

Política democrática como política cívica

JOSÉ MARÍA ROSALES

EL OBJETIVO DE ESTE TRABAJO ES defender una idea de *política democrática* en los términos de *política cívica*, en tanto que alternativa al sentido que asume en las democracias liberales como *política de partidos*. Reconoce, de entrada, la polisemia de los términos y su variación histórica e, incluso, la forzada racionalidad de su conjugación (i). Desde un acercamiento a la idea misma de *política* y a su significado original (ii), trata de defender su caracterización en los términos normativos y en la experiencia práctica de la condición civil (iii). Tras lo cual propone un itinerario argumentativo para contrastar la evolución de la idea de política con la evolución de los significados de la ciudadanía hasta el inicio de la modernidad (iv). Finalmente (v), extrae a modo de síntesis las consecuencias de este itinerario argumental con la propuesta de vindicar la dimensión ciudadana de la política como alternativa para democratizar la política y el proceso de toma de decisiones del gobierno. El trabajo tiene, en efecto, un enfoque filosófico-político y en ese sentido trata de situarse como discusión previa a la abierta por trabajos teórico-normativos sobre las transformaciones de la política, y de *lo político*, como los de Beck (1993, pp. 149-248) o Maestre (1994, pp. 15-52, 263-311), y asimismo por trabajos empírico-analíticos sobre las transformaciones de la política como los recopilados por Maier (1987) o Dalton y Kuechler (1990).

I. POLÍTICA Y DEMOCRACIA: DEL USO POLISEMICO DE LOS TERMINOS

Política democrática es una expresión moderna. Surge en la modernidad y hubiera resultado imposible de imaginar en las cosmovisiones medieval y antigua, donde la idea de política, entendida como lo concerniente a la comunidad de los ciudadanos, se diferenciaba de la idea de gobierno en tanto que oficio público investido de autoridad. Hablar de política democrática supone, por tanto, conjugar la idea de política, una actividad eminentemente deliberativa, con una actividad caracterizada por la toma de decisiones y su ejecución práctica, aunque ciertamente (en el caso de la democracia) caracterizada asimismo por la participación de la ciudadanía en el gobierno. En la modernidad, sin embargo, por razones que se expondrán más adelante, resulta públicamente inteligible hablar de una política *democrática* y, a la inversa, de una democracia *política*. Si la política hacía referencia a la deliberación de los ciudadanos sobre su específica condición civil, bajo la idea de política democrática se identificaba, y se identifica, la experiencia de la participación ciudadana en el gobierno de la comunidad. Dos condiciones normativas la hacen posible: la igualdad ante la ley y el igual derecho ante la provisión de «oportunidades de vida» (Dahrendorf 1979) que capacita a los individuos para el ejercicio de su libertad civil y para la participación en la comunidad.

Históricamente, excepción hecha del breve paréntesis de la democracia griega, la experiencia de la política ha estado vinculada a las más diversas formas de organización institucional o, si se quiere, de gobierno, pero sólo con el surgimiento del estado constitucional (del gobierno sometido al derecho) se abre la posibilidad de una democratización de la política. Para precisar el sentido de este proceso propondré interpretar la idea de política democrática en los términos de política *cívica*, con el propósito de destacar la dimensión ciudadana de la acción política que justo en la modernidad, con el surgimiento de la política *representativa*, queda subordinada a la mediación de los actores colectivos y de su nuevo sistema de reglas (Schumpeter 1942, pp. 250-283).

Aunque sus antecedentes se sitúan ya en el mundo griego, la transformación de la política, entendida todavía como la participación directa en el gobierno de la comunidad, viene propiciada por la necesidad de reformar un proceso cuya pretendida homogeneidad se revela cada vez más inconsistente con la práctica institucional. La política se convierte en política representativa en la Edad Media, cuando el gobierno de la comunidad ya ha dejado de tener como referente la comunidad autogobernante y se configura como el gobierno que representa a todos

sus sectores. Consolidada esta transformación en la modernidad, la asociación entre política y ciudadanía se entenderá ya desde entonces como una asociación mediada por instituciones de carácter representativo. La ciudadanía, por razón de la complejidad misma del sistema de instituciones, no participa directamente en el gobierno de la comunidad, sino a través de sus representantes. Desde esa perspectiva no constituye ninguna tautología hablar de política cívica. Su sentido apunta, más bien, a una reconfiguración (más que a una recuperación) de la dimensión ciudadana de la política en el entorno, institucionalmente complejo, de la democracia moderna.

En el lenguaje corriente los términos 'política' y 'democracia' suelen aparecer como sinónimos. Especialmente cuando se definen por contraposición frente a otros términos que expresan la negación de una o de otra idea. Tomemos, por ejemplo, el caso del terrorismo, el uso del terror con fines *políticos* o, en sentido estricto, como subversión de la política. Su amenaza de la convivencia civil se percibe igualmente como una amenaza a la democracia. Sin embargo, paradójicamente, la estrategia terrorista consigue, en el marco del estado de derecho, instrumentalizar el uso de la política, hasta el punto que tiende a presentarse (Baader Meinhof, Brigate Rosse, ETA, IRA, por citar los casos europeos más relevantes de este efecto) como terrorismo *político*. Esta mutación semántica, residuo del neomarxismo sesentaiochista (Sternberger 1982, pp. 35-36), puede dar prueba de en qué grado la asignación de significados no es sino un proceso contingente o cambiante, pero investido de una poderosa fuerza retórica (amplificada además por efecto de la transmisión mediática). En el caso de la asociación por contraposición opera una fuerza expresiva no menor. Así, por ejemplo, términos genéricos como 'violencia', 'terror', 'anarquía', o incluso más específicos como 'crimen de estado', 'autoritarismo', 'despotismo' o 'dictadura', tienden a englobarse en el uso del lenguaje corriente bajo un mismo campo semántico. Su definición en negativo denota justamente la carencia del componente contractual del pacto civil para la convivencia, de ahí que aparezcan como la negación de la política y, coherentemente, como la negación de la democracia. A pesar de todo, cuando el contexto de uso no es el de una contraposición entre ideas, comienza a perfilarse el contraste entre ambos términos.

Un somero examen semántico pone de relieve que su sinonimia ha sido producto de un uso indiferenciado de los términos que ha acabado por borrar sus diferencias de contenido (Rubio-Carracedo 1996, pp. 245-250). La identificación se basa en el supuesto, rara vez cuestionado, de que ambos términos no sólo tienen el mismo significado, sino también

el mismo referente institucional. No resulta extraño, en este sentido, que de una argumentación sobre la realidad política se extraigan consecuencias valorativas sobre la democracia sin que ésta haya sido previamente considerada en el acto de deliberación. A la inversa, tampoco resulta extraño en el lenguaje corriente que hablar de democracia se reduzca al ámbito de la política del momento. Pero la asimilación de la idea de política a la idea de democracia (la política definida *de por sí* como democrática) y de la democracia a la política (democracia entendida *como* el modo de política ejemplificado por la democracia liberal) se ha consolidado no sólo en el lenguaje ordinario, sino también en el lenguaje técnico de la teoría política, donde el significado normativo de democracia ha ido reduciéndose a su significado descriptivo (Sartori 1987, pp. 3-20). La razón: evitar todo riesgo de utopismo en el uso *teórico* de los términos que sólo un uso *realista* prometía evitar. La tendencia, fruto de la reacción estabilizadora del lenguaje político y de la teoría política en los años cincuenta, tras la crisis de los regímenes democráticos en Europa, ha acabado por implantarse. Como resultado, sin embargo, al identificarse con la política al uso, la idea de democracia ha perdido considerablemente su significado normativo.

Junto a las razones que sustentan la innegable afinidad de los significados, se encuentran otras que muestran su discontinuidad semántica. En realidad, 'política' y 'democracia' son plenamente conmensurables sólo bajo determinadas circunstancias, referidas en cada caso al marco normativo constitucional y al modelo de instituciones. Pero conjuntamente. Así, como se defenderá en este trabajo, la democracia en sentido normativo define la condición igualitaria y participativa de la política y, a su vez, es definida cuando la política se configura como política democrática. Sólo entonces se puede hacer realidad la idea de una ciudadanía autogobernante. Pero esto supone conjugar dos planos: el normativo y el institucional. El primero, configurado por los principios del estado constitucional (que son los que permiten llevar a la práctica en el mundo moderno el ideal de la democracia), hace referencia tanto a su pretensión de legitimidad como a su aspiración a constituirse en una alternativa racional y razonable de ordenación política. El segundo, el plano de la política práctica, mide la viabilidad de la alternativa. Su coordinación con el plano normativo-constitucional se basa en el reconocimiento de un imperativo ineludible: la política cívica, identificada con el modelo de una democracia participativa, debe conjugar la participación con la política representativa. Sobre esta cuestión volveremos más adelante. Ahora, de momento, resta sólo añadir una última nota introductoria.

