el 7 de septiembre de 1789: “*Los pueblos europeos modernos se parecen muy poco a los pueblos antiguos. Entre nosotros, no se trata más que de comercio, agricultura, fábricas, etc. El deseo de riquezas parece haber convertido a todos los Estados de Europa en vastos talleres: se piensa mucho más en el consumo y en la producción que en la felicidad.*”¹⁰⁸ Siguiendo al acertado análisis de un comentarista¹⁰⁹, podemos destacar primeramente la especificidad de la sociedad moderna, en relación a las de la antigüedad clásica. Entre los antiguos y los modernos no hay continuidad. La sociedad de los griegos o de los romanos no se parece en lo absoluto a las sociedades modernas. Estas dos mundos no son mejores ni peores, más bien son incomparables. Al igual que su compatriota Constant, el pensamiento de Sieyès, interrumpe bruscamente cualquier intento de acudir al pensamiento antiguo en busca de teorías políticas, de formas de gobierno, ya que, sería, de antemano, una empresa fallida, debido a las diferencias sociales irreconciliables entre aquellos pueblos de la antigüedad y los modernos e iluminados pueblos de Europa. En cuanto al carácter de la modernidad, corresponde al desarrollo del comercio, de la agricultura y de las fábricas y a la transformación de toda Europa en un vasto taller. Es éste el carácter específico de la sociedad moderna europea, y el rasgo fundamental de diferenciación con la sociedad antigua. Esta sociedad moderna, que Sieyès observa en su Francia de finales del siglo XVIII, sociedad protagonista de la Revolución francesa, se caracteriza por ser una *sociedad comercial* consagrada más al consumo y a la producción

¹⁰⁸ Sieyès, E.J., (1789, 7 de septiembre) “*Palabras del abate Sieyès sobre la cuestión del veto real*”, en Escritos políticos de Sieyès (1993) México: FCE. P. 211

¹⁰⁹ PASQUINO, Pasquale (1987) *Emmanuel Sieyès, Benjamin Constant et le “gouvernement des moderne”*; *Contribution à l’histoire du concept de représentation politique*, en *Revue Française de Science Politique*, abril-1987, vol. 37, núm. 2, P. 214-229

que a la felicidad.

Es a partir de esta constatación social tripartita de la especificidad, el contenido y el *ethos* que anima a la sociedad moderna, lo que permitirá a Sieyès distinguir entre los tipos de gobierno propios de la antigüedad y aquél que corresponde mejor a las finalidades y objetivos de los pueblos modernos. La diferenciación, por lo demás, le resultará útil a Sieyès, para discernir las dos formas de gobierno, que según él, se apegan a los postulados revolucionarios del *gobierno del pueblo*: la democracia, que según él, es propia de los pueblos antiguos; y el gobierno representativo, propio de los modernos. Nos comenta en su discurso ante la Asamblea Nacional del 2 de octubre de 1789: “*Para quien consulta la razón más que los libros, es evidente que no puede haber, entre hombres, más que un gobierno legítimo. Puede éste cobrar dos formas. Los miembros de una asociación política quieren, o regirse a sí mismo, o elegir a algunos entre ellos solamente para que se ocupen de todo lo que las necesidades públicas pueden exigir en materia de cuidados y vigilancia. En el primer caso tenemos la democracia pura, y casi bruta diría yo...*”¹¹⁰ La segunda forma de gobierno legítimo constituye la Constitución representativa. Esta forma de gobierno no sólo se justifica, siguiendo el pensamiento de abate Sieyès, por consideraciones meramente técnicas, acerca de la imposibilidad física de reunir a los millones de ciudadanos que habitan en los enormes territorios de los modernos Estados–nacionales, –contraste técnico con las pequeñas ciudades–Estados democráticas de la Grecia clásica– que hace imprescindible nombrar a representantes políticos especializados; sino que también se justifica por la creciente especialización de las sociedades modernas. Con esto, Sieyès nos propone una propuesta política concreta – la Constitución representativa– desde la constatación de un orden de carácter sociológico; y para llevar a cabo la separación de la sociedad de la política, emplea la categoría sociológica de la *división del trabajo*. Nos comenta: “*La razón, o al menos la experiencia, le dice también al hombre: tendrás tanto más éxito en tus ocupaciones cuanto mejor sepas limitar. Y dirigiendo todas las facultades de tu entendimiento sobre una parte solamente del conjunto de los trabajos útiles, obtendrás un producto más*

¹¹⁰ Sieyès, E.J., (1789, 2 de octubre) “*Observaciones sobre el informe del Comité de Constitución acerca de la nueva organización de Francia*”, en *Escritos políticos de Sieyès* (1993) México: FCE. P. 231

grande con menos esfuerzo y menos gasto. De ahí viene la división del trabajo, efecto y causa del aumento de las riquezas y del perfeccionamiento de la industria humana. Esta materia está perfectamente expuesta en la obra del doctor Smith¹¹¹. Tal división obra en beneficio común de todos los miembros de la sociedad.” En cuanto a la división del trabajo aplicado a la tarea de gobernar, Sieyès señala que sucede lo mismo con “los trabajos políticos...que a cualquier clase de trabajo productivo”, por lo que “El interés común, el mejoramiento del propio estado social, clama por que hagamos del gobierno una profesión particular”; y concluye, “...la Constitución puramente democrática resulta no sólo imposible en una sociedad grande, sino que, aún en el Estado menos extenso, es mucho menos adecuada a las necesidades de la sociedad. Mucho menos conducente al fin de la unión política que la Constitución representativa: tal es la segunda forma legítima de gobierno...”¹¹²

