

Del sujeto abstracto al ciudadano: apertura y clausura de la ciudadanía en la modernidad

Enrique G. Gallegos*

Uno de los problemas centrales para la filosofía política, la teoría política y la ciencia política de los últimos 40 años ha sido la construcción de una ciudadanía plena. Sin embargo, la revisión del pensamiento filosófico y político de la modernidad muestra que pensadores como Hobbes, Rousseau, Kant, Nietzsche, Tocqueville, Ortega y Gasset, Mosca y Schumpeter han contribuido de distinta manera a la clausura de la categoría de *ciudadano*. Esta tensión hace relevante rastrear las formas argumentativas que ha adquirido esa clausura y, a su vez, precisar las condiciones en las que se ha rechazado y desconfiado de la ciudadanía. La adecuada exposición de estos desplazamientos permite comprender los problemas de desencanto, apatía, incompetencia e inmadurez política que se le han imputado a la ciudadanía. En la última parte de este ensayo se presentan tres dificultades a las que se enfrenta la ciudadanía en el siglo XXI.

Palabras clave: sujeto, ciudadano, modernidad, democracia.

Introducción

En un conocido texto de 1966, Michel Foucault afirma, de manera por demás provocadora, que “el hombre es una invención reciente” (Foucault, 2004: 375). El adjetivo “reciente” enclaustra el largo periodo que se inició en el siglo XVI y, según el mismo autor, terminó en el decenio de los años sesenta del siglo pasado. ¿Se puede afirmar algo

* Profesor e investigador en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa. Cuenta con una estancia posdoctoral en filosofía por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología y la Universidad de Guadalajara. Es doctor en Procesos Políticos y maestro en Filosofía. Correo electrónico: <enriquegallegos@hotmail.com>.

similar para el caso del *ciudadano*? Si el ciudadano es una de las expresiones de la subjetividad moderna, cabría aventurar la hipótesis de que es también una construcción relativamente reciente. ¿Es esto sostenible? De ser correcta esta hipótesis, ¿los problemas de desencanto, apatía, incompetencia e inmadurez política de la ciudadanía, entre otros que se le han adjudicado, no derivarán de lo que podríamos denominar *prematuridad*?, ¿será que la ciudadanía es un concepto cuya plena identidad aún no ha terminado de madurar plenamente?

La tesis que aquí queremos plantear es la siguiente: si bien la construcción del ciudadano se puede identificar con claridad en cierto pensamiento político de la antigüedad griega,¹ la revisión del sujeto político en la filosofía política de la modernidad muestra que un segmento importante de los pensadores y filósofos considerados centrales para la filosofía moderna han tendido a ocultar o rechazar dicha categoría, lo que ha dado como resultado su reducción a nociones marginales y negativas (*súbdito* en Hobbes, *rebaño* en Nietzsche, *masa* en Ortega y Gasset, *primitivo* en Schumpeter, etcétera) o su neutralización política (a través de la *voluntad general* en Rousseau, la *nivelación* en Tocqueville, etcétera). Mediante esta travesía *conceptual* pretendemos mostrar las formas que ha asumido ese pensamiento enclaustrador de la categoría del ciudadano en algunos filósofos y pensadores centrales para la modernidad política: Descartes, Hobbes, Rousseau, Kant, Tocqueville, Nietzsche, Ortega y Gasset, Mosca y Schumpeter. En la última parte de este escrito se esbozan de forma general tres dificultades a las que se enfrenta la ciudadanía y se enuncia una posible salida. La primera de esas dificultades tiene que ver con el capitalismo, la segunda, con la tensión entre ciudadanía abstracta y concreta, y la tercera, con la crisis de sentido de la política; en esta última convergen las dos primeras y en cierto sentido se afianza la incredulidad del ciudadano.

¹ En este caso me refiero específicamente a la tradición teórica que abrevia en Aristóteles, según se precisa más adelante. Una tradición que habrá que tomar con cautela por los vastos segmentos de población que dejaba fuera de la ciudadanía (esclavos, mujeres, no griegos, etcétera).

Ciudadano de la ciudad

El concepto contemporáneo de ciudadanía ha perdido el sentido inmediato, concreto y contextual tal y como fue entendido por Aristóteles. Las traducciones al español de los textos griegos ocultan el significado conceptual de la ciudadanía. Ejemplo de este ocultamiento se encuentra en la desvinculación gráfica-semántica entre política y ciudadanía que sucede en castellano, inglés y francés. Mientras que para los griegos existía una relación gráfica y semántica entre las voces *políticas*, *ciudad*, *político* y *ciudadano* (*politika*, *polis*, *politikou*, *polites*), para los contemporáneos dichas voces no refieren de manera inmediata e intuitiva a un mismo ámbito semántico (Aristóteles, 2000a; 2000b). Para estos, el ciudadano puede resultar una abstracción que trae aparejados derechos de diversa índole, por ejemplo, obtener una pasaporte o adquirir un predio en las costas o fronteras, pero no necesariamente el sentido de la inmediatez política y su praxis cotidiana.

Aristóteles es, quizá, quien manifiesta una mayor preocupación por precisar el contenido conceptual del ciudadano. En una de sus célebres definiciones señala: “Después de esto resulta claro quién es el ciudadano: quien tiene la posibilidad de participar en la función deliberativa o judicial, a ese llamamos ciudadano de esa ciudad; y llamamos ciudad, por decirlo brevemente, al conjunto de tales ciudadanos suficiente para vivir con autarquía” (Aristóteles, 2000a: 113-114).

La anterior transcripción en buena medida sintetiza la concepción y práctica de la ciudadanía de los griegos en tiempos de Aristóteles. Lo primero que hay que destacar es que la ciudadanía no se define de manera abstracta sino a través de otro concepto muy estimado en el pensamiento aristotélico: la acción (*praxis*). Ser ciudadano es participar en las funciones de gobierno: en la asamblea, en los tribunales, en la administración pública. La identidad provenía de su efectiva participación política en la vida pública. Era ciudadano porque participaba en la *polis*; no porque primero tuviera derechos o jurara una lealtad abstracta, sino como parte del actuar en la comunidad política *con* los otros ciudadanos.

El segundo aspecto relevante de la definición aristotélica es su necesaria vinculación con la ciudad. Se era ciudadano *de* la ciudad y no ciudadano *en* o *para* la ciudad. Existía una relación de copertenencia, aunque en el sentido de que la ciudad la hacían y conformaban los ciudadanos. La ciudad no era, como en el pensamiento contemporáneo,

un conjunto de edificios, calles, casas, comercios y orientaciones para la movilidad sociourbana. Sin ciudadanos no podía haber ciudad. Esto se aclara mejor si recordamos que las ciudades contemporáneas están habitadas por individuos con diversas identidades: empleados, comerciantes, jornaleros, periodistas, policías, peatones, pero difícilmente por ciudadanos. Contemporáneamente el ciudadano no hace la ciudad: la habita, la transita, hace negocios en ella, la cruza o acude a divertirse a sus espacios de entretenimiento. No es que los antiguos griegos no habitaran la ciudad también como profesores, peatones, gimnastas o jefes de familia, sino que la ciudad era ante todo el espacio *privilegiado* del ciudadano.

El ocultamiento del ciudadano y la emergencia del sujeto moderno

El tránsito conceptual de la antigüedad a la modernidad se da con una especie de ocultamiento del ciudadano. En Santo Tomás, la unidad gráfico-semántica de la ciudadanía con la política y la ciudad es radicalmente separada mediante la introducción de la “bienaventuranza divina” (Santo Tomás, s.f.: 7). La ciudad sólo es una estancia de paso hacia un más allá verdadero. En el opúsculo *Del gobierno de los príncipes* los hombres se convierten en súbditos. El súbdito, como la raíz etimológica lo indica, es el que está *sometido*. La sumisión a la que se refiere es una sumisión sin reservas al soberano. Por ello, no es legítimo oponerse al rey (ni siquiera deponer a un tirano), y cuando el príncipe comete injusticias, sólo cabe apelar a Dios para que modifique su endurecido corazón.