Precisar la afinidad y la diferencia entre ‘política’ y ‘democracia’ en el uso del lenguaje puede cumplir una primera tarea clarificadora si consigue distinguir la política *del* lenguaje frente a la ‘política’ y la ‘democracia’ *en* el lenguaje. Por otra parte, este ejercicio, más tentativo que conclusivo, trata de desmontar el efecto legitimador que la asimilación del término ‘democracia’ en el término ‘política’ ha producido en nuestro imaginario del lenguaje político (donde para reforzar la legitimidad de una teoría, una medida gubernamental o institucional o una acción pública cualquiera se recurre al calificativo infalible de *democrática*). Al mismo tiempo, a la inversa, trata de esbozar una interpretación, a partir de la cual la idea de democracia pueda recuperarse de su anemia semántica por la asociación indiscriminada a cualquier dimensión de la política: ya sea su dimensión teórica o su dimensión práctica, y dentro de ésta última, el terreno genérico de la acción política y el terreno de la política aplicada, gubernamental o no, definida por el concepto de *policy*.

II. POLITICA: CONFLICTO, PARTICIPACION, PODER

De la anarquía al orden: la política define la construcción de la comunalidad civil entre los hombres. La construcción de la comunidad política, de un espacio común ordenado por el derecho, se configura como una alternativa a la condición *pre-política* de la humanidad, socialmente caracterizada por la mediación entre los individuos de distintos tipos de comunalidad (la necesidad de asociarse para sobrevivir, la solidaridad de la sangre o la solidaridad de los afectos), pero no aún la comunalidad del poder político. De modo más ajustado que la formulación lockeana del estado de naturaleza como un estado de igualdad «recíproca» y de «perfecta libertad» que garantiza la vida de los individuos, su libertad de acción y su propiedad «dentro de los límites de la ley natural» (*Second treatise of government*, § 4), la interpretación hobbesiana en los términos de *guerra de todos contra todos* permite imaginar la condición originaria de la anarquía, cuando los hombres «viven sin un poder común que los mantenga a todos intimidados» (*Leviathan*, XIII). Cuando, en ausencia de un poder autorizado o reconocido por los individuos, la fuerza define el ámbito de las interacciones humanas. Su tesis recupera elementos de la narración sobre el origen de la sociedad política transmitida por Cicerón (*De inventione*, II. i, citado por Lloyd 1991, p. 260), en la tradición del estoicismo romano, que, por su parte, reformulaba el material de reconstrucciones anteriores como las de Polibio (*Historiae*, VI), Platón (*Leyes*, 676a-702e) o Demócrito (Diels-Kranz, 68, fragmentos B267 o B278).

La interpretación de Hobbes se diferenciaba del primer iusnaturalismo, representado por ejemplo en la obra de Suárez (*De legibus*, I. v), o del iusnaturalismo racionalista de Pufendorf (*De iure naturae et gentium*, I. i. 7; II. ii. 3) por análoga razón por la que se separaba del contractualismo lockeano: su interpretación de la naturaleza humana. Aun sin ser iusnaturalistas, todos los autores mantenían el presupuesto de que la ley natural les era conocida a los hombres en el estado de naturaleza en virtud de su capacidad de intelección racional, pero las consecuencias que de ese presupuesto básico se derivaban al interpretar el proceso de instauración de la sociedad civil rompían la afinidad original. Si acaso, la interpretación de Grocio mantenía con la de Hobbes un cierto paralelismo (*De iure praedae*, I; *De iure belli ac pacis*, I. i. 1), aunque Hobbes reaccionaría frente a lo que consideraba una improbable reconstrucción de la condición natural del hombre basculada fundamentalmente sobre el principio de supervivencia. De hecho, sólo la reconstrucción normativa de Juan de Mariana asumía el conflicto como elemento constitutivo de la condición natural del hombre (*De rege et regis institutione*, I. i). Este supuesto daba razón de la suscripción del pacto como alternativa a la inseguridad y a la inestabilidad experimentadas en el estado de naturaleza. Permitía a Hobbes explicar el origen de la sociedad política en los términos de un acuerdo racional entre los hombres, en lugar de la continuidad argumentativa desde la ley natural a la sociedad política defendida por la tradición del iusnaturalismo, de acuerdo con la cual el pacto no sería sino un resultado *natural* de la condición social del hombre.

La originalidad de Hobbes estriba en haberse desviado de la ortodoxia iusnaturalista, asumida por sus contemporáneos contractualistas, y haber situado en un acto de voluntad de los individuos (de unión de sus voluntades) la constitución de la comunidad política. Se diferenciaba así netamente del contractualismo iusnaturalista que hacía depender el acto de constitución comunitaria de la providencia divina (Abellán 1990, pp. 17 ss.). La reconstrucción normativa (de ningún modo descriptiva) de Hobbes tiene, cuando menos, la virtualidad de reconocer el papel de la razón de los hombres en el origen de la condición civil, recuperando así en la modernidad uno de los argumentos clave del aristotelismo político (que contaba con la formulación anterior, y pionera, de Marsilio de Padua en su *Defensor pacis*, I. iv. 1 y xvii. 11; cf. Black 1988, p. 602 e Iglesias 1992, pp. 521-523) y de reconocer a ésta como el estado caracterizado por la constitución de un «poder común». Por esa razón puede Hobbes presentar la política como alternativa a la anarquía en tanto que construcción de un orden (constitucional e institucional) para la con-

vivencia. Para definirlo no emplea el término 'política', sino los términos 'comunidad' (*common-wealth*) y 'estado', como equivalentes de la *civitas* latina, que traduce directamente el griego *politeia*. Sí lo hace, en cambio, para precisar la génesis convencional («por el acuerdo de los hombres») de la «comunidad política» (*Leviathan*, XVII). Se trata, en efecto, de un orden articulado por relaciones de poder, pero un orden legítimo que consigue encauzar (*civilizar*) el «perpetuo e implacable deseo de poder» que caracteriza a todo hombre (*ibid.*, II). La política, como ha destacado Noel Malcolm (1991, p. 535) tiene para Hobbes el sentido de reconducir, pero no de suprimir, el movimiento natural de la vida: la aspiración de poder, el deseo, el movimiento indican igualmente la voluntad de vivir y de evitar la muerte (*Elements of law*, XIV. vi-vii; *Leviathan*, VI). Por otra parte, como alternativa a la fuerza, el derecho significa la integración en el orden político de un sistema de reglas que orientan la vida en común. La situación de anarquía no es sólo pre-política, es también pre-jurídica, en el sentido de que aún no se ha constituido un derecho común, o un derecho legítimo, como puntualizará Rousseau (todo derecho debe ser derecho justo), pero no en un sentido absoluto, pues lo que caracteriza al estado de naturaleza es precisamente el conflicto de los derechos naturales de los individuos. El contrato significa «la transferencia mutua de derechos» (*Leviathan*, XIV), a cambio de seguridad y de paz. Es una transferencia de la libertad natural a cambio de la libertad en la comunidad, la libertad civil.

Puede entenderse desde esta perspectiva que en la situación de anarquía no exista sentido alguno de la justicia (civil), ni de la injusticia, como argumenta Hobbes: «las nociones de lo correcto y lo incorrecto, de la justicia y la injusticia no tienen allí lugar. Donde no hay poder común, no hay ley; donde no hay ley, no hay injusticia» (*ibid.*, XIII). La constitución de cualquier forma de comunidad entre los hombres supone ya el abandono en algún grado de la anarquía, la condición políticamente amorfa donde sólo vige un principio: la lucha por la supervivencia. Este derecho de naturaleza (*ius naturale*) es, con palabras de Hobbes, «la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder, como quiera, para preservar su propia naturaleza». De su condición natural («cada hombre tiene derecho a todas las cosas») se sigue el primer precepto general, la primera ley de la naturaleza (*lex naturalis*): «que cada hombre debe procurar la paz, en la medida en que tenga esperanza de conseguirla; y cuando no pueda obtenerla, que pueda buscar y usar toda la ayuda y los beneficios de la guerra». De ésta se sigue la segunda ley fundamental de la naturaleza: «que un hombre esté dispuesto, cuando los demás también lo estén, en la medida en que lo crea necesario

para la paz y para la defensa de sí mismo, en deponer este derecho a todas las cosas; y que acepte tanta libertad frente a los demás hombres como él les permitiría frente a sí mismo» (*ibid.*, XIV). La vida civil surge así tras la deposición de ese derecho originario o natural (en realidad una transferencia a cambio de la seguridad y de la paz que garantiza el soberano) con el objetivo de instaurar una comunidad. De instaurar, por tanto, la primera forma de poder político.