La innovación en la teoría representativa de Sieyès, estriba en que no considera la división del trabajo como un principio solamente económico, es decir, aplicable únicamente al ámbito de la producción, con la finalidad de aumentar la productividad y elevar así, la riqueza de las naciones; sino, en que adapta la división del trabajo al conjunto de profesiones y oficios de la sociedad, entre ellos, por supuesto, al oficio de gobernar. Ahora bien, es importante señalar que el principio de la división del trabajo no sólo le proporcionará a Sieyès la herramienta teórica para justificar su teoría del gobierno representativo, sino que, asimismo, revela un profundo conocimiento del abate francés, de la configuración de las nuevas fuerzas sociales de la modernidad, caracterizadas por la creciente especialización y heterogeneidad. Es de notar, que lejos de sancionar los enormes cambios que se sucedían por toda Europa, como de hecho, hacían muchos de sus contemporáneos¹¹³, Sieyès los celebraba, colocando la distribución de las profesiones y

¹¹¹ Se refiere al economista y filósofo escocés Adam Smith (1723–1790). Sieyès estudió detenidamente su obra *Ensayo sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*, publicado en 1776, trabajo por el cual Adam Smith es considerado el fundador de la economía.

¹¹² Sieyès (1789, 2 de octubre), *Op. Cit.*, p. 232

¹¹³ Rousseau escribía en su obra *El contrato social*: “*El tráfico del comercio y de las artes, el ávido interés del lucro, la molición y el amor a las comodidades, sustituyen los servicios personales por el dinero. Sucede una parte de la ganancia para aumentarla con más facilidad. Dad dinero y pronto estaréis entre cadenas. La palabra “finance”, es palabra de esclavos; los ciudadanos la desconocen. En un país verdaderamente libre, éstos hacen todo de por sí, y lejos de pagar por exonerarse de sus deberes, antes pagarían por cumplirlos. Yo no profeso ideas vulgares: considero las jornadas de trabajo de los tiempos del feudalismo*”

los oficios como el verdadero principio del progreso de la sociedad; como principio fundador de la civilización europea moderna: “Desde esta perspectiva, civilización, división del trabajo y representación coinciden.”¹¹⁴ Y coinciden en el plano político–constitucional bajo la forma de la Constitución representativa, en donde los “ciudadanos pueden dar su confianza a algunos de ellos mismos. Sin enajenar sus derechos, confían a otros su ejercicio.”¹¹⁵

A primera vista, da la impresión de que el sistema representativo que Sieyès propone – consistente en que la gran mayoría de ciudadanos comisiona el poder político a un pequeño número de políticos especializados– se aparta, de manera fundamental, del principio revolucionario del *gobierno del pueblo*. Esto no es así. En el pensamiento del abate francés no hay duda de que la fuente de legitimidad y poder político, es decir, la soberanía, reside en la nación. Vale la pena retomar algunos pasajes suyos: “Todos los poderes públicos, sin distinción alguna, emanan de la voluntad general; todos provienen del pueblo; es decir, de la nación. Estos dos términos deben entenderse como sinónimos.”¹¹⁶ La delegación del poder político en la figura de los representantes no se aparta de la premisa popular, justamente porque no ejercen el poder a título personal, sino en nombre y representación de la nación. Al respecto, nos comenta, “El mandatario público, cualquiera que pueda ser su cargo, no ejerce, por tanto, un poder que le pertenezca propiamente, sino que es el poder de todos; le ha sido confiado, tan sólo; no podría ser enajenado, pues la voluntad es inalienable, los pueblos son inalienables.”¹¹⁷ La nación es, pues, cronológicamente anterior a la constitución de la comunidad política; lo es todo, ya que existe ante todo y es el origen de todo poder. La nación es soberana porque tiene la capacidad, mediante la expresión de su voluntad general, de darse una Constitución. De ahí que la nación ostente el poder constituyente –pero sólo á través de sus representantes–, indivisible, inalienable e imprescriptible. Nos comenta en la

menos contrarias a la libertad que los impuestos” Rousseau (1762) *El contrato social*. México: Tomo (2003). P. 121

¹¹⁴ Pasquino, *Op. Cit.*, p. 9

¹¹⁵ Sieyès (1789, 7 de septiembre), *Op. Cit.*, p. 211

¹¹⁶ Sieyès, E. J., (1789, 20–21 de julio) “*Preliminar a la Constitución. Reconocimiento y exposición razonada de los derechos del hombre y del ciudadano*”, en *Escritos políticos de Sieyès* (1993) México: FCE. P. 184

¹¹⁷ *Ibid.*

exposición razonada de su proyecto de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789: *“La Constitución abarca, a la vez, la formación y la organización interiores de los diferentes poderes públicos, su correspondencia necesaria y su independencia recíproca. Por último, las precauciones políticas de que es prudente rodearlas, para que sin dejar de ser útiles no puedan nunca tornarse peligrosos. Tal es el verdadero sentido de la palabra Constitución; es relativa al conjunto y a la separación de poderes públicos. Lo que se constituye no es la nación, sino su establecimiento político.”*¹¹⁸

Ahora bien, la voluntad de la nación, producto general de todas las voluntades individuales, sólo será necesaria, para Sieyès, en el momento de la celebración del contrato social y la subsecuente fundación del aparato político. Una vez que se implementa lo político, mediante una Constitución, no será más posible incorporar directamente las voluntades individuales en los subsecuentes actos de la vida política. El abate comenta: *“Para satisfacer necesidades comunes es preciso una voluntad común. Esta voluntad debe ser, naturalmente, el producto general de todas las voluntades particulares; y sin duda la primera voluntad común de un número de hombres que se suponen se reúnen en sociedad política, es exactamente la suma de todas las voluntades individuales pero, para el futuro, esto significará renunciar a la posibilidad de desear en común, será la disolución de la unión social, al exigir que la voluntad común sea siempre esa suma precisa de todas las voluntades.”*¹¹⁹ En este sentido, Sieyès propone una respuesta institucional a la problemática de la voluntad general, que consiste en sintetizar e incorporar las voluntades individuales, a través de un cuidadoso diseño electoral, en la figura de los representantes de distritos, quienes debatirán las propuestas de ley en la Asamblea legislativa para convenir, juntos, mediante el debate, y con miras al bien común, la voluntad general. Es necesario recalcar, que el mecanismo central de configuración de la voluntad nacional, en el seno de los debates entre los representantes de la Asamblea legislativa, será la ley de la mayoría. En efecto, nos comenta nuestro