Así, si el universo es gobernado por un dios, es conforme a la razón que la ciudad sea gobernada por un rey (Santo Tomás, s.f.: 22). La legitimidad del gobernante termina por tener su fundamento en la legitimidad de Dios; de aquí que la finalidad de rey no pueda ser otra que la bienaventuranza divina. Una legitimidad derivada de Dios y concesionada por él no puede sino exigir sumisión total. Sumisión y bienaventuranza divina son dos conceptos dependientes que se mueven en planos diversos: el primero, en el de la realidad y sus exigencias de control religioso y político, que podía ser cruel y descarnado; el segundo, en el de las esperanzas y siempre lejanos sueños, pero con una mutua dependencia: asegurar al soberano la absoluta obediencia y prometer al súbdito una retribución en el *más allá*. En el fondo, al postergar la retribución

terrenal, no se hacía sino fortalecer el poder del soberano. Ciertamente se puede argumentar que en determinados momentos del medioevo pervivió alguna noción de ciudadanía y hubo intentos para practicarla como *privilegio, inmunidad o fuero* en ciertas ciudades o poblaciones, aunque en un esquema de príncipes, señores feudales y vasallos (Heater, 2007). Quizá en ciudades como la Florencia del Renacimiento fue mucho más evidente la recuperación de la ciudadanía;² Marsilio de Padua y Leonardo Bruni, destacados renacentistas, estuvieron entre sus decididos defensores. Sin embargo, la fuerza del cristianismo, en tanto religión ultramundana, terminó por neutralizar a la ciudadanía al subordinarla a la eternidad del más allá, mientras que el ascenso de las monarquías la fue enclaustrando en la categoría de súbdito.

Este complejo proceso en el que el concepto de ciudadano termina por ocultarse, se refleja con claridad en el pensamiento de Hobbes. Para algunos, con él se inicia la modernidad política, para otros refleja el fin del medioevo (Bobbio, 1997; Strauss, 2006; Schmitt, 2008). Pero la mejor forma de entender la tensión que se da al inicio de la modernidad es recordar el cambio de lenguaje en el mismo Hobbes: mientras en *De cive*³ para referirse al sujeto-contractuante del Estado utiliza la voz *civitas* (Hobbes, 1657: 86) y en la versión en inglés mantiene la traducción *citizen* (Hobbes, 2000: 31), cuando publica el *Leviatán* en 1651 introduce un giro radicalmente opuesto: en lugar de la voz *civitas* (ciudadano) utiliza *subject* (súbdito), más acorde con la propuesta política planteada en el *Leviatán*, pues se trata de una obediencia total al soberano en contextos de “vida y de muerte” (Hobbes, 1990: 174). Las restricciones impuesta por el tema límite de vida/muerte y el imperativo de la unidad y seguridad del soberano hacen que los problemas referentes a la ciudadanía se oculten y terminen por desaparecer del *Leviatán*.

Lo que ocurrió en los albores de la modernidad fue un proceso de ocultamiento del ciudadano en lo absoluto del poder del soberano. Por

² Aquí nuevamente se repite el esquema discriminatorio de la *polis* antigua, pero ahora solo eran ciudadanos los miembros de los gremios que hacían las veces de una clase que concentraba el poder; se deja fuera, por ejemplo, a la gente del campo, los plebeyos y vastos segmentos de la población.

³ Publicado originalmente en latín en 1642 pocos años después traducido al inglés, según cuenta uno de sus los traductores al castellano; se trata de una traducción, si no realizada por el mismo Hobbes, al menos aceptada, pues vio la luz en marzo de 1651, cuando aún vivía el filósofo (Mellizo, 2000: 23).

ello no cabía sino hablar de súbdito, pues este representa una relación de total sumisión política. No deja de ser interesante constatar cómo en la medida en que se desvanecía la semántica singular del ciudadano, con su exigencia de participación política, iniciaba su despliegue la tematización del sujeto moderno con todos sus atributos de racionalidad, autonomía y libertad. Dicho de otra manera: conforme el ciudadano desaparecía de la vida pública, se introducía la versión fuerte de un sujeto racional, autónomo e independiente. El *cogito* cartesiano en el que se duda de todo excepto del *pienso* ilustra bien este proceso de subjetivación de la historia. Se trata de un sujeto independiente que a partir de su propia razón construye la fiabilidad de las proposiciones del conocimiento (Descartes, 1984).

La misma propuesta política hobbesiana es pensada como un intento por sentar la política sobre bases estipuladas por una razón infalible: la imagen del *artificio* que atraviesa todo el *Leviatán* y articula sus proposiciones denota la idea del sujeto que toma distancia de la realidad y despliega su conocimiento, habilidades y esfuerzo cognitivo para fabricar una realidad propia, separándose de la naturaleza, divina o terrenal. Así, el Estado es un hombre artificial (*artificial man*); la soberanía, un alma artificial (*artificial soul*), y los magistrados, articulaciones artificiales (*artificial joynts*) (Hobbes, 1990: 3). Si bien es cierto que durante el periodo tendrán lugar diversas luchas por arrebatarse segmentos de poder al soberano, no será sino hasta el siglo XVIII cuando comience un renacer conceptual de la idea de ciudadano. Rousseau representa bastante bien el inicio de este cambio en la recuperación y práctica del ciudadano, aun cuando terminó por volverla a enclaustrar en una irrestricta e incuestionable *volonté générale*.

Rousseau acostumbraba firmar sus discursos y despedirse en sus cartas como *citoyen* (ciudadano). La primera parte (presentación) del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* fue firmada de la siguiente manera “Vuestro muy humilde y obediente servidor y *conciudadano* [*concitoyen*]” (Rousseau, 2005: 267). La autopercepción de Rousseau como ciudadano en el contexto político de otros ciudadanos que son sus iguales –por ello, el énfasis del *con* del *concitoyen*– muestra la conciencia del *desocultamiento* del ciudadano y su reintroducción en la historia política, la filosofía política y las naciientes instituciones políticas del periodo, como también se expresa en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789.

Ciertamente, es una recuperación abstracta en la que los otros supuestos conciudadanos europeos siguen siendo súbditos de los monarcas del siglo XVIII. Pero documentos como la Declaración serán fundamentales para condensar las renovadas aspiraciones ciudadanas, presionar fáticamente a las instituciones y situar al ciudadano en el centro de las controversias filosóficas y políticas de los siguientes siglos.

Rousseau es quizá quien ha tenido mayor conciencia de los problemas que trae aparejada la ciudadanía, así como de algunos matices olvidados cuando se analiza dicho concepto. De entrada, la distinción capital entre ciudadano y súbdito que plantea en el *Contrato social*. Ciudadano es el que participa del poder político; súbdito, el que se encuentra sometido a dicho poder. El primero es activo, el segundo, pasivo. Sin embargo, deja sin resolver la tensión entre la participación política del ciudadano y la existencia de una voluntad colectiva absoluta, indivisible e incuestionable que termina por anular la identidad del ciudadano. Esta *volonté générale* se traduce en una soberanía tan absoluta como la del propio Hobbes y termina por *superponer* al ciudadano la pasividad y total obediencia del súbdito. Así, lo que en Rousseau parecía una recuperación significativa del ciudadano termina por volverse a ocultar en la nulidad política del súbdito.

Si Rousseau criticaba la sumisión del hombre al poder arbitrario y absoluto, y proponía el *desocultamiento* del ciudadano, solo fue a cambio de que este terminara convertido en súbdito de otro poder no menos absoluto: la *volonté générale*. De aquí la mistificación que se opera en el *Contrato social* de esa voluntad y la constitución de un *peuple* (pueblo) como entidad orgánica. No es gratuito el alegato a favor de una religión civil con el que concluye el *Contrato social*. El *peuple* termina por asumir el papel de la “bienaventuranza divina” de Santo Tomás y la presencia cuasirreligiosa del soberano hobbesiano. Su supuesta infalibilidad e inviolabilidad terminará por nutrir y justificar el rechazo del ciudadano por el pensamiento filosófico y político en los siglos XIX y XX (según veremos párrafos abajo con Nietzsche, Ortega y Gasset, Mosca y Schumpeter).