El poder surge, en efecto, de la comunalidad misma. «El mayor de los poderes humanos», defiende Hobbes, «es aquél que está integrado por el poder de la mayoría de los hombres, unidos por su consentimiento en una persona, natural o civil, que ejercita todos sus poderes dependiendo de su voluntad»: tal es el poder de la comunidad política (*ibid.*, X), de la «multitud» de hombres constituidos en un «pueblo» (*De cive*, XVI. iii; cuyo antecedente se remonta a Cicerón, *De re publica*, I. xxv, aunque sería divulgado por la exégesis que del texto hiciera San Agustín en *De civitate Dei*, XIX, xxi. 1 y XIX. xxiv). Esbozada así su noción de soberanía, de la institución de una autoridad legítima en el ámbito de la comunidad, aparece delimitado con claridad otro punto fundamental de la argumentación hobbesiana: su reconocimiento de la naturaleza plural del poder. Hobbes entiende que «el único modo para erigir un poder común», disuasorio frente a la amenaza de poderes rivales e investido de autoridad para mantener el orden civil, es «conferir todo su poder y fuerza [individuales] a un hombre, o a una asamblea de hombres, que pueda reducir todas sus voluntades, mediante una pluralidad de voces, en una única voluntad» (*Leviathan*, XVII). El pacto crea una primera forma de comunalidad cívica, aunque no propiamente la sociedad civil, como demostrará Rousseau (*Du contrat social*, I) al distinguir entre el pacto fundacional y la constitución política de la sociedad civil como dos momentos procedimentalmente separados (Rubio-Carracedo 1990, pp. 59 ss.). Lo hace a partir de la unión de las voluntades de sus miembros en una voluntad común, que se expresa como poder soberano dentro de los límites de su territorio.

Reconocida esta diferencia, conviene, sin embargo, volver a Hobbes, pues su interpretación de la unidad de la soberanía no anula su tesis básica de la constitución plural del poder. Así, ésta última se mantiene cuando defiende que la comunidad, el estado, se constituye como persona civil, de carácter racional, que no subsume bajo ninguna unidad meta-racional su pluralidad constitutiva (*Leviathan*, X), sino que la mantiene como garantía de legitimidad (*De cive*, XIII). Siendo el poder soberano único e indivisible, y no estando sujeto a la ley civil, aunque sí a la ley divina (*Leviathan*, XVIII y XXX), su jurisdicción no es absoluta, aun-

que sí contractualmente absoluta (como también defendieran, desde posiciones diferenciadas, Suárez, *De legibus*, III. vii, o Bodin, *Les six livres de la République*, I. ii), pues «la obligación de los súbditos hacia el soberano se entiende que dura sólo y en la medida en que dura su poder para protegerlos» (*Leviathan*, XXI). De esta forma, el pacto, y la comunidad, entran en crisis, o incluso se disuelven, cuando los términos y la finalidad del contrato han sido subvertidos (*ibid.*, XXIX). El principio de la pluralidad habría de ser igualmente asumido por el contractualismo de Pufendorf (*De officio hominis et civis iuxta legem naturalem*, II. vi. 10), pero sólo con Rousseau es sometido a un análisis definitivamente racional, que permitirá diferenciar el sentido sociológico o numérico de la «unión de voluntades» frente a su sentido político o normativo de «voluntad general» (*Du contrat social*, II. i-iii), entendida como expresión de la soberanía (Goyard-Fabre 1987, pp. 298-300). La *unidad* del estado, contractualmente configurada y garantizada por la fuerza de las leyes, es la prueba misma de la existencia del orden político. Si el poder soberano se disuelve, se disuelve la comunidad: «la soberanía es el alma de la comunidad; cuando se separa del cuerpo, los miembros ya no reciben de ella su movimiento» (*Leviathan*, XXI; formulación previa en *De cive*, II. vi). El poder soberano, único, indivisible, absoluto en los términos que reconoce el contrato, más allá de los cuales su autoridad deja de ser efectiva (*Leviathan*, XXI), es el poder de la comunidad, creado sólo por la unión de las voluntades de sus miembros.

La argumentación hobbesiana sobre la constitución originaria del poder mantiene la tesis de los clásicos, de la política antigua, sobre su naturaleza plural, pero no incorpora la tesis complementaria de la naturaleza comunitaria y comunicativa de la acción política. Sobre la premisa de la constitución común del poder articula Hobbes los elementos de su antropología individualista (*Elements of law*, XIV; *De corpore*, I; *Leviathan*, XIII) y de la síntesis elabora una argumentación que resultaría ya distintiva de la política moderna. En todo caso, diferenciada del republicanismo como las dos orientaciones seminales de la modernidad. Maquiavelo será el único autor que las conjugue, aunque a partir de la primacía del republicanismo y no en un mismo plano analítico, que permite entender el *estudio de caso* sobre el ejercicio del poder en *Il principe* sobre el trasfondo de la idea republicana de la política en esta obra y en su obra capital, los *Discorsi*. La primacía de la orientación republicana, que destaca la dimensión participativa de la política como antecedente necesario de su dimensión ejecutiva (la toma de decisiones), obedece a la constitución originaria del poder, analizada por Hobbes, y por Maquiavelo, y en nuestro tiempo vindicada con especial lucidez por los

trabajos de Hannah Arendt, en un tiempo, sin embargo, en que su interpretación es recibida en el mundo académico «como una crítica anticuaria radical de la democracia liberal moderna» (Barber 1984, p. 122).

Así, en *The human condition* defiende Arendt que el poder surge o se genera cuando los individuos se asocian entre sí y disponen sus voluntades en torno a la realización de un fin común. La capacidad de actuar sólo cobra sentido ante la existencia de un interlocutor. Su interpelación, comunicativa y conflictiva, dado que cualquier acto de comunicación plantea una demanda al interlocutor, abre la posibilidad de establecer un espacio común. Se trata de un espacio de comunicación donde se fijan significados que hacen mutuamente reconocibles a sus interlocutores. Mediante el acuerdo, movidos por la necesidad, los individuos confieren un significado civil o político al espacio creado en común: lo convierten en el espacio de la convivencia civil, en la comunidad política. El poder desaparece justamente cuando los individuos se desvinculan entre sí y deshacen el acuerdo que había creado el espacio de la política. La fuerza que los mantenía unidos no era otra que «la fuerza de la promesa mutua o del contrato», el artificio que les permitía albergar expectativas sobre su autorrealización en el seno de la comunidad, esto es, que les permitía proyectar el futuro (Arendt 1958, pp. 244-245; cf. también Arendt 1963, pp. 169-171). La promesa, había escrito Hobbes, es «equivalente a un pacto»: se establece por la «confianza mutua» de quienes lo suscriben y por su reconocimiento de unas mismas condiciones vinculantes (*Leviathan*, XIV). La confianza expresada por el consentimiento de los contratantes se sitúa como pieza clave de la legitimidad del pacto, como analizará con mayor profundidad Locke. Y asimismo el consentimiento se sitúa como el origen de todo gobierno legítimo (*Second treatise of government*, §§ 104-106). Su retirada por la ciudadanía entraña la «disolución» misma (es el primer paso para el cambio) del gobierno (*ibid.*, §§ 221-222).

El poder de la confianza hace *posible* el espacio de la comunicación civil, el espacio público que rompe la opacidad de la vida privada y vincula a los individuos en el intercambio comunicativo de la acción política. Diferenciado del concepto weberiano de poder, «sociológicamente amorfo» por la multiplicidad de situaciones que puede describir y definido como «la probabilidad de imponer la propia voluntad dentro de una relación social» (Weber 1964, I. 16, p. 43), el concepto público de poder analizado por Arendt pone de manifiesto no sólo su carácter plural, por su configuración comunitaria, sino también, por coherencia, su raíz igualitaria, que se mantiene en la vida política, aunque ya no como condición práctica, sino sólo como referente normativo ori-

ginal de la idea misma de política. De hecho, como se verá más adelante, la constitución del estado moderno no incorpora este antecedente normativo, sino su formulación postcomunitaria (de origen republicano) de la igualdad fundada en el derecho. De acuerdo con Arendt, el poder hace *posible* la instauración de un espacio común de interacción civil. Este carácter potencial expresa la contingencia misma de la interacción civil, y su pluralidad constitutiva, al tiempo que revela, como hemos visto, el significado fundante del poder en la constitución de la vida política (Arendt 1958, pp. 200-201). De ahí que sea la soledad (y la violencia que puede generar), más que la fuerza o la violencia, la auténtica antítesis de la idea de poder, pues el aislamiento de la comunidad priva al individuo de poder, lo descomunitariza, es decir, lo desciviliza. Arendt recuerda (*ibid.*, pp. 202-203) de qué forma sintetizó Montesquieu la especial naturaleza de la tiranía, a la que consideraba inconmensurable con otras formas de gobierno, pues, basada en el aislamiento del tirano con respecto a sus súbditos y de éstos entre sí, contradecía la condición plural del poder y, por efecto, imposibilitaba su condición política esencial, la capacidad de generar poder. La garantía de estabilidad (el mantenimiento de la paz) en el orden político no podía ser una conquista definitiva, debido a la generación misma del poder en el seno de la comunidad, que no anulaba, sino que reducía o canalizaba el conflicto latente, y a la dinámica de conflicto permanente entre los estados (interrumpida por periodos de paz). Bajo esas circunstancias cabía esperar que el espectro de la anarquía, en tanto que ausencia de poder organizado, se ciñera como riesgo permanente sobre la condición civil.