¹¹⁸ *Ibid.*, p.183

¹¹⁹ Sieyès, E.J. (Verano, 1788) *Consideraciones sobre los medios de ejecución de los cuales los representantes de Francia podrán disponer en 1789*, en *Escritos políticos de Sieyès* (1993) México: FCE. P. 68

autor: *“Es necesario, pues, resolverse a reconocer todos los caracteres de la voluntad común en una mayoría convenida. Y no creer que, en una semejante convención, la sociedad no esté gobernada, en el fondo, más que por una voluntad incompleta. Todo ciudadano por su acto de unión contrae el compromiso constante de reconocerse ligado al punto de vista de la mayoría; aunque su voluntad particular pertenezca a la minoría...confirmación tácita pero positiva de este primer compromiso, por el cual él se ha impuesto por adelantado la obligación de ver la voluntad común como la suya propia.”*¹²⁰ Es éste el verdadero espíritu de la Constitución representativa y de su relación tanto con la voluntad nacional como las voluntades individuales.

Es interesante notar que, la distinción de la voluntad nacional, de la voluntad individual, en la teorización del gobierno representativo de Sieyès, contrasta ampliamente con el pensamiento de otro de los grandes filósofos que influenciaron hondamente los eventos de la Revolución francesa: específicamente al de Rousseau. Partiendo del mismo principio de que la génesis del poder político emana de la comunidad social, y fundando la política por medio de un contrato libre entre asociados –al igual que Sieyès– la filosofía política del ciudadano de Ginebra desembocará en una conclusión diametralmente opuesta a la del abate. Donde sus teorías comienzan a separarse, es en el contenido mismo del pacto social, ya que para Rousseau, los futuros asociados deben enajenar la totalidad de su libertad y de sus derechos a la comunidad: *“Estas cláusulas (las del pacto social), bien estudiadas, se reducen a una sola, a saber: la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad entera (...) Cada uno pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y cada miembro considerado como parte indivisible del todo.”*¹²¹ Así, pues, Rousseau no distingue la voluntad general de la voluntad individual, depositando directamente la soberanía en cada uno de los ciudadanos, como parte indivisible del todo. Esto hace, para Rousseau, que cualquier intento de delegación del poder político en representantes, una farsa: *“La soberanía no puede ser representada por la misma razón de ser inalienable; consiste esencialmente en la voluntad general y la voluntad no se representa: es una o es*

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ Rousseau (1762) El contrato social. México: Tomo (2003) P. 22–23

*otra. Los diputados del pueblo, pues, no son ni pueden ser sus representantes, son únicamente sus comisarios y no pueden resolver nada definitivamente. Toda ley que el pueblo en persona no ratifica, es nula. El pueblo inglés piensa que es libre y se engaña: lo es solamente durante la elección de los miembros del Parlamento: tan pronto como éstos son elegidos, vuelve a ser esclavo, no es nada.”*¹²²

En oposición al extremismo democrático de Rousseau, Sieyès mantendrá una posición contraria. Para el abate francés, la finalidad de la unión social es la felicidad de sus asociados, por lo que el pacto social no puede restringir una de las posesiones más queridas de los hombres, la libertad. Así, parte esencial de la celebración del acto social será, para Sieyès, la extensión y el aseguramiento de dicha libertad. *“Lejos de disminuir dicha libertad, el estado social extiende y asegura el uso de la misma; aparta una multitud de obstáculos y peligros a los cuales estaba demasiado expuesto, bajo la única garantía de una fuerza privada, y le confía a la guarda todopoderosa de la asociación entera. Así puesto que en el estado social el hombre crece en medios morales y físicos y se sustrae al mismo tiempo a las inquietudes que acompañan a su uso, es cierto decir que la libertad es más plena y más entera en el orden social, que como lo es en el estado que se llama de naturaleza”*¹²³ Esta sociedad política, libre y voluntaria, a la cual los hombres se unen en un interés común, no quiere decir, de ninguna manera, que pongan la totalidad de sus intereses en común. Se unen específicamente por un fin que todos quieren alcanzar, pero no ponen en común todas sus acciones. *“Cuando se forma una asociación política, no se ponen en común todos los derechos que cada individuo aporta a la sociedad, todo el poder de la masa total de individuos. No se pone en común, bajo el nombre de poder público o político, sino lo menos posible, y tan sólo lo que es necesario para mantener a cada uno en sus derechos y deberes (...) Esta palabra –refiriéndose a la soberanía– ha tomado grandes proporciones ante la imaginación porque el entendimiento de los franceses, lleno todavía de las supersticiones reales, se ha creído en el deber de dotarla de todo el patrimonio de pomposos atributos y de poderes absolutos que dieron brillo a las soberanías usurpadas. Y yo digo que a medida que nos vayamos*

¹²² *Ibid.*, p. 122

¹²³ Sieyès (1789, 20–21 de julio), *Op. Cit.*, p. 179–180

ilustrando (...) la noción de soberanía del pueblo no es ilimitada, y muchos de los sistemas ensalzados, honrados (...) no nos parecerán sino concepciones monacales, malos planes de re-total más que de re-pública, igualmente funestos para la libertad y ruinosos lo mismo de la cosa pública que de la cosa privada.”¹²⁴ De esta manera, pues, quedan suficientemente expuestas y diferenciadas las premisas de las que parten las dos concepciones sobre la democracia: la totalitaria de Rousseau y la liberal de Sieyès; la re-total y la re-pública.