Esta tensión entre sujeto moderno y ciudadanía se expresa en parte —a pesar de la pretensión moral y pedagógica con la que se presenta— en la Ilustración y la glorificación del *homme de lettres* que termina por expulsar al ciudadano ordinario, por lo regular iletrado y sumido en el desprecio, de la República de las Letras y de los salones de madame Geoffrin, madame Necker y madame du Mabert, frecuentados por la élite ilustrada y

culta (Godineau, 1995: 419). No deja de ser por demás paradójico que haya sido precisamente el pacto de cuño ilustrado que los ciudadanos celebraron para crear el Estado el que terminara por sentar las bases para socavar los incipientes presupuestos del ciudadano: "... el ciudadano ya no es juez del peligro al cual la ley quiere que se exponga, y cuando el príncipe le diga: 'resulta conveniente para el Estado que mueras', debe morir, porque tan solo con esta condición ha vivido en seguridad hasta entonces, puesto que su vida ya no es solamente un regalo de la Naturaleza, sino un don condicional del Estado" (Rousseau, 2005: 78)

Lo anterior significa que al participar el ciudadano en la constitución del Estado tácitamente anula su identidad; sin voluntad ni capacidad para deliberar, el ciudadano se anega en una maquinaria que decide sobre su vida y su muerte. Sin embargo, conviene matizar, pues el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* desencadena un movimiento inverso al introducir la piedad y la libertad moral, que terminaron por devenir ejes centrales en la percepción del individuo y la construcción del sujeto moderno. La piedad "atempera el ardor que tiene [el hombre] por su bienestar con una repugnancia innata a ver sufrir a su semejante" (Rousseau, 2005: 311). Según el filósofo suizo, la piedad es un sentimiento natural anterior a la razón y del cual proceden todas las virtudes sociales: la generosidad, la clemencia, la humanidad, la benevolencia e incluso la amistad. Ella inspira la siguiente máxima en la conducta de los hombres: "haz tu bien con el menor mal posible a los demás" (Rousseau, 2005: 314). La capacidad para realizar plenamente esta sentencia tiene su origen en la calidad de "agente libre" del hombre (Rousseau, 2005: 294), quien no actúa como una máquina o una bestia; la primera atada al dispositivo y la segunda a la naturaleza, sino que siempre tiene la libertad para decidir en un sentido o en otro.

Si en Rousseau se da el doble movimiento de recuperación de la categoría del ciudadano y a la vez su anulación en el radicalismo del soberano indiscutible, sagrado e inviolable, con las ideas de piedad y libertad moral asistimos a la construcción del sujeto de la modernidad. No deja de llamar la atención que en Descartes se opera un movimiento similar: mientras el hombre común se mantiene atado a las prescripciones y costumbres morales, religiosas y políticas, el sujeto racional y cognoscente de la modernidad comienza por someter todo a la duda metódica. En el primero se liquida la identidad del ciudadano como individuo y se le anega en la moral, la religión y el pacto político; en el segundo se contribuye a la

constitución del sujeto epistemológico que hace las veces del Gran Sujeto fundador de la filosofía de la modernidad y que asume la identidad de filósofo o, en menor medida, de científico. Esta importante contribución a la construcción del sujeto no pasó inadvertida para Kant.

La influencia de Rousseau en la construcción de la autonomía del sujeto moderno está por demás demostrada (Cassirer, 2007: 157-178; Schnneewind, 2009: 597-598). Se suele recordar que Kant se refería a Rousseau como el *Newton de la moral*, análogo con el que pretendía situar la verdadera estatura filosófica de Rousseau (Reale y Antiseri, 2002: 635).⁴ Lo que en Rousseau es el *agente libre*, en Kant adquirirá la forma definida de la autonomía. En un importante y conocido pasaje de la *Crítica de la razón práctica* afirma lo siguiente:

La *autonomía* de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes conformes a ellas; toda *heteronomía* del albedrío, en cambio, no solo no funda obligación alguna, sino que más bien es contraria al principio de la misma y de la moralidad de la voluntad [...] Así, pues, la ley moral no expresa nada más que la *autonomía* de la razón práctica, es decir, la libertad, y esta es incluso la condición formal de todas las máximas bajo cuya condición solamente pueden estas coincidir con la ley práctica suprema (Kant, 1998: 52-53).

La oposición entre autonomía y heteronomía tiene similar forma que la oposición mencionada por Rousseau entre el agente libre y el animal en estado de naturaleza. El primero responde de sus actos únicamente ante sí mismo, mientras el segundo responde a los llamados inexcusables de la naturaleza. Pero podemos extender más la analogía y situar al Gran Sujeto de la modernidad como el límpido representante de la autonomía, mientras que el ciudadano resulta la borrosa expresión de la heteronomía, del individuo anegado en lo absoluto e irrefutable del pacto social y su criatura: el Estado.

⁴ Hay quienes ponen en duda esta y otras anécdotas, como la que expresa Cassirer cuando recuerda que el único retrato que Kant tenía en su estudio era el de Rousseau (Schnneewind, 2009: 578).

Del ciudadano despreciado a la desconfianza política

La concepción de la ciudadanía pasará de su ocultamiento en la Edad Media y los albores de la modernidad, y su posterior enclaustramiento en las ilustradas formas políticas del súbdito, a un deliberado desprecio y desconfianza de sus atributos políticos. El movimiento conceptual que va del ocultamiento al desprecio se opera en varios pensadores del siglo XIX y asume diversos matices que pueden ser precisados en la obra de Nietzsche, Tocqueville, Ortega y Gasset, Mosca y Schumpeter. El último giro de este movimiento se expresa en la denominada teoría elitista de la democracia. Analicemos esto.

El pensamiento de Nietzsche ha sido descrito como un poderoso movimiento disolvente de la subjetividad de la modernidad (Vattimo, 1991). Operando en varios frentes —epistemológico, moral, político y social—, la obra de este filósofo se constituye en un enérgico solvente que termina por poner en duda laspreciadas categorías y conceptos de la filosofía occidental. De forma singular, la crítica que realiza al sujeto se expresa en un doble movimiento: por un lado, la crítica feroz de la moral predominante que apela al reconocimiento y justificación de la otredad; por el otro, la oposición a esta intersubjetividad del mutuo reconocimiento, la superioridad excepcional del *hombre redentor* (Nietzsche, 2006: 161).

Según Nietzsche las pretensiones de respeto, compasión y amor al prójimo postulados por las sociedades modernas no hacen sino ocultar una verdad original, esencial y purificadora. Por ello, se plantea como objetivo elaborar una “crítica de los valores morales” que le permita rastrear el verdadero origen y procedencia de la moral (Nietzsche, 2006: 32 y 46). Este engaño es producto del “vergonzoso reblandecimiento moderno de los sentimientos” y del declinar de los juicios aristocráticos (Nietzsche, 2006: 32 y 43). Si para Rousseau (2005: 311) la piedad era la verdadera y más universal de las “virtudes naturales”, para Nietzsche ese valor y otros similares no hacen sino reflejar estrategias y engaños de la moral del resentimiento. Esta última invierte los valores y socava la aristocrática legitimidad de la “magnífica bestia rubia” (Nietzsche, 2006: 67): lo que antes era bueno, noble y poderoso termina por ser lo perverso, malo y dañino; lo que antes era bajo, ruin y plebeyo acaba por ocupar el lugar de lo superior y prestigioso. Así se opera la transvaloración de los valores, la inversión del orden genuino.

El proceso de *transvaloración* que se realiza en la modernidad ha llevado a entronizar a un tipo de hombre caracterizado por su empuñamiento, medianía e “instinto de rebaño” (Nietzsche, 2006: 43). El deforme, el enfermo, el miserable, el desahuciado, el impotente, el pobre, termina por ser el bueno, el valioso y prototipo de la humanidad. Según Nietzsche, este entronizamiento de la mediocridad y la nivelación del hombre promedio coinciden con las formas políticas propias de la democracia, pues esta era “la forma de una decadencia del Estado, de una degeneración de la raza, de un predominio de los malogrados” (Nietzsche, 2004: 171). La democracia refleja bastante bien cómo opera la moral del resentimiento: no es la acción soberana la que determina el curso de los hechos sino la reacción y resistencia de los débiles y resentidos frente al poderío del fuerte y distinguido. Este era el verdadero significado de la Revolución Francesa y de sus ideales de libertad, igualdad y fraternidad. No era un movimiento histórico constructivo y liberador sino la batahola de resentidos y frustrados integrantes del lumpen, un esfuerzo por legitimar la medianía y la nivelación del mediocre. Por ello, la democracia moderna, en tanto que heredera de los ideales revolucionarios del siglo XVIII, representaba con claridad la “voluntad de descenso, de rebajamiento, de nivelación, de hundimiento y crepúsculo del hombre” (Nietzsche, 2006: 87).