La política es la respuesta a ese riesgo, el arte de civilizar el conflicto, la diferencia, de convertir en poder la separación entre los individuos, de ahí que el arte del gobierno de los asuntos públicos haya de hacer frente a la naturaleza plural, conflictiva, mudable y contingente de la vida política. Por eso es, ante todo, una búsqueda plural, conflictiva pero argumentada, de compromisos. Pero su misma precariedad y su carácter reversible (los compromisos dependen de una legitimación continuada) hacen que el arte del gobierno, en segundo lugar, no pueda prescindir de la razonabilidad política (de las razones para la vida civil) que lo orienta y lo define. En el mundo griego clásico la idea de política se identifica con el gobierno de la comunidad. Lo común (*to koinon*), el poder público que crean los individuos al asociarse, se sitúa al margen del ámbito privado de la vida familiar (*oikonomia*). La *polis*, la comunidad de los ciudadanos, es justo el espacio público configurado por la comunicación cívica, es el espacio del «gobierno de los libres», como afirma Aristóteles de los ciudadanos de Atenas (*Política*, 1277 b 15-16)

y, por supuesto, los iguales, los *homoioi* de la Esparta retratada por Jenofonte (*La República de los lacedemonios*, V-X). La política (*ta politika*), lo que concierne a la vida de la comunidad, describe la participación de los ciudadanos en ese poder común, en el que cabe toda forma de comunalidad entre los ciudadanos. Ciertamente, sin embargo, política significa ante todo capacitación cívica para la participación en el gobierno de la comunidad. Es nuestra lectura de los textos clásicos la que nos lleva a sintetizar la idea genérica de política (*ta politika*) en su expresión específica de política como participación en el gobierno, es decir, como ciudadanía (*politeia*). La continuidad de significados venía dada de forma natural para la mentalidad griega, pero su traducción a la modernidad ya no encontraba el referente de sentido que constituía la *polis*, sino que había de traducir la idea de política en el marco del estado representativo, de forma que asociaba política con gobierno (y representación) y la desvinculaba de ciudadanía (y participación).

Entendida como ciudadanía, la política significa el acceso a la condición civil y, de algún modo, la ruptura con el orden de la naturaleza, pues la vida civil supone la conquista de una forma de dignidad suprafamiliar no sujeta al orden preestablecido de la vida privada. Representa, en efecto, el ingreso en un espacio igualitario de derechos, deberes y obligaciones que libera al individuo, por el reconocimiento público de su mayoría de edad cívica, del sistema de relaciones jerarquizadas de la familia o del clan. Este sentido de dignidad pública o política continúa vigente en el mundo moderno, aunque su intelección sólo se hace posible sobre el nuevo trasfondo de interrelaciones entre lo público y lo privado. Cuando Hobbes escribe que «el valor público de un hombre, el valor que la comunidad le atribuye, es lo que se llama comúnmente dignidad» (*Leviathan*, X), está indicando, de acuerdo con la mentalidad contractualista, no sólo eso, sino que cualquier otro valor, excepto el emanado de sus cualidades naturales, es atribuido al individuo, o mejor, conquistado por el individuo en virtud de su participación en la comunidad.

Sin embargo, nada más lejos de la realidad que pensar en alguna suerte de transformación moral del individuo operada *de facto* por su adquisición de la condición civil. Si consideramos, por ejemplo, las recomendaciones de Platón sobre el autocontrol moral de los gobernantes y sobre su control político (*República*, 374e-376c; 412b-427c), o las reflexiones de Maquiavelo sobre el «principado civil» y, más adelante, sobre la empresa de «vincere e mantenere lo stato» (*Il principe*, IX y XVIII), vemos que en alguna medida no son sino reflejo del reconocimiento general de que los vicios privados, más que las virtudes, tienden

a mantenerse en el terreno público de la política. La idea de una transformación moral del individuo por su participación en la comunidad se operaba más bien como un proceso de educación cívica, que comenzaba con la primera instrucción en la infancia e iba dirigida al aprendizaje comunitario de la virtud política. La ciudadanía era en este sentido el aprendizaje en una forma de vida (pública, comunitaria, participativa) que abría en realidad la posibilidad de una moralización cívica del individuo. Pero éste no afectaba necesariamente al ámbito de su moralidad privada. El reconocimiento de este extremo, por lo demás inevitable, debió estar en el origen de la arraigada actitud de desconfianza hacia la política y, en cualquier caso, de la confusión, como ya advirtiera Mandeville (*The fable of the bees*, I, esp. el capítulo «A vindication of the book»; II. iii), entre la auténtica virtud política y la apariencia pública de virtud.

La condición civil no puede, por tanto, liberarse de la dualidad entre lo privado y lo público. En el mundo griego el tránsito desde la vida privada a la vida pública se experimenta como una auténtica escisión sin solución de continuidad. En cada ámbito rige un ordenamiento diferente de las relaciones humanas. De acuerdo con la clasificación de Weber (1964, II. i. 2, p. 172), un tipo de dominación «tradicional», basado en la autoridad de la tradición, en el ámbito de la familia y un tipo de dominación «racional», basado en la autoridad de la ley, en la vida pública. La política, la interacción entre ciudadanos comunitariamente orientada, sólo puede tener lugar dentro de la *polis*. En la modernidad, en cambio, el ámbito exterior al estado adquiere la autonomía suficiente como para que en su seno los individuos desarrollen acciones políticas. Frente a la esfera pública que configuran las instituciones del estado, la pluralidad de asociaciones *civiles* (un tipo de asociación diferenciada de la asociación *política* del estado) configura el ámbito de la sociedad civil. Con el tiempo, sin embargo, la contraposición original entre el estado y la sociedad civil se diluye al experimentar ambas instancias una evolución conjunta. El resultado, una imbricación entre sus diferentes instituciones, se materializa en un entramado único de perspectivas, comunicadas entre sí, desde las cuales definirá ya el individuo su posición privada y pública en la comunidad.

III. LA POLITICA COMO CONDICION CIVIL

Si la comunicación humaniza al individuo, que no adquiere conciencia de sí ni de la alteridad hasta que sus interacciones no son mediadas por alguna forma de intelección simbólica, es la participación en la comunidad (entendida genéricamente como cualquier ámbito de socialización

suprafamiliar) la experiencia que lo civiliza. La condición civil en tanto que condición de interlocución entre iguales es ella misma una condición práctica determinada por la experiencia de la vida en comunidad. De la interlocución, de la deliberación entre iguales se sigue que la condición civil venga también definida por la aspiración a participar en el gobierno de la comunidad. La deliberación pública es ante todo una condición normativa, pues como tal permite pensar racionalmente la política en los términos del entendimiento entre individuos libres, aunque también de conflicto, pues dentro de la comunidad las relaciones entre los individuos, y entre los grupos, se definen como relaciones de poder. Es decir, como relaciones definidas por la aspiración de los individuos a participar en el poder. Este, en definitiva, más que la idea de participación en sí, es el factor que dinamiza la vida civil y el que determina la posición política del individuo en la comunidad. Pero la condición de posibilidad que ha permitido el acceso a la vida civil no es otra que la igualdad de derechos reconocida por la pertenencia a la comunidad. Con otros términos, la igualdad de derechos que entraña el acceso a la condición de la ciudadanía.

A partir de este momento es preciso avanzar sobre los pasos de Hobbes. La revisión que lleva a cabo Rousseau de la tradición contractualista da como resultado una interpretación alternativa que, con respecto a la teoría hobbesiana de la condición civil, clarifica en profundidad su significación moral. «El pacto social», había escrito Rousseau, «establece entre los ciudadanos una igualdad tal que todos se asocian bajo las mismas condiciones y deben disfrutar de los mismos derechos» (*Du contrat social*, II. ii). La participación civiliza al individuo en el sentido de que transforma su «constitución originaria», que, de acuerdo con Rousseau, debió ser un estado de libertad irrestricta, aunque moralmente indefinido y carente aún de significado político. Pero en el tránsito hacia la condición civil se produce una significativa paradoja: la ganancia civilizatoria que supone trae consigo, como contrapartida, la pérdida de la igualdad natural. En el *Discours sur les sciences et les arts*, de 1750, esboza ya su crítica a la identificación que los representantes de la Ilustración defienden entre el progreso técnico y material y el progreso moral. Lo hace, con un estilo apasionado, presa aún de su propio dramatismo, como llamada de atención para mentes ilustradas e intento de esclarecimiento de lo que no pasaba de ser, en su opinión, un espejismo. El conocimiento, la ciencia moderna en concreto, que ha liberado a los pueblos civilizados de la «ignorancia feliz», no los ha hecho más libres, no los ha moralizado, sino que, al contrario, los ha sumido en un proceso de «disolución de las costumbres». La sociedad del progreso no ha me-

orado a los hombres. Ha producido, en cambio, una «engañosa uniformidad», sustitutiva de la auténtica vida comunitaria de las antiguas repúblicas.