En cuanto a la naturaleza de la relación entre gobernados y gobernantes, en el sistema representativo, no descansará, como hemos visto, en una identidad; sino más bien se buscará conservar una distancia razonable entre ambos, misma que estará justificada por la naturaleza de las relaciones sociales de especialización de una sociedad moderna. Pero esta distancia no debe suponer una total independencia entre representantes y ciudadanos: la naturaleza del mandato que los ciudadanos otorgan a los representantes debe descansar en la *confianza* que depositan en sus mandatarios. Y sólo para que se reúnan, discutan y deliberen en común, como método válido para configurar la voluntad general. Así, el ciudadano no da instrucciones al representante, sino que le otorga su confianza para que en su nombre, acuda a la Asamblea a conformar la voluntad nacional. Esta confianza encuentra su expresión en el concepto de poder comitente de Sieyès. Es en el poder comitente en donde se sitúa la influencia del pueblo sobre sus representantes. El punto de partida de este sistema es que la autoridad viene de arriba y la confianza de abajo: “*La acción política en el sistema representativo, se divide en dos grandes partes: la acción ascendente y la acción descendente. La primera abarca todos los actos por los cuales el pueblo nombra inmediatamente o mediatamente a sus diversas representaciones, a las que encarga simplemente su concurso para solicitar o hacer la ley, o bien para servirla en su ejecución una vez que ha sido promulgada. La segunda abarca todos los actos mediante los cuales esos diversos representantes se dedican a forjar la ley o servirla*”¹²⁵

¹²⁴ Sieyès, E.J. (1795, 25 de julio–2 termidor) “*Opinión de Sieyès sobre varios artículos de los títulos IV y V del proyecto de Constitución*”, en *Escritos políticos de Sieyès* (1993) México: FCE. P. 243–244

¹²⁵ *Ibid.*, p. 241

El poder comitente, mismo que fluye de abajo, se inserta en el complejo sistema de poderes que componen, en la teoría de Sieyès, el gobierno representativo. En este sistema, el poder comitente se contrapone al poder constituido (representado por los poderes establecidos (el legislativo y el ejecutivo, mismos que tienen por objeto la confección de la ley); y al poder constituyente (que establece el conjunto de reglas –la Constitución– que rigen el establecimiento político de la nación). La importancia fundamental del poder comitente, único de los poderes depositado directamente en la ciudadanía, consiste en que garantiza, por medio de un mecanismo de autorización que viene de abajo, la legitimación, es decir, el carácter obligatorio de las órdenes que emiten los otros dos poderes. De estas tres formas de poder, sólo el comitente y el constituido tienen un carácter continuo y ordinario, en tanto que el poder constituyente únicamente aparece durante una situación excepcional, en la fundación o ruptura del sistema de legitimidad política. Los poderes constituyente y constituido sólo son ejercidos por los representantes; el poder comitente por la ciudadanía; por lo que el pueblo, en sí, no tendrá el derecho de ejercer inmediatamente los poderes constituyente o constituido, que son confiados a sus representantes, por lo que deberá limitarse a ejercer por él mismo únicamente el poder comitente, es decir, debe limitarse a escoger y delegar a las personas que ejercerán sus derechos reales, comenzando por el derecho excepcional de constituir el establecimiento público (poder constituyente). Pero como contrapartida, estos poderes no podrán ser ejercidos legítimamente sin un mecanismo de autorización “de abajo”, es decir, mediante elecciones ciudadanas regidas por normas jurídicas y mandatos limitados en el tiempo.

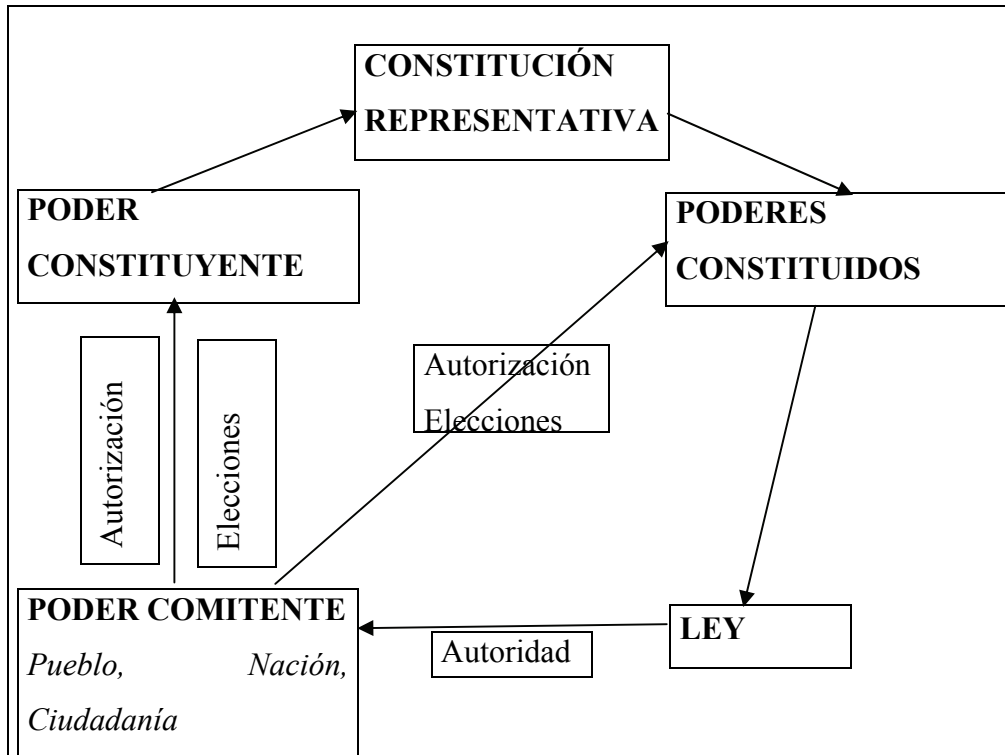
Unas precisiones más para completar el cuadro de la Constitución representativa de Sieyès. En cuanto a la naturaleza del mandato que otorga la ciudadanía a los representantes, este mandato será de una naturaleza representativa, más que imperativa, puesto que es una misión libre por parte de la ciudadanía, constantemente revocable y limitada, según la voluntad de los electores; con la finalidad para que en su nombre y representación quieran en común, conformar la voluntad nacional. En este sentido, no es un mandato imperativo, que exige a los representantes de los distritos electorales, defender exclusivamente, los intereses de la circunscripción que los eligió. Esto por