La visión genealógica de la moral y la política pretende *desocultar* la inversión y restituir el valor genuino ocultado por el resentimiento y los ideales democráticos. Para ello debe advenir el hombre redentor; este es el individuo soberano que se sitúa por encima de la *eticidad de las costumbres*, que despliega su voluntad, libertad, superioridad y orgulloso poder; el único al que “le está dado necesariamente el dominio de las circunstancias, de la naturaleza y de todas las criaturas menos fiables” (Nietzsche, 2006: 97). No es el sucesor del sujeto filosófico de la *Ilustración*, demasiado abstracto y nouménico para dominar el mundo; es su opuesto y destructor. Tampoco es el señor hobbesiano que se constituye a partir de las limitaciones y restricciones impuestas por el pacto entre súbditos y soberano. Por el contrario, el hombre redentor es señor de sí mismo, dador de honras y desprecios; bestia rubia que se sitúa en el pínaculo de la historia y determina el sentido y significación del mundo en su triple integración: circunstancias, naturaleza y hombres. Es un artista cuya obra es “un instintivo crear-formas, imprimir-formas” y realizar una “concreción de dominio dotada de vida” (Nietzsche, 2006: 144).

Pero si es el hombre por advenir y el sujeto del futuro, termina por ser tan abstracto como el sujeto filosófico de la modernidad; no un *noúmeno* kantiano, sino un *energúmeno* nietzscheano. Al final, tan artificial el primero como descocado el segundo.

De esta forma, el sujeto de la democracia, el ciudadano común y corriente, el ciudadano que acude a elecciones y deposita su voto, termina por sintetizar nítidamente el resentimiento del hombre mediano frente a la soberanía y poderío del energúmeno redentor nietzscheano. Pero, a pesar de estas críticas, aun en tiempos de Nietzsche continuaba el ascenso y la valoración –no exenta de problemas en su significación– de la democracia.

La *nivelación* histórica del hombre común advertida por Nietzsche no podía pasar inadvertida por otros pensadores del mismo periodo y que son centrales en la construcción conceptual de la democracia, como en el caso de Tocqueville. Este anunciaba, por ejemplo, el *terror religioso* que producía esa nivelación histórica de hombres, hechos y acciones (Tocqueville 1984: 34). Aunque se suelen recuperar los signos positivos de los análisis sobre la democracia realizados por este autor, se olvida que la nivelación en sus escritos tiene un sentido negativo. Es un tipo de igualdad que nivela hacia abajo, hacia lo mediano, y que por momentos adquiere la forma de lo mediocre, al grado que, si se le oponía, el hombre excepcional corría el riesgo de tener que renunciar a sus propios derechos de ciudadano (Tocqueville, 1984).

José Ortega y Gasset retoma los signos de la nivelación bajo la forma del diagnóstico epocal y el anuncio de un nuevo sujeto social. Los juicios sobre lo que el filósofo español denominaba el *hombre masa* oscilarán entre el desprecio y la desconfianza y servirán como ajustado eslabón en el tránsito a la teoría elitista de la democracia, que si bien incorpora como su sujeto al ciudadano, lo mantiene confinado en un ámbito de desconfianza respecto a su solvencia política.

Mientras en Nietzsche el sujeto mediano se apodera de la temporalidad histórica para imponer una interpretación distorsionadora de los valores morales (transvaloración), el hombre masa de Ortega y Gasset se entrega al festín del *actualismo*: vive en un presente inmóvil y juvenil, desvinculado del pasado y del futuro. Si Nietzsche realiza una crítica *desocultadora* de la inversión de los valores y Tocqueville desconfía de ese igualitarismo nivelador, Ortega y Gasset pretende establecer un diagnóstico del espíritu de la época y sus posibles causas. La línea

de continuidad entre esos pensadores se manifiesta en la crítica de la nivelación histórica del sujeto mediano, común y ordinario. Pero en Ortega y Gasset adquiere la singular connotación de *hombre masa*, que conviene analizar para comprender el paso posterior que realizaremos para introducir al sujeto de la teoría de la democracia elitista.

Desde distintos ángulos toda una literatura del periodo comenzaba a dar cuenta del fenómeno del “advenimiento de las masas al pleno poderío social” (Ortega, 2005: 73).⁵ Y no se trataba sólo de que estas masas se hicieran del poder político sino de algo más profundo que implicaba una transformación en todos los ámbitos social, moral, cultural, religioso, intelectual, incluidos aspectos en apariencia irrelevantes, como la forma de vestir y el gozo del tiempo libre. Según el filósofo español, si bien existían datos duros de este advenimiento,⁶ era una prueba visual hartamente evidente —para cualquiera que quisiera constatarlo— que las aglomeraciones, el gentío y la muchedumbre se posesionaban de calles, locales, espacios urbanos, salas, cafés, plazas públicas, mercados, incluidos los hábitos y las formas del trato cotidiano, los utensilios y herramientas de todo tipo, particularmente en las ciudades.

Este advenimiento tenía la forma de una poderosa corriente de homogenización que se estaba realizando en Europa y las principales ciudades del mundo (Ortega, 2005: 49). Frente a un tipo de homogeneidad *positiva* que refleja los orígenes plurales del pensamiento, la filosofía y la cultura occidental, la homogenización *negativa*, de consecuencias nocivas, implicaba la entronización del hombre-masa, cuya estructura psicológica, moral y política había sido hecha de prisa, vaciado de historia, sin conocimiento y respeto de la tradición, sin una intimidad propia e intransferible, sin una rica subjetividad que permitiera identificar que detrás del hombre-masa existía una personalidad genuina e idéntica a sí misma. De aquí que este hombre siempre estuviera “en disponibilidad para fingir ser cualquier cosa” (Ortega, 2005: 50). Este individuo era una especie de

⁵ Pienso, por ejemplo, entre otros, en el *Problema del ser espiritual. Investigaciones para la fundamentación de la filosofía de la historia y de las ciencias del espíritu* de Nicolai Hartmann (2007); en *El ser y el tiempo* de Martín Heidegger (1986); en *Psicología de las masas* de Sigmund Freud (1991), todos, libros publicados en las primeras décadas del siglo xx y que refieren desde ángulos diversos a este fenómeno.

⁶ Menciona el dato que del siglo vi al xviii la población no pasó de 160 millones, mientras que a partir del siglo xix y hacia los años treinta del xx ya era de 460 millones (Ortega, 2005: 107). Hasta donde hoy sabemos, estos datos son cercanos a la realidad.

caparazón vacío y yermo, que tan pronto podía ser una cosa como otra y cambiar de gustos e intereses como de zapatos y vestimenta.

El vaciamiento de la subjetividad que se operaba en el hombre masa tuvo una serie de consecuencias para la concepción de la vida social y política. Para este hombre todo pasaba por resultar de una desenvoltura, comodidad y complacencia inusual. Se desenvolvía con una facilidad material, vivía con un confort cotidiano, protegido por un orden público más o menos establecido y resguardado por un tejido de leyes e instituciones, de tal manera que la vida terminaba por presentársele como “exenta de impedimentos” (Ortega, 2005: 111-114). Esa vida libre de impedimentos hacía que el hombre medio no tuviera respeto ni la más mínima idea del esfuerzo, dedicación, sangre y sufrimiento que había costado la construcción de ese tejido social de instituciones, saberes y prácticas que lo resguardaban y le daban cierta seguridad. Esto generaba el penoso espectáculo de un hombre libre de obligaciones, pero que exigía y demandaba mayores beneficios. No puede uno dejar de recordar el retrato que hace Platón del “hombre democrático”: un individuo cuya alma está vacía “de conocimientos y preocupaciones rectas y de discursos verdaderos”, que vive sin orden ni obligación, entregado a la desmesura, la anarquía, la prodigalidad y la impudicia (Platón, 2000: 407-412).