Con la publicación cuatro años después del *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau ha conseguido reelaborar y profundizar su primera argumentación. Su método de trabajo se ha perfeccionado: en esta nueva obra tratará de reconstruir *racionalmente* la historia de la desigualdad *civil* (la que puede constatarse en las sociedades modernas) desde la que imagina como igualdad *natural* del hombre. Aunque las consecuencias de su argumentación se extraen propiamente en el *Contrato*, obra de 1762, las claves teóricas aparecen ya formuladas en el *Segundo discurso*, razón por la cual puede resultar ilustrativo recordar algo lo que en él se dice.

Para probar que el progreso rompe la igualdad originaria entre los hombres Rousseau se propone averiguar «qué hay de originario y de artificial en la naturaleza actual del hombre» (*Discours*, Prefacio). Ciertamente, cuando el hombre sale «de las manos de la naturaleza» resulta ser el más débil de los animales y, sin embargo, el que tiene mayor capacidad de «perfeccionarse». Sus formas de vida social lo van separando cada vez más del resto de los animales, en la medida en que la lucha por la supervivencia es mediada por formas de interacción competitiva y cooperativa de una complejidad creciente. Cuestionando la tesis hobbesiana de la maldad natural del hombre, entre otras razones por su simplificación heurística, Rousseau distingue entre los sentimientos de «amor de sí mismo» y «amor propio» con objeto de reconstruir la continuidad, o mejor, de precisar la distancia, entre la condición natural y la condición civil.

El primero es el instinto de conservación con el que todo animal nace y que, en el caso del hombre, «[dirigido] por la razón y modificado por la piedad, produce la humanidad y la virtud». El segundo es el egoísmo, un sentimiento «relativo, artificial», que se crea por vivir en sociedad (*Discours*, I, nota XV). Si el amor de sí mismo lleva al hombre a sobrevivir en la naturaleza, el sentimiento natural de la piedad lo «modera»: mueve al hombre a rechazar el sufrimiento de sus semejantes, abriéndolo así a la experiencia de la humanidad, entendida como solidaridad. Pero la convivencia entraña, a juicio de Rousseau, una desvirtuación del amor de sí en amor propio, en egoísmo. Al crecer la complejidad de las relaciones sociales se ahondan las diferencias entre los hombres, se reduce el espacio de la vida privada y la forma de vida social, cada vez más alejada de la vida en la naturaleza, pone de relieve la pérdida de validez de las leyes naturales en la sociedad. La constitu-

ción de la sociedad política marcará ya definitivamente la ruptura con el mundo natural y habrá encaminado a la humanidad en una dirección que le hará perder la identidad de su estado originario (*Discours*, II).

La condición civil es la condición determinada por el derecho y la política. Puede que el origen de la sociedad civil se sitúe en la juridificación o en la institucionalización del primer derecho, el derecho de propiedad (que comienza por ser el derecho que todo individuo posee, en el estado de naturaleza, sobre su propia vida), como argumentara extensamente Locke (*Second treatise*, §§ 25-51), pero la sociedad civil (y más precisamente, la sociedad política), no es sino el fruto de una compleja y continua interrelación de derechos que los individuos canalizan o civilizan a través de un pacto (es decir, a través de pactos), como muestra Rousseau en el *Contrato*. Al adquirir la condición de ciudadano culmina el individuo la evolución iniciada en el estado originario. La libertad natural da paso, a través del contrato, a la libertad civil o política, que supone ya, como puede deducirse, la adquisición plena de la condición moral. Al precio, no obstante, de la pérdida de la igualdad natural, que será sustituida por la desigualdad civil (que había iniciado la existencia de la propiedad privada). De esa forma, en la medida en que aleja al hombre de su condición natural, la socialización supone, paradójicamente, toda una desnaturalización del hombre. Pero sólo porque esto se produce, reconoce Rousseau, nos desarrollamos moralmente. La vida en sociedad entraña una desvirtuación del instinto de conservación en egoísmo, que sólo la práctica de la virtud moral y cívica, a juicio de Rousseau, puede reducir, aunque ya no podrá erradicarlo, pues forma parte constitutiva de la condición social del hombre. Cabe, no obstante, la posibilidad de educar o *renaturalizar* al ciudadano y a ello dedica dos obras de madurez, el tratado *Emile* y la novela *La nouvelle Eloïse*: la posibilidad de recuperar la experiencia de la independencia natural como alternativa para reconstruir los rasgos de una identidad moral ya perdida y como propedéutica incluso para un sabio disfrute de la libertad civil.

Aparecen ya perfilados los rasgos básicos de la condición civil como una condición o un «carácter ideal», según la certera expresión de Michael Oakeshott. De trasfondo subyace, en efecto, la idea republicana de la política: el gobierno de la comunidad articulado por el equilibrio entre la ley y la libertad, el modelo que delinea la continuidad entre el sistema político de la República de Roma y el republicanismo moderno de la era de las revoluciones, prefigurado ya en los escritos de Maquiavelo, Montesquieu, Rousseau o Kant. La idea republicana de la política se basa en el reconocimiento universalista del igual derecho de cada indi-

viduo a participar en la comunidad. A su vez, este derecho se basa en el reconocimiento de la igual capacidad y la igual dignidad de cada miembro para ser un interlocutor válido en el proceso de comunicación política que vertebra el gobierno de la comunidad. El lenguaje, la competencia comunicativa que permite participar en cualquier proceso de interlocución humana, abre por su parte la posibilidad de participar en otro espacio universal, el configurado por el lenguaje de los derechos.

Esta línea de pensamiento no es otra que la desarrollada por el estoicismo, que, por su parte, sintetizaba en sus postulados la experiencia griega de la ciudadanía. Con ello el estoicismo había transmitido al mundo romano el espíritu de una filosofía pública que situaba en el compromiso cívico con los asuntos de la comunidad la realización plena de la condición humana. En Roma encuentra el ambiente socio-jurídico que rompe con el localismo y amplía el ámbito restringido de la ciudadanía de la democracia griega. La ciudadanía comienza así siendo la condición que imprime la participación en un estatuto de derechos civiles, incluso antes que libertad como participación.

El análisis que Oakeshott realiza de la condición civil contiene en síntesis sus rasgos fundamentales desde la perspectiva republicana de la política. Entiende Oakeshott que la condición civil designa «un modo de asociación», al que denomina *civitas* (el empleo de los términos latinos expresa el sentido ideal, normativo, de la condición civil). *Cives* son los individuos (*personae*) que la integran, *lex* «los términos de sus relaciones» y, por último, *respublica* «las condiciones comprensivas de la asociación» (Oakeshott 1975, p. 108). En tanto que condición ideal los antecedentes de la idea de *civitas* se perfilan ya en el tratamiento del modelo de *polis* retratado por Aristóteles: un tipo de asociación entre seres humanos, igualados por el derecho (*politai*); una asociación institucionalmente constituida (*politeia*) y caracterizada por su autosuficiencia (*autarkeia*). Pero sólo como antecedentes cuyo significado sería modificado al evolucionar el modo de relaciones (*lex*) que configura la asociación.

Oakeshott mantiene el doble nivel de análisis que Aristóteles mantuviera entre la *polis* como modelo de comunidad política y las ciudades-estado de Atenas o Esparta, de forma que, evolucionado el modo de relación entre los miembros de la asociación, es decir, evolucionado el marco jurídico-político de su relación, su referente histórico (no explicitado en la argumentación, sin embargo) pertenece ya a la tradición republicana iniciada en Roma. De hecho, Oakeshott señala que el tipo de asociación definido por la idea de *civitas* no puede ya entenderse «en los términos de un propósito común» (al modo de la comunidad

griega), sino en lo que llama la «dirección» (*management*) de su búsqueda. En la promoción del interés común los ciudadanos deben tomar decisiones sobre los cursos de acción que acuerdan seguir. Sus expectativas, como es lógico, se encuentran relacionadas con la realización del interés común, pero las decisiones y todas las deliberaciones en que participan son contingentes a la realización del «propósito común». A pesar de lo cual, guían su búsqueda. Y esta tarea o empresa de dirección (*managerial enterprise*) es lo que precisamente caracteriza la vinculación de los ciudadanos con la *civitas* (*ibid.*, pp. 110-115). Sus miembros no se relacionan entre sí *para* proseguir un objetivo común. Se implican en una relación práctica, continua pero contingente, es decir, mudable por la pluralidad de interlocutores y de situaciones de comunicación cívica que genera el lenguaje que establecen, el «lenguaje de la civilidad». Su interrelación sólo tiene sentido civil en tanto que se encuentra mediada por el derecho, un sistema de reglas cuya autoridad para ordenar la vida pública es reconocida por los ciudadanos. «El lenguaje de la relación civil», dirá Oakeshott, «es un lenguaje de reglas». La *civitas* es, pues, una «asociación articulada por reglas» y no por un propósito común, de ahí que el tipo de asociación que constituye «comience y termine en el reconocimiento de reglas».