supuesto, afectaría la conformación de una voluntad general. Al respecto nos comenta nuestro autor: *“Es necesario pues que la comunidad se divida en varios distritos y que cada división nombre a algunos de sus asociados para llevar su voto a una reunión común. Pero pronto se reconoce que el método de separar a los simples votantes es esencialmente vicioso, puesto que los diputados, obligados a atenerse escrupulosamente a la opinión de sus electores, no pueden entenderse entre sí, y a veces es imposible obtener de una totalidad de votos una voluntad común; por lo demás, es la voluntad común la que se necesita y todo medio que no la dé es radicalmente malo.”*¹²⁶ Ante el mandato imperativo y el grave inconveniente político que representa (incapacidad de configurar la voluntad común), Sieyès sostiene que es un error pensar que los diputados representan exclusivamente a los electores de su distrito, sino que representan a la universalidad unificada de la nación, indivisible e extraindividual: *“El diputado de un bailiazgo es inmediatamente escogido por su bailiazgo, pero mediatamente es electo por la totalidad de los bailiazgos. He aquí por qué todo diputado es representante de la nación entera. Sin esto, habría entre diputados una desigualdad política que nada podría justificar, y la minoría podría hacer la ley a la mayoría...”*¹²⁷ El rechazo del mandato imperativo, va, asimismo, unido al rechazo a la consulta directa al pueblo, o referéndum: *“Se debe pensar en que es necesario consultar de nuevo a los electores de los diferentes distritos, ponerlos al tanto de lo que pasa y esperar nuevas órdenes para volver a empezar la misma marcha; en tanto que los puntos de vista no presenten una voluntad común, se debe pensar que los asuntos no terminarían nunca y el interés público sufriría por esto y que la generalidad de los asociados, por desear reservarse demasiado inmediatamente el ejercicio de su voluntad, pierden el uso de esa facultad.”*¹²⁸

¹²⁶ Sieyès (1988, verano), *Op. Cit.*, p. 68

¹²⁷ Sieyès (1789, 7 de septiembre), *Op. Cit.*, p. 208

¹²⁸ *Ibid.*, p. 68–69



Cuadro 2. Sistema de poderes del gobierno representativo de Sieyès (Pasquino)

CONCLUSIÓN

A grandes rasgos, la *ciudadanía* constituye una identidad socio-política que rige las relaciones entre los hombres y la relación que existe entre el hombre y el Estado. La condición de ciudadanía conlleva una serie de deberes y de derechos, entre los miembros autónomos, libres e iguales de una comunidad. Son justamente estas características que asociamos a la idea moderna de ciudadano que lo apartan del *vasallo* y del *súbdito*. En efecto, en una relación feudal, la relación entre el vasallo y el señor está determinada por un sistema piramidal, jerárquico y recíproco: el vasallo proporciona sus servicios desde abajo, mientras que el señor concede protección desde arriba. Por su parte, en el sistema monárquico, el soberano se aparta del resto de los habitantes de la sociedad, mismos que adquieren el estatus de súbditos. Éstos sólo deben obedecer pasivamente y mostrar lealtad constante a la Corona. En agudo contraste con estos sistemas, la ciudadanía funda el gobierno por consentimiento, en donde los ciudadanos –autónomos, libres e iguales entre sí– acuden voluntariamente a fundar la *polity*, horizontal y en beneficio mutuo. Obviando estas generalizaciones, es conveniente advertir, que el concepto de ciudadanía no es una idea simple, tanto en la teoría como en la práctica. La idea de ciudadanía, más bien, se nos presenta como muy compleja, producto de variados modelos teóricos, tradiciones intelectuales, y luchas históricas concretas.

La Independencia de Estados Unidos y la Revolución francesa constituyen dos sucesos históricos paradigmáticos en el acercamiento al concepto de ciudadanía. Aunque bajo circunstancias sociales y políticas diferentes, ambas revoluciones ilustradas lograron transformar –de una forma, por lo demás, muy dramática– súbditos y vasallos en ciudadanos. En el caso de la Independencia de las trece colonias inglesas, el pensamiento ilustrado proporcionó los conceptos de autogobierno y derechos naturales, para justificar el levantamiento contra el control imperial británico. Lo que se trataba era de proteger a hombres iguales entre sí, y dotados de derechos inalienables, entre ellos la libertad, mediante la instauración de un gobierno libre, cuyos poderes emanasen del consentimiento de los gobernados. Sin lugar a dudas, la disolución del vínculo político con Inglaterra, también respondió a las condiciones sociales particulares que imperaban

en las colonias. Consecuentemente, la forma de ciudadanía que emergió de la experiencia revolucionaria respondió a una combinación del pensamiento político-social de vanguardia, aunado a una fuerte tradición de libertad individual, experiencia de autogobierno y una relativa igualdad social. Debemos recordar que las colonias, particularmente las de tradición puritana en Nueva Inglaterra, fueron ocupadas por personas en busca de libertad religiosa; pero una vez que desembarcaban en el Nuevo Mundo, se apresuraban en unirse en comunión política. El contrato social efectivamente había ocurrido en esas colonias.