¿Pero de dónde procedió este insólito fenómeno? Se trataba, “sencillamente, que el mundo, de repente, ha crecido y, con él, la vida” (Ortega, 2005: 97). Era un doble fenómeno: el hombre mediano se ha apoderado de mundo y este, parejamente, se ha *medianizado*. Tan mediano un europeo como un americano. Uno y otro leen las mismas noticias y se levantan con las mismas imágenes en el televisor. La ropa, los gustos, los hábitos, los problemas, las inseguridades son idénticos para este tipo de hombre. Si bien esto apunta a la uniformización del mundo, también implica su ensanchamiento. La ciudad más alejada irrumpe al instante en imágenes con el *zapping*. Pero no son estos aspectos los que le dan su singularidad a la nueva situación social; para ser más justos, esas situaciones son expresiones de un fenómeno más profundo: lo que Ortega y Gasset denominaba “las circunstancias”, esto es, la apertura casi infinita de posibilidades de elección con que cuenta el hombre mediano (Ortega, 2005: 99). El conocimiento, las artes, los oficios, los gustos, los deseos, las diversiones —prácticamente cualquier actividad humana— ofrecían un amplio e insospechado repertorio de oportunidades de decisión.

Esa “circunstancia” y sus posibilidades de decisión fueron facilitadas por siglos de lucha, dedicación, esfuerzo, error y acierto. Particularmente por la perfecta confluencia de la técnica (“industrialismo y el experimentalismo”) y la democracia liberal del siglo XIX. La técnica y la política como praxis de minorías selectas habían posibilitado la comodidad, la solidez, la “altura de los tiempos” y el advenimiento de las masas, que terminaban por hacerse de un inusual poderío social. Todo esto llevaba a una situación lastimosa para la tradición que seguía postulando un lugar privilegiado para el Gran Sujeto de la modernidad y sus múltiples expresiones. Ortega resumía de la siguiente manera la situación a la que había conducido la entronización del hombre masa. “... primera, las masas ejercen hoy un repertorio vital que coincide en gran parte con lo que antes parecía reservado exclusivamente a las minorías; segunda, al propio tiempo, las masas se han hecho indóciles frente a las minorías: no las obedecen, no las siguen, no las respetan, sino que, por el contrario, las dan de lado y las suplantán” (Ortega, 2005: 82).

El problema no era que las masas representaran un fuerte movimiento hacia la homogenización, el vaciamiento de la experiencia individual y la desobjetivación, sino que el hombre masa realizara una doble indocilidad: no solo no permitía que se le dirigiera, representara o gobernara, sino que tomaba el lugar que históricamente le correspondía al filósofo, al científico, al líder y al representante, y se atrevía a regentar su propio destino. El hombre ordinario pasaba de una situación pasiva, indiferente, subordinada y anónima a otra de autorrepresentación y autoelevamiento. Se proclamaba a sí mismo como el prototipo del periodo histórico. Se trataba de un nuevo hombre, dominado por el “instinto de rebaño” que despreciaba Nietzsche y hacía pensar a Ortega y Gasset que bastarían “30 años para que nuestro continente retroceda a la barbarie” (Nietzsche, 2006: 43; Ortega, 2005: 110).

Empero, el tránsito del desprecio a la desconfianza del hombre común paradójicamente sería asumido con solvencia argumentativa por la denominada teoría de la democracia elitista. Se trataba de un movimiento argumentativo paradójico porque al tiempo que la democracia situaba como su núcleo normativo al ciudadano también terminaba por minusvalorar el potencial político de este.

Como bien refiere Bachrach, los orígenes de la teoría elitista de la democracia no pueden ser plenamente entendidos sin los estudios previos que Mosca le dedica a la *clase política* (1972: 31). Si Ortega y

Gasset pretendía hacer un diagnóstico epocal y no concedía demasiada importancia a la política, Mosca (1998: 43) se centraba en comprender “las leyes y las modalidades que regulan la acción” política. Esta pretensión de buscar patrones regulares en diversas épocas y regímenes y la vocación por extraer leyes constantes, fueron los elementos que hicieron afirmar que Mosca era el fundador de la “ciencia política contemporánea” (Bobbio, 1998: 34).

A diferencia de Ortega y Gasset, que dirigía su análisis al surgimiento de un nuevo tipo de hombre masificado y mediano, Mosca se centraba en el estudio de lo que consideraba una tendencia y un hecho constante, “que se encuentra en todos los organismos políticos [...], cuya evidencia se impone fácilmente a todo observador”: la existencia de dos clases de individuos, “la de los gobernantes y la de los gobernados” (Mosca, 1998: 106). Pero en realidad a Mosca solo le interesaba la primera, no las formas de expresión, constitución y sufrimiento de la segunda. La *clase política* fue el tema central al que le dedicó casi toda la energía intelectual a lo largo de su vida (Bobbio, 1998). No importa si se trataba de la *polis* griega o de la Edad Media, si de la monarquía absoluta del siglo XVII o de los regímenes parlamentarios del XIX. Todos los gobiernos de todas las épocas mostraban el mismo fenómeno: una clase política que determinaba, dirigía, regulaba y organizaba la vida política. Los otros, el pueblo, la gran mayoría, la plebe, los estratos bajos, solo tenían el modesto papel de plegarse a los deseos y pretensiones de la clase dirigente.

En la medida en que el sujeto mosquiano era quien dirigía y gobernaba, tenía en sus manos la importante función de determinar el “tipo político” y el grado de civilización de los pueblos (Mosca, 1998: 108). No es tarea menor que el destino de las sociedades, los regímenes políticos y las instituciones dependan de esta clase política. Una clase que en parte debía su poder a su riqueza, nacimiento, educación, cultura o, en menor medida, al voto popular. Ciertamente, no era suficiente con poseer estos requerimientos para constituir al sujeto integrante de esa clase política. Tampoco que, por elemental economía organizativa, los grupos más pequeños siempre tendían a organizarse mejor y más rápido que las mayorías. El fundamento del poder de la clase política descansaba en un conjunto de creencias, ideas, costumbres, sentimientos y prácticas generalmente compartidas y aceptadas por todos los miembros de la comunidad, que le daban sustento moral, político, cultural y hasta religioso al poder ejercido por esa minoría. A esto Mosca lo denominó la *fórmula*

política; otros lo llaman el *principio de soberanía*, la *ideología* o, más contemporáneamente, la *legitimidad del poder* (Mosca, 1998: 131).

Mosca distinguía dos corrientes históricas en la formación de la clase política, a las que denominaba *tendencia aristocrática* y *tendencia democrática*. La primera se inclinaba a constituir una clase política cerrada y excluyente; la segunda, a conformar una clase abierta y relativamente incluyente, aunque no lo suficiente como para permitir que todos –ni siquiera la mayoría– ingresaran abiertamente. Junto a estas dos tendencias también señalaba la existencia de dos principios de organización para mantener la cohesión y ejercer el poder: el autocrático, caracterizado por una transmisión del mismo de arriba hacia abajo (descendente), y el democrático-liberal, que transmitía el poder de abajo hacia arriba (ascendente) (Bobbio, 1998: 21). A pesar de esta alusión a la organización y conformación del poder democrático-liberal no debe pensarse que Mosca analiza los regímenes democráticos. De hecho, es demasiado crítico y desconfiado de las democracias. Más bien, lo que le interesa es la forma como se organiza y estructura la clase política; utiliza, en consecuencia, dichas categorías como tipologías descriptivas de comportamiento en los regímenes políticos y deja de lado la revisión o referencia a los aspectos singulares, normativos y descriptivos de la democracia y su sujeto (el ciudadano).

Pero, ¿qué pasaba, entonces, con aquellos individuos que no formaban parte de la clase política? Aunque las más de las veces parecían destinados a una silenciosa obediencia, Mosca reconoció que se daban fenómenos de presión, descontento y malestar que podían desencadenar movimientos, revoluciones y terminar por destronar a la clase dirigente. Sin embargo, la tendencia y el hecho constante de la necesidad de una clase política se volvían a repetir, pero ahora en el seno de la mayoría que había derrocado a la anterior clase política (Mosca, 1998: 108). Desde el propio núcleo de esa mayoría, ahora constituida en grupo dominante, se erigía una nueva clase política. Esta era la inexcusable ley de organización de las sociedades políticas. Dicho de otra manera, no había forma de organizarse políticamente fuera del predominio de una clase política que estructurara, dirigiera y controlara el curso de las acciones políticas.