La *civitas* se instaura como fruto de un acto voluntario de individuos libres que fijan en la ley el ámbito preciso de su responsabilidad común (pública) y de sus obligaciones mutuas (*ibid.*, pp. 122-129), desde el inicio del lenguaje mismo de la civilidad en el proceso de comunicación cívica hasta su articulación como sistema de justicia entre ciudadanos y hasta la organización del gobierno bajo los límites que establece el derecho (*ibid.*, pp. 138-147). Los ciudadanos no son sino «agentes libres» vinculados por relaciones de derecho a través de las cuales construyen un lenguaje de relación civil (*civil intercourse*). Son, por tanto, *socios* vinculados contractualmente. La asociación que instauran no es, como puede deducirse, ningún tipo de asociación orgánica, ni siquiera funcional, sino, en sentido estricto, una «asociación de agentes inteligentes» (*ibid.*, p. 112). Lo decisivo para la asociación son las relaciones que la configuran, no su finalidad, las relaciones de carácter jurídico que la convierten en un sistema poliédrico de derechos y que convierten a sus miembros en socios partícipes de un contrato, que no pierden su condición de privacidad al participar en la relación civil. La condición civil describe a «agentes que se reconocen a sí mismos como ciudadanos (*cives*) en virtud de su mutua relación en el reconocimiento de una práctica compuesta de reglas» (*ibid.*, p. 127). Los ciudadanos establecen un sistema de condiciones para la vida civil, de carácter público, media-

do por el derecho y reconocido como legítimo (investido de una autoridad reconocida como legítima por los socios).

Establecen, por tanto, una comunidad civil (*respublica*). «Lo que vincula a los *cives* entre sí y constituye la asociación civil», continúa Oakeshott, «es el reconocimiento de la suscripción a sus condiciones como una obligación». De ahí, concluye Oakeshott, la obligación civil (que contraen los ciudadanos al asociarse) y la autoridad civil (que confieren a su modo de asociación) son «los dos pilares gemelos de la condición civil» (*ibid.*, p. 149). La *respublica* en tanto que sistema de reglas para la convivencia en el que se desarrolla la libertad civil constituye asimismo «un sistema de reglas morales» en la medida en que orienta la conducta de los ciudadanos. La pertenencia a la *civitas* suponía el reconocimiento, en el marco de las relaciones de derecho, de la libertad civil de los ciudadanos: que implicaba tanto su independencia mutua por ser agentes libres y racionales, como su interdependencia en la medida en que la condición civil los vinculaba bajo un mismo entramado de relaciones recíprocas (*ibid.*, pp. 153-157). De lo expuesto, en suma, puede ahora perfilarse con menor ambigüedad la idea de política. La ecuación inicial que abría este epígrafe, la política como condición civil, designa su significado fundamental en el mundo moderno. No el único, como se verá, pero sí el que constituye su sustrato fundante de significación. Aunque en este punto la coincidencia con la argumentación de Oakeshott no se produce, todavía nos permite caracterizar, creo que de un modo preciso, lo que podemos considerar la idea básica e insustituible de la política.

En síntesis, Oakeshott, recuperando uno de los presupuestos originales del republicanismo, sostiene que esta idea básica de política o, simplemente, la política (como él subraya) designa la experiencia de deliberación entre los ciudadanos sobre la «deseabilidad», es decir, sobre la legitimidad, de las «prescripciones autoritativas» de la *respublica*, la deliberación sobre el modo de vida público de la condición civil. La política se diferencia de este modo de la actividad de gobernar en tanto que oficio público investido de autoridad y definido por la toma de decisiones que conciernen a la puesta en práctica de las prescripciones gubernativas de la *respublica*. La política en tanto que deliberación se mueve en el terreno de la teoría, de la argumentación sobre las razones que legitiman la condición civil. El gobierno, en cambio, es un tipo de relación con la *respublica* establecido en los términos de autoridad pública. Su campo de acción, aunque incluye la deliberación, es específicamente el de la ejecución práctica de las medidas encaminadas a mantener el modo de asociación de la *civitas*. Se mueve, en efecto, en el terreno de la *policy* o *policy-making*.

La argumentación de Oakeshott parece convertirse en un trabajo de arqueología semántica. Sobre todo, cuando su tajante distinción terminológica le lleva, con plena coherencia, tras discutir la confusión entre política y gobierno (por sus recíprocos trasvases de significado) a denunciar la «expresión bastarda» de *política democrática*. Efectivamente lo es, pero su asociación logra poner de manifiesto la instauración de la política moderna en el lenguaje político y, por supuesto, en el lenguaje de la política, con todo lo que ello supuso: la subversión de los significados políticos y la aparición de un modo diferente de política bajo la idea de representación. Pero siendo una expresión ilegítima, su fuerza normativa abre, no obstante, la posibilidad de profundizar aún más la transformación de significados y de imaginar la posibilidad de un acercamiento entre gobierno y política, incluso del modo democrático de gobierno y la política. Al calificar de *cívica* a la política convertimos en redundante la expresión, con un objetivo, sin embargo: recuperar su significado como deliberación de ciudadanos y, a partir de ahí, explorar la posibilidad de conjugarla con el modo democrático de gobierno en el marco de las politeias demoliberales modernas.

El punto de llegada de Oakeshott debería ser nuestro punto de partida. Su argumentación no es sólo un ejercicio de recuperación, sino ante todo de clarificación de significados dirigida a precisar su dimensión normativa, aquélla que nos permitirá pensar la política en términos racionales y, sin duda, en los términos de la razonabilidad propia de la deliberación pública (Barber 1984, pp. 117-138). La distinción entre gobierno y política, inexistente en el mundo griego (Aristóteles, por ejemplo, hablará de «gobierno político» (*politike arkhe*), *Política*, 1255 b 20), nos sitúa ya en el seno de la modernidad y rompe cualquier equívoco que pudiera existir por trasladar desde los clásicos a nuestro tiempo la idea de política. Nótese además que Oakeshott, aunque sin el propósito analítico de Tönnies, no emplea el término *comunidad*, sino el de *asociación* para destacar precisamente su naturaleza contractual y que, en virtud de esa naturaleza, sus miembros nunca pierden al participar en la vida pública su estatuto primero de ciudadanos privados. Pero también sugiere, aunque Oakeshott no explora este punto, las dificultades que en el mundo moderno encuentra la realización de la condición civil. En el marco de una política representativa, y no directa, la mediación entre la deliberación pública de los ciudadanos sobre las condiciones del gobierno y la participación efectiva en el gobierno de la comunidad constituye el referente práctico fundamental para entender el significado normativo de la ciudadanía (la condición de derecho reconocida por la pertenencia a la comunidad) y su materialización práctica (el ejerci-

cio de los derechos). Sólo desde esa mediación podrá abordarse razonablemente el proyecto de hacer real la idea, paradójica pero no vacía de sentido, de una política democrática.

IV. LA IDEA DE LA POLÍTICA Y EL SIGNIFICADO DE LA CIUDADANÍA

La política se inicia entonces como interlocución entre ciudadanos, como deliberación, en la esfera pública, sobre las razones del interés común y sobre sus vías de realización. Su fin, el gobierno de los asuntos comunes, se encuentra mediado por la construcción de una razón común. Es la razón común la primera forma de comunalidad cívica, basada en la deliberación pública sobre las razones de la condición civil y que antecede a la participación en la toma de decisiones, la participación, de hecho, en cualquier proceso de toma de decisiones que tenga como fin el gobierno de una comunalidad semejante o análoga (no necesariamente idéntica) a la constituida por el modelo ya esbozado de *civitas*, de asociación civil. La política, por tanto, trasciende el ámbito convencional de la comunidad o de la sociedad política, aunque éste sea su ámbito de referencia en este trabajo. En tanto que actividad deliberativa puede darse en cualquier tipo de asociación civil, pero siempre se encontrará confrontada con la actividad ejecutiva de la toma de decisiones. La identidad entre política y gobierno opera sólo en el marco institucional de las ciudades-estado o de los gobiernos comunales autogestionarios. La continuidad de significados deja de tener efecto alguno en la modernidad (podría decirse que con la aparición del estado moderno en el siglo XVI). Para entonces la idea de política se ha asimilado plenamente a la idea de gobierno. La conferencia de Weber de 1919 «La política como vocación» constituye una muestra paradigmática de la asimilación de la política bajo la idea de oficio público o profesión pública (la característica distintiva del gobierno, como habíamos visto). De la identidad inicial de ambas ideas e, incluso, de la asimilación de la idea y de la experiencia del gobierno bajo la idea y la experiencia de la política se pasa a la relación inversa. Esta última produce como resultado la subordinación, y casi la desaparición, de la política como actividad deliberativa. Por esta razón, hablar de una política cívica no es sino vindicar su significación básica.

Puede ahora matizarse la tesis weberiana que identifica la política con «la aspiración a participar en el poder o a influir en la distribución del poder» («Politik als Beruf», en Weber 1980, pp. 505 ss.) señalando que la aspiración a tomar parte en el poder colectivo de la comunidad no se entiende racionalmente sin el momento anterior de la participación

en la deliberación pública. No puede existir política como (participación en el) poder sin la experiencia fundante de la política como (participación en la) deliberación sobre la condición civil. La experiencia de ciudadanos que argumentan sobre las razones de la condición civil en las diferentes instancias que éstos configuran en la esfera pública constituye el inicio real de la política (en su sentido genérico y en su sentido específico aquí considerado). Pero no su fin, dado que desde ese momento la condición deliberativa de la política se convertirá en referencia normativa (no la única, pues la asociación civil se encuentra institucionalmente *constituida*, es decir, se funda en torno a un sistema de instituciones reglado por una constitución) de la política en tanto que gobierno de los asuntos públicos.