La revolución francesa es el otro evento histórico clave en la configuración de la ciudadanía moderna. Proceso social y político cuyas principales consecuencias fueron la supresión del sistema feudal, la abolición –decapitación– de la monarquía y la instauración de la I República. Pero sobre todo, la Revolución francesa simbolizó un profundo odio hacia el régimen de excepción –el *Ancién Régime*–, y la enorme desigualdad en la distribución de las cargas y los beneficios que suponía. Se debía acabar con las prerrogativas insultantes que gozaban algunos grupos privilegiados –el clero y la nobleza–, e instaurar en su lugar una comunidad de ciudadanos libres e iguales –en deberes y derechos–. En el ámbito político, se debía dar voz al pueblo por lo que se contempló, por lo menos hasta el intento de fuga del rey, una monarquía constitucional limitada, con un parlamento a través del cual, el pueblo pudiera expresar su opinión, y si lo deseaba, intervenir directamente en la política.

El documento de referencia de la Revolución francesa es la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789. La Declaración definía los derechos naturales del hombre, entre los que consideraba básicos la libertad (individual, de pensamiento, de prensa y credo), la igualdad legislativa, jurídica y fiscal, la seguridad y la resistencia a la opresión. Su enorme significado sólo puede ser apreciado mediante el contraste: la nueva concepción del hombre y del ciudadano, se enfrenta directamente al hombre, a las instituciones y a las costumbres del *Ancién Régime*, basado en el feudalismo, el absolutismo y la sociedad de órdenes. El hombre ciudadano moderno que inaugura *de*

jure la Declaración, disuelve violentamente todas las estructuras de este tipo de sociedad, con la afirmación del modelo moderno de ciudadanía, libre, igual y soberano.

Es importante resaltar la gran contribución e influencia que tuvo el pensamiento ilustrado sobre la Revolución francesa en general, y sobre la ciudadanía en particular. La insistencia ilustrada de aplicar el principio fundamental de la razón a las nuevas realidades sociales y políticas, lograron estructurar un programa ideológico coherente que diera rumbo y justificación a la Revolución, y que le diera un significado específico a la ciudadanía. Con justa razón pues, el contenido de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano puede considerarse como la apoteosis del idealismo político ilustrado. En este sentido, el concepto de ciudadanía moderno le debe mucho a los *Philosophes*, mismos que no se cansaron en denunciar la irracionalidad del dogma cristiano –de paso proponiendo en su lugar, una moral laica–, el despotismo real y la tradición de sumisión.

El gran interés por las dos revoluciones ilustradas de finales del siglo XVIII reside en que representan la génesis del pensamiento estrictamente moderno en cuanto a la ciudadanía. La conformación de la ciudadanía moderna avanza ciertos atributos fundamentales, sin los cuales, no se puede considerar que se goza de una condición ciudadana. Por sus múltiples dimensiones analíticas, y por, en cierta manera, abarcar los demás atributos, la libertad y la igualdad constituyen los valores principales de la ciudadanía moderna. En este sentido, el producto histórico de las revoluciones ilustradas del XVIII, esto es la ciudadanía moderna –libre e igual–, no representa en lo absoluto, la solución del problema de la ciudadanía, sino que inaugura su génesis.

En el campo de la filosofía política, dotar de libertad y de igualdad al ciudadano inaugura el *problema de la ciudadanía*. Como ya hemos observado, la igualdad funda la ciudadanía, comunidad política de iguales. Pero va más allá, pues ha demostrado ser el elemento emancipatorio por excelencia, desde sus primeras batallas concretas, durante el siglo XVIII –cuyo mayor triunfo fue la abolición del feudalismo y su sociedad de órdenes, durante la Revolución francesa–, pasando por las batallas por la democracia y la

igualdad política del siglo XIX y las conquistas de la igualdad social en el Estado de bienestar, en el siglo XX. De igual manera, la ciudadanía adquiere connotaciones distintas dependiendo de lo que entendemos por libertad. Sobra decir que la libertad posee una riqueza conceptual vasta y no tiene una definición unívoca. Sin embargo, sobresale una distinción que ha logrado condensar una variedad de posiciones que se han planteado en torno al tema a lo largo de la historia: me refiero a la clásica distinción que realizó Berlin Isaiah, entre la libertad negativa y la libertad positiva. Ambas valoraciones conllevan modelos congruentes de ciudadanía, arquetipos que se diferencian entre sí, desde la exposición misma de los principios filosóficos que los sustentan. Por ejemplo, en cuanto al *papel social* que asume el ciudadano en relación a la colectividad, la libertad negativa o libertad *como independencia*, concibe una ciudadanía autodeterminada e independiente, en donde el individuo busca la razón última y los fines de la vida en base a sí mismo, y no en relación a su pertenencia a la sociedad, situación que acerca este modelo a la tradición liberal. El principio aquí es la concepción individualista de la sociedad, en donde la libertad individual, al ser sagrada, debe ser protegida a toda costa por el Estado. Se puede decir que lo opuesto ocurre cuando se concibe al ciudadano como parte constitutiva de la sociedad, en donde será necesario que forme parte del gobierno y la salvaguarda de las leyes; en este caso se puede decir que goza de un estado de libertad como participación, que corresponde a la libertad positiva, por lo que la acerca a la tradición republicana.