Por ello, el sujeto político de cuño mosquiano no actúa desde la soledad del trono, el púlpito, el castillo o el palacio; no es ni el monarca hobbesiano, ni el filósofo kantiano ni el hombre redentor nietzscheniano; es, más bien, parte de una clase política que comparte un conjunto de ideales, creencias, una historia común, una vocación y una serie de intere-

ses más o menos homogéneos; además, se encuentra en necesaria relación con un estrato intermedio (sacerdotes, militares, burocracia, etcétera) que sirve como trabazón entre la masa y permite organizar de manera adecuada la acción política de esta (Mosca, 1998: 314). Por ello, a diferencia de los sujetos de la democracia antigua que podemos simbolizar gráficamente en la figura de un círculo;⁷ en Mosca la imagen más representativa es la del triángulo, donde todas las órdenes, los mandatos y acciones provienen de los sujetos situados en el pináculo. Al estrato intermedio le toca ejecutar esas órdenes, y a la masa, prestar obediencia.

Conviene precisar que en Mosca todavía no se establece una relación necesaria entre clase política y democracia. De hecho, la democracia y su principal institución, el sufragio universal, son vistos por él con profunda desconfianza y recelo. Tendría que venir Joseph Schumpeter para plantear la relación intrínseca entre elitismo y democracia. Clase dirigente y democracia encuadrarán “a la perfección en el esquema democrático reconstruido” por este economista (Bachrach, 1972: 47).

La paradoja es que sea la propia teoría de la democracia la que intenta encapsularlo en una categorización negativa y pasiva. Si en Nietzsche, en Tocqueville, en Ortega y Gasset y en Mosca la desconfianza del hombre común y del individuo masificado y, por ende, del ciudadano, provenía de un ámbito discursivo ajeno a la democracia —fuera de la genealogía en Nietzsche, la visión aristocrática en Tocqueville, el diagnóstico socioepocal en Ortega y Gasset y la búsqueda de constantes sociales y políticas en el comportamiento de las élites en Mosca—, ahora nos enfrentamos a un rechazo y desconfianza que germinará desde dentro de los propios discursos legitimadores y normativos de la democracia. Un cambio de registro que se hace evidente, según coinciden varios teóricos de la democracia (Bachrach, 1972; Sartori, 2000), en Schumpeter y que acuña el concepto de *teoría de la democracia*.

El aparato argumental dado por Schumpeter para conducir la teoría de la democracia al elitismo fue, a juicio de Bachrach (1972: 44), un “golpe maestro”. Mediante ese desplazamiento se despojó a la democracia de su sustento normativo y moral —el ciudadano común— y, paralelamente, se insertó una enorme cuña o distancia entre la democracia y los

⁷ Ello porque, de acuerdo con Jean-Pierre Vernant (1973), la democracia está organizada de forma simétrica en torno a un centro, que produce una reciprocidad entre iguales.

ciudadanos: los representantes.⁸ El representante político pasó a ocupar los lugares privilegiados que antes ocupaban el soberano hobbesiano en el siglo XVI, el filósofo de la Ilustración en el XVIII, el hombre redentor de Nietzsche en el XIX, y el intelectual de Ortega y Gasset y la clase política de Mosca en la primera mitad del XX. Así, el movimiento natural que se venía operando en el sentido de crear y buscar las mejores condiciones para la participación política del hombre común, terminó por truncarse y orientarse en el sentido de una inexcusabilidad del representante político. Es cierto que desde la formación de los Estados modernos —con su extensión territorial, aumento de población y creciente complejidad— existían condiciones sociales y estructurales que debilitaban la apuesta por la intensidad en la participación política del ciudadano. Empero, la teoría elitista de la democracia no solo se justifica por el carácter ineludible de estos problemas —por demás, bastante reales—, sino porque se apoya de modo particular en una concepción radicalmente negativa del ciudadano.

Schumpeter distinguía entre la *teoría clásica de la democracia* y la *teoría elitista de la democracia*. Sobre el contraste, las limitaciones y deficiencias de la primera, construyó la segunda. No sería una reconstrucción que idealizara las instituciones griegas o que retomara las alabanzas a la democracia ateniense expresadas en el *Discurso fúnebre* de Pericles. La mayoría de las objeciones del autor a la teoría clásica de la democracia se reducían a una: ser “patentemente contraria a los hechos” (Schumpeter, 1982: 324 y 338). El postulado fundamental, la existencia de una “voluntad general” rousseauiana fácilmente discernible y asequible, carecía de todo sustento. Tampoco existía el otro elemento primordial de la teoría clásica: el “bien común”; pues no solo diversos grupos pueden pretender propósitos distintos al “bien común” sino que puede tener significados diferentes, y aun en el supuesto de coincidir en un mismo objeto, queda la posibilidad de discrepar sobre su contenido.⁹ Pero el error que más destaca de esta teoría es “la necesidad práctica de atribuir a la voluntad del *individuo* una independencia y calidad racional que son completamente irreales” (Schumpeter, 1982: 325).

⁸ Para un análisis sucinto del desarrollo histórico de la representación política y de sus problemas conceptuales, *cf.* Sartori (2005) y Regalia (2000).

⁹ El argumento de Schumpeter puede resultar impecable: por ejemplo, se puede estar de acuerdo en que el *bien común* tenga por objetivo la salud, pero aun así faltaría ponerse de acuerdo para decidir si el presupuesto se destina a combatir una epidemia o a prevenir las muertes por abortos clandestinos.

La teoría clásica presupone un ciudadano racional, responsable e independiente, que al participar en la política traslada esos atributos a los asuntos públicos. Sin embargo, según Schumpeter, lo que demostraba la “prueba de lo hechos” era algo totalmente diferente. Como economista que era y en su afán de buscar puntos de referencia para analizar el comportamiento del ciudadano, compara a este con los consumidores de la economía capitalista. Al igual que el ciudadano, el consumidor se encuentra sometido a la propaganda y a los esfuerzos del comerciante por incidir y manipular su conducta. Una y otra vez le repiten las mil bondades y beneficios de un producto. La propaganda comercial —al igual que la política— intentará llegar al subconsciente, posesionarse de este, proceder mediante reiteraciones y discursos esquivos y simuladores, para crear asociaciones favorables al producto (Schumpeter, 1982: 330, 336-337). El consumidor puede, sin duda, sucumbir a esas influencias y estrategias y, al final, comprar el producto ofrecido. Empero, el curso ordinario de las decisiones que toma el consumidor en la vida cotidiana contiene un importante elemento neutralizador: la experiencia individual.

Por más que la propaganda comercial arguya bondades y delicias de un producto, el consumidor termina por remitir sus decisiones a la “influencia saludable y racionalizadora de sus experimentos favorables y desfavorables” (Schumpeter, 1982: 330). Ahí está la gran diferencia con respecto al ciudadano. Este, al igual que los consumidores, se encuentra sometido a la propaganda política y debe tomar decisiones. Pero a diferencia del consumidor, el ciudadano tiende a carecer de la saludable influencia de la experiencia cotidiana sobre los “productos” de la política. Los temas, problemas y propuestas relativas a los asuntos públicos están tan alejados de su mundo ordinario que terminan por parecer ficticios. Si la compra de un par de zapatos es una experiencia inmediata y cotidiana para el consumidor, la discusión sobre las bondades del libre comercio o la estatización de la banca comercial terminan por ser enunciados vacíos y alejados del interés inmediato del ciudadano ordinario. Este hecho impide generar un sentido de responsabilidad y una capacidad racional para tomar las decisiones más adecuadas a los problemas. A esto hay que agregar que el ciudadano moderno surge en el contexto de las grandes ciudades y las aglomeraciones que generan la “súbita desaparición, en un estado de excitación, de los frenos morales, de los modos civilizados de pensar y sentir; la súbita erupción de impulsos primitivos, de infantilismos y tendencias criminales” (Schumpeter, 1982: 329). Por

ello, una simple afirmación repetida infinitamente terminaba por tener más peso en la decisión del ciudadano que un argumento racional.