Desde la entrada en la comunidad política (el estatuto o la condición de la ciudadanía define el modo de pertenencia de los individuos a la comunidad) hasta la participación en el ejercicio del poder media una distancia fundamental. Esa distancia cifra el significado normativo e institucional de la idea de ciudadanía en cada modelo de politeia y permite así reconocer el cambio cualitativo que la política moderna supone frente a la política medieval y frente a la política antigua, que justamente radica en la interpretación normativa y en el ejercicio institucional de la condición civil en cada caso. En la Grecia clásica el ideal de autorrealización humana se orienta hacia la plena participación del ciudadano en la *polis*, que constituía la comunidad moral y la comunidad política de los ciudadanos. El individuo educaba su autonomía moral en la comunidad cívica, el ámbito exacto de la política. Inversamente, el ejercicio colectivo del poder se educaba en una forma de moralidad comunitaria que antepone la defensa del interés común a la defensa de los intereses particulares. La moral se encontraba, en virtud de esa disposición de valores, orientada por la condición civil y el *telos* de todo individuo con capacidad de liberarse del mundo privado se cifraba en su realización cívica: la ciudadanía era entonces la forma más elevada de humanidad.

Ciudadanos de la *polis* eran los hombres adultos y libres, nacidos de ciudadanos, aunque la naturalización fue práctica legal desde la Constitución de Clístenes del año 507 a. C. (Osborne 1983), que «tenían derecho a participar» en el gobierno y en la administración de justicia de la comunidad (Aristóteles, *Política*, 1275 b 18-19 y 1275 a 23). El buen ciudadano, recuerda Aristóteles, debía «saber y poder ser gobernado y gobernar». La excelencia de su condición (*arete politou*) radicaba en haber experimentado «desde ambas [perspectivas] el gobierno de los libres» (*ibid.*, 1277 b 13-16). El *demos*, la comunidad de los ciudadanos, se constituye en comunidad autogobernante (*autarkhes koinonia*) al do-

tarse a sí misma de una constitución política (*politeia*) que ordena el sistema pleno de instituciones de la comunidad: sus leyes y procedimientos que regulan la participación de los ciudadanos en la asamblea general deliberativa (*ecclesia*), en el consejo co-legislador y co-gobernante (*boule*) y en el tribunal de la comunidad (*dikasterion*). A su vez, el derecho de participación se fundaba sobre el principio de la igualdad ante la ley (*isonomia*) y sobre el igual derecho a la palabra (*isegoria*), es decir, a participar en el *agora*, reconocidos en el estatuto de pertenencia a la comunidad. Por eso puede concluir Aristóteles que «el gobierno político es propio de libres e iguales» (*ibid.*, 1255 b 20).

Política significa lo que concierne a la vida pública de la comunidad de ciudadanos. La idea de privacidad cobra sentido fuera del ámbito de la comunidad: queda configurada por el ámbito del gobierno doméstico (*oikonomia*). Por otra parte, todo lo implicado por nuestra idea de asuntos exteriores o de política internacional no pertenecía a la idea de *política* (Sternberger 1982, p. 28), aunque de hecho sí entraba bajo la jurisdicción del *gobierno* de la comunidad. *Ta politika* hace referencia al tipo de acción comunitaria y pública que ejercen los ciudadanos (*politai*) al deliberar sobre los asuntos de la comunidad y participar en su gobierno. La política, bajo la idea de *politeia*, se identifica con la constitución misma de la comunidad (la comunidad la hacen los hombres, puntualizará Castoriadis recordando a Aristóteles), con la comunidad de ciudadanos en su conjunto y con la condición cívica que expresa el estatuto jurídico-político de la ciudadanía. Las tres acepciones pueden documentarse, por ejemplo, en *La Constitución de los atenienses* de Aristóteles (41. 2-3, 42. 1-2 y 40. 2, respectivamente). Pero es más, como ha señalado Castoriadis, la traducción de este tratado aristotélico, *Athenaion Politeia*, por «La Constitución de Atenas», en lugar de «La Constitución de los atenienses», no refleja en absoluto la indistinción del original griego entre «la institución/constitución política y la forma en que el pueblo se ocupa de los asuntos comunes» (Castoriadis 1986, p. 291). De igual modo, tampoco existe en el mundo griego una idea equivalente a nuestra idea moderna (muy evolucionada sobre su antecedente medieval) de estado. Castoriadis recuerda cómo la lengua griega moderna ha debido recurrir al antiguo *kratos*, que significaba fuerza, para traducir el término 'estado' en tanto que «institución distinta y separada del cuerpo de ciudadanos» (*ibid.*, pp. 290-291).

De todas las formas de organización social la *polis* constituye «por naturaleza» su fin, es decir, el modelo que culmina la excelencia (*arete*) de cualquier forma de vida en comunidad (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1099 b 29-32; *Política*, 1252 b 27-1253 a 1). El ciudadano (*polites*), esto

es, el hombre político (*politikos*), representa, análogamente, el fin (*telos*) de la condición humana. Su naturaleza (la condición de su realización plena en tanto que hombre) se realiza en la vida política, «pues el hombre es por naturaleza un animal político» (*Política*, 1235 a 2-3; antes, *Ética a Nicómaco*, 1097 b 11), en otros términos (W. D. Ross), «nacido para la ciudadanía». Un animal que vive entre hombres, siendo la naturaleza de la vida en comunidad la comunicación misma. El lenguaje, el uso de una razón común, es lo que constituye a la comunidad, en el sentido de que la hace posible como realización humana: «el hombre es el único animal que posee razón [palabra]» (*Política*, 1253 a 9-10). Y justo porque es un animal político, «nacido para convivir» (*syzen pephykos*) (*Ética a Nicómaco*, 1169 b 18-19), «puede conocer lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto», es un animal moral (*Política*, 1253 a 16-18). Arendt señala esta especificidad para puntualizar que para la experiencia griega de la *polis* la condición cívico-política representa la culminación de la condición humana. La idea de una condición civil en los términos de *asociación como empresa* (Oakeshott) surge posteriormente en Roma. *Societas* no traduce *polis*, sino, en todo caso, lo hacen *civitas* y *respublica*. Arendt recuerda que la traducción de *zoon politikon* por *animal socialis* aparece ya en Séneca y que su adopción por Santo Tomás (*In octo libros Politicorum Aristotelis expositio*, I. i. 34) la convertiría en «la traducción estándar» (Arendt 1958, p. 23).

Pero, frente a la inexorable separación entre lo público y lo social que Arendt mantiene en su interpretación de la experiencia griega de la política (*ibid.*, pp. 22-28), que consideraba la negociación de intereses privados excluida de la arena política, es preciso matizar, con Castoriadis, que la esfera pública de la acción política no desaparece, sino que se transforma cuando la deliberación y la realización del interés común se ven invadidos por la defensa de intereses particulares en conflicto. Llevar hasta el extremo de la interpretación de Arendt la autonomía de lo político frente a lo social (véase, además, Arendt 1958, pp. 38-49), incluso sin olvidar que su propósito es el de hacer una reconstrucción normativa, sería una «insistencia gratuita». En realidad, la escisión se transforma (y esto empieza a ocurrir en Grecia) en una interacción, y ésta, por su parte, evoluciona aunque no deja de seguir configurando una interacción político/social, que olvidaría, por ejemplo, el papel cohesionador de la ley en el conflicto político (Castoriadis 1986, pp. 293-294), al que nunca llegó a sublimar a cambio de una forzada paz pública. En el estado moderno, el triunfo de la política representativa consume el proceso que se inicia ya en el mundo romano y que remite, no obstante, al mundo griego como antecedente: la política y el gobier-

no se articulan como ejercicios de equilibrio sometidos a reglas entre el interés común y los intereses particulares, dado que la búsqueda del interés común se perfila siempre contrapesada, y cada vez con mayor legitimidad, por la aspiración al reconocimiento del pluralismo (a las diferentes interpretaciones del interés común o, con otros términos, a su interpretación distributiva) en el seno de la comunidad. La política integra la diferencia real (de poder, de intereses, de valores) como pluralismo cívico. Su fin, el gobierno de los asuntos comunes, puede, por tanto, definirse como el gobierno de la diferencia en la comunidad civil.