Ante el análisis razonado de la libertad asociada al ciudadano, en base a la distinción entre las libertades negativa y positiva, parecería que nos encontramos ante dos modelos de ciudadanía en confrontación, tanto teóricamente como en la práctica. Sin lugar a dudas, la afirmación anterior es cierta si la teoría es llevada al extremo. Pero en la conformación diaria de la ciudadanía, más que confrontarse, se complementan, de una forma, por lo demás, muy dinámica: la libertad negativa debe ser la precondition necesaria para la libertad positiva, que a su vez resguarda aquélla. Es decir, sin una ciudadanía con un fuerte énfasis en la protección de los derechos del individuo –libertad negativa–, sería muy difícil concebir una ciudadanía activa políticamente en los destinos de la comunidad –libertad positiva–. Y es justamente la participación política activa, la

que garantiza la defensa de las libertades individuales, de la libertad negativa. Como vemos, esta evolución continua entre la libertad negativa y la libertad positiva es la que determina al ciudadano moderno: será imposible concebirlo sólo con sus derechos civiles, o políticos, o individuales, sino más bien el ciudadano actual se constituye por estar provistos de una serie de libertades, garantizadas jurídicamente, en constante correspondencia.

Por si fueran pocas las consideraciones anteriores, la configuración de la ciudadanía moderna aún debe resolver la dualidad libertad–igualdad. ¿Qué grados de libertad e igualdad debemos dotar a la ciudadanía? De nueva cuenta, dejando de lado las interpretaciones extremas del liberalismo y el igualitarismo, la primera tarea a realizar es avanzar la tesis de que la libertad y la igualdad deben ser virtudes suplementarias, por lo que lograr la síntesis de ambos valores constituye la meta a alcanzar. Por lo demás, ésta se encuentra desde el análisis razonado de las mismas: existen igualdades que son libertades, es decir, igualdades–libertades. La igual libertad de todos, es libertad. La igualdad jurídica (iguales leyes) es igual libertad en la ley. La igualdad política, implica libertad igual de todos a participar en el gobierno, que presupone también libertad de opinión y de voto. Es necesario subrayar esta relación de procedimientos que contienen ambos ideales y su importancia. Estos iguales derechos que consagran libertades para todos los ciudadanos sólo pueden entenderse en el marco de una democracia. Aquí, el problema se aleja de la relación entre las dos nociones y deviene en un problema de ingeniería constitucional democrática, que garantice ambas precondiciones en el mundo real, y estarán dados por las leyes que logren garantizar esos derechos. Por último, existen igualdades que sí implican costos para la libertad. Pero más que ser un costo a la libertad, pienso que constituye un *importe* de libertad por el cual todos tenemos que pagar –y sólo en ciertos tipos de libertades–, para que no se mine la fábrica social democrática, debido a la desigualdad que puede provocar. En este caso se requiere de la intervención del Estado para su implementación y estarán dadas por el orden moral imperantes en la sociedad. Así, una sociedad igualitaria es y puede ser una sociedad en donde se sacrifique cierta libertad, con la seguridad que la igualdad lograda restituya la libertad que habíamos dejado en *importe* desde un principio.

Ante el análisis razonado de la ciudadanía, dotada de libertad y de igualdad, se nos presenta el problema del *diseño institucional* que debe tomar el gobierno de ciudadanos. A grandes rasgos, éste adquiere el nombre de democracia. Palabra de origen griego, puesto que fue en Atenas donde se instauró el primer gobierno popular y su correspondiente modelo de ciudadanía. La gran importancia de la democracia griega es que nos legó los principios fundamentales del gobierno democrático, entre los que podemos citar: la elección de magistrados por todos y entre todos; el gobierno alternado de todos sobre cada uno y el de cada uno sobre todos; que las candidaturas a magistraturas no sean en base al censo; que no pueda la misma persona tener el mismo cargo dos veces, o no muchos; que las magistraturas sean de corta duración; rendición de cuentas; que la asamblea sea soberana; pago de las magistraturas –con el objetivo de que no sólo los ricos puedan acceder al gobierno–; que ninguna magistratura sea vitalicia; etc. Estos son los principios de gobierno de la democracia y no debemos tomarlos a la ligera. La degeneración de estos principios puede, potencialmente, desviar la forma de gobierno democrática hacia otras formas de gobierno, entre las que se encuentra la temible tiranía. Aquí una advertencia: la democracia a como la practicaban los griegos, hace más de dos milenios, no es la democracia que conocemos hoy. Los griegos antiguos, nos legaron algunos principios básicos de gobierno, pero las condiciones no son, en lo absoluto, las mismas.

Lo anterior lo entendían bien los constituyentes norteamericanos y franceses, en el momento en que se enfrentaron a la tarea específica de implementar un gobierno con el consentimiento de los gobernados. Así, no nombraron sus nuevos gobiernos democracias sino *repúblicas*. Es más, distinguían estas formas de gobierno tajantemente, ya que la gente las solía confundir, por el hecho de que ambas son formas de gobierno popular. La diferencia principal radica en que, en una democracia, el pueblo ejerce el gobierno en persona. En una república, los ciudadanos eligen a representantes –políticos profesionales– para gobernar. A sus ojos, una república era una forma de gobierno superior por que se sustenta en la ley, por medio de una Constitución escrita –misma que

salvaguarda los derechos ciudadanos—, opera bajo el principio de la soberanía popular y asegura la igualdad ante la ley.