Aunque Schumpeter inicialmente parte del supuesto de que la política es algo alejado de los intereses cotidianos del hombre, especula con la idea de que el ciudadano pudiera comportarse de forma más racional en la medida en que los asuntos públicos estuvieran más cerca de sus problemas cotidianos y locales; sin embargo, esta idea es inmediatamente desechada por el autor al confrontarla con la complejidad de la política, la división del trabajo y la propia propensión del individuo a enclaustrarse en la vida privada, imposibilitando, en cualquier caso, la construcción de un ciudadano responsable e independiente. Al comparar las decisiones de la vida privada del individuo con las de la vida pública del ciudadano, se acentúa la irracionalidad, la premura, el primitivismo e infantilismo de este último.

Esta percepción del ciudadano como un sujeto primitivo, irracional, voluble, fácilmente manipulable, irresponsable y dependiente, llevó a Schumpeter a invertir el postulado central de la teoría clásica de la democracia. Si esta sostiene que el pueblo tiene una voluntad general y elige a sus representantes para hacer cumplir esa voluntad, en la inversión schumpeteriana lo único que hace el pueblo es elegir a los representantes, quienes se encargan de tomar libremente las decisiones que consideren pertinentes (Schumpeter, 1982: 343). Puede parecer que el cambio introducido de alguna manera respeta la voluntad de los ciudadanos; sin embargo, la inversión hecha por Schumpeter resulta una propuesta más demoledora de lo que parece. Primero, porque la *volonté générale* que está en el centro argumental de la teoría clásica es para Schumpeter una seudoreligión, una ilusión, “por cuya desaparición ora piadosamente” (1982: 345); segundo, porque el ciudadano carece absolutamente de los atributos positivos como para poder actuar en las decisiones de gobierno. No es casual que la teoría de la democracia termine por reducirse a un simple elemento dentro de una “teoría del caudillaje competitivo” y que cualquier interés por el buen funcionamiento de la administración, de las leyes y del gobierno acabe como “subproducto de la lucha por la conquista del poder” (Schumpeter, 1982: 361 y 364).

Al final, de eso trataba la reconstrucción conceptual de la democrática emprendida por Schumpeter: un método para procesar la “lucha por la conquista del poder”. Por ello, critica cualquier pretensión idealizante de la democracia. La igualdad, la libertad, la solidaridad, la justicia social y

cualquier otro ideal o bien sustantivo podrán ser benignos para la humanidad, pero hacer de ellos los fines de la democracia es un craso error.

Sobre los despojos del ciudadano ordinario, Schumpeter construyó un sujeto político dotado de cualidades prominentes. Frente al ciudadano irracional, irresponsable y voluble de la teoría clásica, se erige el opuesto de la teoría elitista: racional, responsable, juicioso. Paradójicamente, el idealismo rechazado por Schumpeter se le infiltra por la puerta trasera. Es un idealismo que, a causa de su rechazo, se muestra magnificado, pero termina por revestir la forma de un sujeto político no menos inexistente, fantasmagórico e irreal que el ciudadano ordinario que critica y rechaza. Es la continuidad del sujeto racionalizante filosófico de la modernidad y del superhombre nietzscheniano; porque para seguir siendo consistente en su argumentación, puede ser tan irracional el ciudadano común como este *superpolítico*, tan instintivo e irresponsable el uno como el otro. De distinta manera, por diferentes motivos y procesos, pero ambos pueden tomar decisiones que no necesariamente redundan en el interés colectivo; dicho de otra manera: ambos pueden actuar priorizando la satisfacción de sus instintos, intereses y necesidades.

Detrás del sujeto de la teoría elitista de la democracia lo que se encuentra es la versión política del *homo economicus* criticado por Arendt (2005: 181) bajo el concepto de *homo faber*. No es gratuito el esfuerzo que hace Schumpeter por comparar y extrapolar las experiencias del comerciante, del productor, del consumidor y del vendedor a las del ciudadano y el político. Se trata de reducir la política a un intercambio mercantil y a un proceso de toma de decisiones. De aquí que la democracia quede reducida al *modus procedenci*. Como en una gran máquina o fábrica de producción en serie, los ciudadanos ordinarios son simples operarios y autómatas del gran proceso comercial. Oculto en su faceta de consumidor, el ciudadano languidece. El elemento creador que acompaña a toda actividad humana queda reducido por una técnica, que al paso del tiempo termina por volverse mecánica y repetitiva. La política, que por principio de cuentas surge “de la imposibilidad de pronosticar las consecuencias de un acto en una comunidad de iguales en la que todo el mundo tiene la misma capacidad de actuar” (Arendt, 2005: 262), en las manos del elitismo económico queda confinada a una de las tantas actividades previsibles e instrumentadas por la fuerza comercial.

A modo de conclusión

El largo recorrido que ha experimentado la categoría conceptual del ciudadano en la filosofía política desde su feliz concepción en el pensamiento aristotélico muestra una tensión que a la fecha no ha sido resuelta y que quizá deriva de su propia construcción discriminante que dejaba fuera a vastos segmentos de la población. Por momento oculto en el absolutismo del Leviatán hobbesiano, recuperado y ahogado al mismo tiempo en la *volonté générale* de Rousseau, despojado de su concreción en la abstracción del sujeto filosófico de la Ilustración, oprimido por la nivelación histórica en Tocqueville, ninguneado en su calidad de rebaño y masa por Nietzsche y Ortega y Gasset, ocultado por el discurso de la *clase política* en Mosca y, al final, reducido por el elitismo político a una caterva espasmódica, intempestiva e irracional, el ciudadano se mantiene escindido en un arriba y un abajo, entre el ejercicio del poder y su carencia, entre la vida privada y la vida pública, entre la participación y la abstención, entre el sujeto y el objeto. La clausura—total y parcial, que oscila del ocultamiento a la publicidad—de la categoría del ciudadano que se opera en Hobbes, Rousseau, Nietzsche, Tocqueville, Ortega y Gasset, Mosca y Schumpeter *desoculta* el viejo designio añorado por los tiranos de todos los tiempos: que los ciudadanos se recluyan en la vida privada y abandonen la política.¹⁰

Los últimos 40 años han renovado la discusión sobre la importancia del ciudadano en la teoría de la democracia. A la par de la ola de democratización que recorrió el mundo (Huntington, 1994), el sujeto de la democracia también se levantó de las catacumbas en las que se le mantenía encadenado. Pero *desocultar* al sujeto de la democracia no es lo mismo que volverlo a situar en el centro normativo y práctico de la democracia. Podemos, como Diógenes el cínico—quien buscaba a un *hombre* con su lámpara en plena luz del día—, salir a buscar al ciudadano en la plaza pública y nunca encontrarlo. O más bien, mantenerlo oculto con otras máscaras, inmerso en situaciones que impiden su reconocimiento y escindido en múltiples identidades. Podemos, a manera de conclusión problematizadora—que más que cerrar los planteamientos aquí tratados, abre otro horizonte de problemas—, indicar tres de las dificultades a las

¹⁰ La referencia es a Aristóteles (2000a); Arendt (2005), como ya era costumbre en ella, sigue al primero.

que se enfrenta la construcción de una ciudadanía plena en los albores del siglo XXI y la *enunciación* de una posible salida a esta problemática.

1. *Temporalidad capitalista contra temporalidad política*. Desde la antigüedad griega se reconoce que la temporalidad política no puede asumir la forma de intervenciones intermitentes y ocasionales. Para evitarlo, se sabe que Pericles tomó la iniciativa de pagarles a los ciudadanos atenienses para que pudieran asistir a las asambleas (Aristóteles, 2000a). Pero la lógica capitalista, que es utilidad, ganancia y rendimientos (*time is money*), labora en contra de la temporalidad política. Esta relación *estructural y necesaria* entre economía familiar y ciudadanía, tan evidente para el pensamiento antiguo, parece no serlo para los teóricos de la democracia de los últimos 40 años. Una economía liberal y globalizada orientada a la utilidad y al rendimiento tiende a determinar estructuralmente todos sus componentes en el mismo sentido. Si el ciudadano promedio dedica la mayor parte de su tiempo a las actividades laborales, si su principal energía se orienta a obtener un salario que le permita participar del sistema de compra-venta: ¿cómo construir ciudadanías plenas y participativas?¹¹

2. *De la ciudadanía abstracta a las ciudadanías concretas*. El segundo problema que opera contra la construcción de una ciudadanía plena surge de los propios discursos filosóficos y políticos que siguen enclausrando al ciudadano en abstracciones y entelequias metafísicas. Los derechos y las obligaciones a que se refiere la “ciudadanía” reintroducen en muchos sentidos al sujeto abstracto de la filosofía y lo aderezan con proposiciones sin contenido concreto. Siguiendo a Aristóteles, Rousseau indicó de forma inmejorable una parte del problema: “La mayor parte de la gente toma una población por una ciudad y un burgués por un ciudadano. No saben que las casas constituyen la población, pero que los ciudadanos hacen la ciudad” (2005: 64–65). Volver al ciudadano de carne y hueso y sus concreciones específicas -ama de casa, obrero, empleado, peatón, estudiante, etcétera- es uno de los principales retos. ¿Cómo, pues, pensar la singularidad y concreción sin volver a un relativismo intolerante, y sin nulificarlo en abstracciones?

¹¹ Uno de mis lectores anónimos me hace notar los avances en materia de los derechos de los ciudadanos. Indudablemente la existencia de una primera, segunda y tercera generación en los derechos fundamentales es un logro; pero en mi opinión estos avances no invalidan el argumento: el desajuste estructural entre la orientación del capitalismo y la participación política, que demanda otra temporalidad y por ende otro arreglo entre economía y política.

3. *La ciudadanía en contexto del cambio y la crisis epocal.* El tercer problema engloba los dos anteriores y es más complejo y esquivo para describir. La teoría crítica refiere la *instrumentalización* de la vida social que termina por reificar a los sujetos; la posmodernidad, la *incredulidad de los metarrelatos* que impide establecer pautas permanentes y válidas de relación entre los sujetos; los sociólogos, la “sociedad del riesgo” que termina por instalar una espiral de incertidumbres en las decisiones colectivas e individuales (Horkheimer y Adorno 2006; Lyotard, 2004; Beck, 2007): filósofos y sociólogos parecen coincidir en que asistimos a una profunda transformación de las sociedades contemporáneas, que en algunos adquiere la grave forma de crisis y en otros la más atenuada de cambio epocal (según el matiz y orientación de cada pensador). En ese contexto global, la experiencia política parece que se vacía y termina por carecer de sentido.

La política tan pronto es una cosa como otra. Signo inequívoco de ello es su identificación en el imaginario social como “corrupción”; esto es, cuando se convierte en todo lo opuesto de lo que debería ser y se le asimila con una actividad humana disolvente. Y si la política es sinónimo de corrupción, su sujeto normativo (el ciudadano), termina por salpicarse de ella y volverse no menos sospechoso. Así, frente a esa sospecha, que hace las veces de una mácula, el ciudadano prefiere volver a *ocultarse* en la seguridad de la vida privada –aun cuando lo único que asegure sea la incertidumbre– y dejarles la política a los políticos autoproclamados como “profesionales”. Es cierto que también cabe una reacción que tienda a la participación política como en los movimientos sociales de los ochenta y noventa del siglo pasado o en las recientes protestas en el mundo árabe. Pero la raíz del problema se mantiene estable: el vaciamiento de la experiencia política.

4. La *enunciación* de una posible salida tendría la siguiente forma:

a) El cambio del tiempo laboral por el tiempo político, reduciendo, por ejemplo, la duración dedicada a las actividades laborales. Volver a introducir el concepto de ocio cultural: un ocio politizado que reoriente la energía del ciudadano. Pero esto solo es posible si a su vez se da un cambio en la distribución de la riqueza y la lógica con la que opera el capitalismo;

b) Involucrar a los ciudadanos en las tareas públicas inmediatas de su comunidad y su horizonte concreto de exigencias, necesidades e ilusiones; esto es, *concretar* la definición abstracta de *ciudadanía*. Esto

significa que sobre estas bases se rechazaría de raíz la idea nodal de la democracia contemporánea: la representación.

c) Solo cuando la política se volviera concreta, cuando la participación fuera *real*, cuando sus decisiones fueran autoasumidas y sus efectos manifiestos, la experiencia política estaría en condiciones de volver a adquirir un *sentido*. Pero aquí conviene despejar un malentendido y precisar que el *sentido* no lo establece la política y que tampoco se trata de politizar la vida cotidiana del ciudadano, sino hacer de la política el medio mediante la cual —como apunta Jean-Luc Nancy— se mantenga una apertura y se abra un espacio agonal para lo *incalculable* que suministra sentido: el amor, la amistad, el arte, el saber, el pensamiento...

Bibliografía

Arendt, Hannah

2005 *La condición humana*, Barcelona, Paidós.

Aristóteles

2000a *Política*, Madrid, Gredos.

2000b *Política*, México, UNAM (edición bilingüe).

Bachrach, Peter

1972 *Crítica de la teoría elitista de la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu.

Beck, Ulrich

2007 “Teoría de la modernización reflexiva”, en Josetxo Beriain, *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, Anthropos.

Bobbio, Norberto

1997 *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, FCE.

1998 “Introducción”, en Gaetano Mosca, *La clase política*, México, FCE.

Cassirer, Ernst

2007 *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del siglo de las luces*, México, FCE.

Descartes, René

1984 *Discurso del método*, Madrid, Sarpe.

Foucault, Michel

2004 *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI.

- Freud, Sigmund
1991 *Psicología de las masas*, México, Alianza Editorial.
- Godineau, Dominique
1995 “La mujer”, en Michel Vovelle *et al.*, *El hombre de la Ilustración*, Madrid, Alianza Editorial.
- Hartmann, Nicolai
2007 *Problema del ser espiritual. Investigaciones para la fundamentación de la filosofía de la historia y de las ciencias del espíritu*, Buenos Aires, Leviatán.
- Heater, Derek
2007 *Ciudadanía. Una historia breve*, Madrid, Alianza Editorial.
- Heidegger, Martín
1986 *El ser y el tiempo*, México, FCE.
- Hobbes, Thomas
1657 *Elementa philosophica de Cive*, edición digital, disponible en: <<http://books.google.com>>.
1990 *Leviatán*, México, FCE.
2000 *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, Madrid, Alianza Editorial.
- Horkheimer, Max y Theodor Adorno
2006 *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta.
- Huntington, Samuel P.
1994 *La tercera ola. La democratización a finales del siglo XX*, Barcelona, Paidós.
- Kant, Immanuel
1998 *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Lyotard, Jean-François
2004 *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra.
- Mellizo, Carlos
2000 “Prólogo”, en Thomas Hobbes, *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, Madrid, Alianza Editorial.
- Mosca, Gaetano
1998 *La clase política*, México, FCE.
- Nietzsche, Friedrich
2004 *Fragmentos póstumos sobre política*, Madrid, Trotta.
2006 *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, José
2005 *La rebelión de las masas*, Madrid, Austral.

Platón

2000 *Diálogos*, vol. IV: *República*, Madrid, Gredos.

Reale, Giovanni y Dario Antiseri

2001 *Historia del pensamiento filosófico y científico. II. Del humanismo a Kant*, Barcelona, Herder.

Regalia, Ida

2000 "Representación política", en Norberto Bobbio *et al.*, *Diccionario de política*, México, Siglo XXI.

Rousseau, Jean-Jacques

2001 *Du contrat social*, París, Flammarion.

2005) *El contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Buenos Aires, Losada.

Santo Tomás

s.f. *Del gobierno de los príncipes*, edición digital, disponible en; [<http://statveritas.com.ar/>](http://statveritas.com.ar/).

Sartori, Giovanni

2000 *Teoría de la democracia*, Madrid, Alianza Editorial.

2005 *Elementos de teoría política*, Madrid, Alianza Editorial.

Schmitt, Carl

2008 *El Leviatán en la doctrina del estado de Thomas Hobbes*, México, Fontamara.

Schnneewind, J. B.

2009 *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna*, México, FCE.

Schumpeter Joseph, *Capitalismo, socialismo y democracia, Argentina*

1982 Tomo I, Biblioteca de Economía Hyspamérica.

Strauss, Leo

2006 *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, Buenos Aires, FCE.

Tocqueville, Alexis de

1984 *La democracia en América*, México, FCE.

Vattimo, Gianni

1991 *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós.

Vernant, Jean-Pierre

1973 *Mito y pensamiento de la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel.

Artículo recibido el 1 de febrero
y aceptado el 20 de mayo de 2011