Ahora bien, el republicanismo temprano no extendió la igualdad civil al campo político, es decir, no concebía la representación política legítimamente extensible a la totalidad de los individuos. Tanto en el debate de ratificación de la Constitución de Norteamérica, como en las nuevas constituciones que derivaron de la Revolución francesa, la ciudadanía política estuvo, más bien, siempre relacionada con la figura del *ciudadano-varón-propietario*. Éste constituyó el modelo positivo y figura de referencia natural en materia del nuevo derecho político. En esta materia, es interesante notar la profunda incapacidad del pensamiento republicano de desprenderse del todo del pensamiento político del Medievo, al colocarse en la intersección entre el modo antiguo y el modo moderno de pensar en la política. Paradójicamente, lo que sin lugar a dudas representó una incoherencia del pensamiento republicano y del gobierno representativo temprano, al afirmar, por ejemplo, que dado que la soberanía está depositada en el pueblo, todo ciudadano tiene el derecho de concurrir a la formación de la ley, constituyó, quizá, la arma principal con la que sucesivas olas de nuevos grupos sociales, conquistaron la ciudadanía política en el siglo XIX y XX. Y es en el contexto de estas luchas sociales por la representación política, en donde se configura el sentido contemporáneo de democracia. Cuando se piensa en una democracia, hoy en día, se piensa en la extensión a todos los individuos del derecho de votar; se piensa en el sufragio universal.

BIBLIOGRAFÍA

1. Anderson, Perry (2002) El Estado absolutista. México: Siglo XXI
2. Aristóteles (2000). Política. México: UNAM
3. Aristóteles (2005) Constitución de los atenienses. Madrid: Abada
4. Arneson, Richard J. *Equality*, en Goodin, R. E. y Pettit, P (eds.) (1993) A companion to Contemporary Political Philosophy. Oxford: Blackwell. P. 489-507
5. Barker, Paul. *Vivir como iguales*, en Barker, Paul (2000) Vivir como iguales. Apología de la justicia social. Barcelona Paidós. P. 11-20
6. Benn, S. L., y Peters, R. S. (1959) The Principles of Political Thought (Social Principles and the Democratic State) New York: The Free Press
7. Berlin, Isaiah (2000) “*Dos conceptos de libertad*” en Cuatro ensayos sobre la libertad. Madrid: Alianza. P. 215-280
8. Bobbio, Norberto (1993) Igualdad y libertad. Barcelona: Paidós
9. Bowen, Catherine D. (1966) Miracle at Philadelphia. The Story of the Constitutional Convention May to September 1787. Boston: Back Bay
10. Carlyle, Alexander James (1942) La libertad política. Historia de su concepto en la Edad media y los tiempos modernos. México: FCE
11. Clayborne Carson (coord.) (2003) Civil Rights Chronicle. The African-American Struggle for Freedom. Illinois: Legacy
12. Constant, Benjamin (2002) Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos. Madrid: Tecnos
13. Dworkin, Roland. ¿Entrán en conflicto la libertad y la igualdad? en Barker, Paul (2000) Vivir como iguales. Apología de la justicia social. Barcelona Paidós. P. 57-80
14. Gargarella, Roberto. *Republicanism*, en Herrán Eric (Coord.) (2004) Filosofía política Contemporánea. México: UNAM. P. 143-181
15. Grote, George (1907) A history of Greece : From the time of solon to 403 B.C. London: G. Routledge
16. Hamilton, Jay y Madison (1789) El federalista. México: FCE
17. Held, David (1991) Modelos de democracia. Madrid: Alianza
18. Hobbes, Thomas (1983) Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil. España: SARPE

19. Hofstadter, Richard (1973) *The American Political Tradition. And the Men Who Made It*. New York: Vintage Books
20. Lakoff, S.A. (1964) *Equality in political philosophy*. Harvard University Press
21. Lefebvre, George (1960) *La Revolución francesa y el Imperio*. México: FCE
22. Locke, John (1996) *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. México: Gernika
23. Lucas, John Randolph (1966) *The principles of politics*. Oxford: Clarendon Press
24. MacCallum, G. C. Jr. (1967) *Negative and Positive Freedom* en *Philosophical Review*, núm. 76, pp. 312-334
25. Manin, Bernard (1998) *Los principios del gobierno representativo*. Madrid: Alianza
26. Marcos, Patricio (1997) *¿Qué es la democracia?* México: Cruz
27. Mornet, Daniel (1969) *Los orígenes intelectuales de la Revolución francesa 1715-1787*. Buenos Aires: Paidós
28. Nevins, Allan y Steele C., Henry (1992) *A Pocket History of the United States*. New York: Pocket Books
29. Pasquino, Pasquale (1987) *Emmanuel Sieyès, Benjamin Constant et le "gouvernement des moderne"; Contribution à l'histoire du concept de représentation politique*, en *Revue Française de Science Politique*, abril-1987, vol. 37, núm. 2, P. 214-229
30. Pettit, Philip (1999) *Republicanism, una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós Ibérica
31. Platón. *República*. Buenos Aires: Eudeba
32. Rousseau, J.J. (2003) *El contrato social*. México: Tomo
33. Sartori, Giovanni (2003) *¿Qué es la democracia?* México: Taurus
34. Sieyès, E.J. (1993) *Escritos políticos de Sieyès*. México: FCE
35. Skinner, Quentin (2004) *La libertad antes del liberalismo*. México: Santillana
36. Stuart Mill, John (1989) *Sobre la libertad*. México: Alianza
37. Tawney, R.H. (1938) *La igualdad*. México: FCE
38. Toqueville, Alexis de (1957) *La democracia en América*. México: FCE
39. Toqueville, Alexis de (2004) *El Antiguo Régimen y la Revolución*. Madrid: Istmo
40. Tucídides (431 a. C) *Discurso Fúnebre de Pericles*. Versión consultada desde: www.cepchile.cl/dms/archivo_1854_18/rev11_tucidides.pdf

41. Vidal, Gore (2003) *Inventing a Nation. Washington, Adams, Jefferson*. New Haven: Yale University Press
42. Vovelle, Michel (1979) *La caída de la monarquía, 1787-1792*. Barcelona: Seix y Barral
43. Williams, Bernard. *The idea of equality* en Laslett, P. y Runciman, W.G. (1962) *Philosophy, Politics and Society* (2nd series) Oxford: Basil Blackwell
44. Wood, Gordon (2003) *La revolución norteamericana*. Barcelona: Random House Mondadori