En alguna medida (semántica y hermenéutica) este cambio, lento y persuasivo, se opera también en el lenguaje. Las traducciones de los términos griegos primero al latín y de ahí a las lenguas romances reflejan la evolución semántica en virtud del uso del lenguaje y dan prueba de los intentos por reasignar significados a términos de la tradición, o incluso por combinar términos o crear nuevas expresiones, que permitieran testificar la historia de los cambios institucionales de los regímenes políticos. Sternberger propone fijar en la traducción que Guillermo de Moerbeke realizara en el siglo XIII de la *Política* de Aristóteles el momento de inflexión en que se trasladan a la versión latina (que sería publicada ya como *Politica* y no como *Respublica*) términos griegos como *polis*, *polites*, *politikos*, *politika* junto a sus traducciones directas *civitas*, *cives*, *civilis*, *civilitas* (ésta última del latín tardío). La literalidad de la traducción, lingüísticamente heterodoxa, permitió que en el latín medieval, y de éste pasaran al resto de las lenguas romances y demás lenguas europeas, se integraran los términos originales transliterados, produciendo un efecto polisémico cuyos recursos siguen todavía hoy explorándose, pues los términos latinizados «hacían referencia y no hacían referencia» a la idea y, sobre todo, a la realidad histórica de la *polis* o de la *civitas* (Sternberger 1982, pp. 27-28).

Al traducir el griego *koinonia* mediante el término *communitas* consigue Guillermo de Moerbeke trasladar el sentido original de la idea de comunidad, referida al modo de acción colectiva, como ha destacado Quillet, orientada teleológicamente hacia la realización de su naturaleza propia, esto es, el interés común (Aristóteles, *Política*, 1252 a 4). *Communitas politica* traduce *koinonia politike*, una expresión equivalente a la de *polis* (traducida ya por los autores latinos como *civitas*). Con la versión *communitas politica* el traductor logra expresar con la misma precisión que *civitas* la idea de comunidad constituida por ciudadanos y su doble significación en tanto que comunidad política y moral (el fin de la *koinonia* se orienta por la búsqueda deliberativa y la construcción del bien común, *koinon agathon*). En su contexto originario de

uso *communitas* estaba asociada a la idea de comunidad de derecho, cuya expresión por excelencia era *respublica*, pero todavía no a la de comunidad moral. Sin embargo, la traducción en el latín tardomedieval *communitas* (y más en concreto, *communitas politica*) se refiere ya intencionalmente al doble carácter moral y político de la comunidad civil griega. Esta versión sería plenamente asumida por Santo Tomás, quien de hecho la toma como base de lectura (en sus textos la idea de *koinon agathon* aparece traducida como *bonum commune*), cuya exégesis de la *Política* respeta y asume la interpretación natural o inmanente de Aristóteles (frente a la interpretación teológica en los términos de sobrenatural) acerca del origen de la comunidad política (Quillet 1988, pp. 526-529).

Al inicio de la *Política* manifiesta Aristóteles: «Vemos que toda ciudad (*polin*) es una comunidad (*koinonian*) y que toda comunidad se constituye en torno a algún bien, pues todo el mundo actúa de acuerdo con lo que considera bueno, y si todas [las comunidades] se orientan hacia algún bien, de ahí se sigue que la principal, que a todas subordina, es la llamada ciudad, la comunidad política (*koinonia politike*)» (1252 a 1-7). Pues bien, la traducción de Guillermo de Moerbeke respeta este sentido al describir la comunidad de ciudadanos como la *communitas perfecta*, a su vez referida con el término *civitas*. Santo Tomás llegará incluso a hablar de la *communitas civitatis* (*In octo libros Politicorum Aristotelis expositio*, III. v. 387), pero su fidelidad a Aristóteles, nunca abandonada, se verá subordinada a su lealtad teológica, y aun así, acometerá el intento de conciliar la tesis de la constitución de la comunidad política en torno a un derecho y una autoridad establecidos por convención y la tesis cristiana del origen divino del poder. Defenderá entonces que la ley divina no suplanta a la ley humana, aunque la ordena como su causa final, y, asimismo, que la autoridad civil se subordina a la autoridad divina del papa. El emperador, no obstante, es soberano en su reino (*dominium*), pero debe acomodar el ejercicio de su soberanía a los preceptos de la ley divina y a la autoridad papal sobre la comunidad perfecta, y universal, de la Iglesia.

La fidelidad a Aristóteles, con el matiz señalado, queda explícita, entre otros momentos, cuando Tomás de Aquino suscribe (*De regimine principum*, I. x) la distinción fundamental entre despotismo y política, entre gobierno despótico y gobierno político, entendido éste como «el gobierno de los libres e iguales» (Aristóteles, *Política*, 1255 b 16-20), pero su mundo ya no es el de la *polis*. La homogeneidad de la cosmovisión medieval comienza a fracturarse definitivamente en el siglo XIII. Tomás de Aquino dejaría incompleto el opúsculo *De regimine principum*

ad regem Cypri. A partir del libro II (cap. 5) la autoría corresponde a su discípulo, el también dominico Tolomeo de Luca, quien efectúa, sin embargo, una sutil y decisiva transición en la intelección del mundo de la política, que ya no era en sentido cabal el mundo de Tomás de Aquino. Si el objetivo del maestro era introducir a un joven rey en el gobierno del reino (*principatus regni*), Tolomeo de Luca, sin propósito de desvirtuar la intención original, acaba por explicar bajo la idea de *principatus politicus* o de *regimen politicum*, como advierte Sternberger, lo que nosotros entendemos por república o por gobierno constitucional. Las razones de la superioridad del principado sobre cualquier otro régimen son abandonadas en favor de las razones de un régimen político (frente al régimen despótico o tiránico) al que respalde no la investidura divina, sino la legitimidad por haber sido elegido y por encontrarse sometido a la ley. El *princeps politicus* no es ya, como puede verse, el príncipe cuya autoridad subordina al imperio del derecho (Sternberger 1982, pp. 29-30; Oakeshott 1975, p. 167, nota 1). Posee ya, en efecto, los caracteres que Maquiavelo, más de dos siglos después, analizara en el «principado civil», aquél constituido «cuando un ciudadano privado no mediante el crimen ni ninguna otra intolerable violencia, sino con el favor de sus conciudadanos se convierte en príncipe de su patria» (*Il principe*, IX). Con ello llegamos al final de este itinerario de referencias cruzadas desde la modernidad sobre el mundo clásico y desde éste hacia la modernidad. Manifiestamente incompleto, pero ilustrativo en su simplicidad de la evolución, o mejor, de la coevolución de la idea y de la experiencia de la política y de la ciudadanía.

Maquiavelo constituye el punto de encuentro en la modernidad de la tradición republicana clásica secularizada (desprendida del efecto teologizador de la cosmovisión política medieval) y de la naciente teoría política del estado moderno. Su idea de la política, nacida en esta encrucijada, ha pasado a iluminar poderosamente con todos sus matices nuestra idea de la política. Ni una sola vez aparece en *El príncipe* el término 'política' o algún otro derivado de la raíz *polis*. Sólo en los *Discursos* Maquiavelo glosa en diversos pasajes su idea del «vivere civile» o «vivere politico» (Sternberger 1982, pp. 23-33). *El príncipe* no trata de la política, sino del gobierno, del «arte dello stato». Es una primera recapitulación sistemática de la experiencia de Maquiavelo como secretario de embajada dirigida a «tratar sobre» e incluso «regular» el «gobierno de los príncipes». Por su anclaje en la política real (el texto, redactado en 1513, analiza las recientes luchas de poder en Europa) se separa de la tradición de los «espejos de príncipes». Constituye, en cambio, una invitación a la reflexión más que a la imitación, al aprendizaje

razonado a partir de la experiencia contemporánea, contrastada con las enseñanzas del pasado, «de las acciones de los grandes hombres» (*Il principe*, Dedicatoria a Lorenzo de Medici).

Su objetivo, proponer al príncipe, al «nuevo príncipe», las vías para conquistar y mantener el estado, es decir, el poder, lo convierten en una lección de estrategia: «vincere e mantenere lo stato» (*ibid.*, XVIII) depende íntimamente del «arte de la guerra», de la capacidad primero para organizar un ejército y, de ahí, para hacer efectivo su fin en la conquista de territorios, en la defensa y en el mantenimiento de la paz (*ibid.*, X, XII-XIV; *Dell'arte della guerra*, I). Siendo un tratado sobre el gobierno, Maquiavelo examina sus razones antes de considerarlo como un presupuesto fáctico, y, en esa medida, *El príncipe* es también un tratado de política. Es cierto que las razones que argumenta, desde el capítulo XV, sobre las cualidades del gobernante lo llevan a invertir el orden de valores morales recomendados por los manuales al uso (Rubinstein 1991, p. 44): la conducta del príncipe deberá estar dirigida por los imperativos del poder, y aun así, deberá observar los principios de un *ethos* del poder. El príncipe, defenderá Maquiavelo, deberá «hacerse temer de modo que, si no conquista el amor, haga huir el odio» del pueblo (*ibid.*, XVII), porque, sea cual fuera su condición (príncipe hereditario o electo), la «mejor fortaleza» de que puede proveerse es «no ser odiado por el pueblo» (*ibid.*, XX). Sin duda, de las dos alternativas, Maquiavelo considera preferible el principado civil, y dentro de esta opción, la auspiciada por el pueblo en lugar de por la nobleza, pues «el fin del pueblo», reconoce Maquiavelo, «es más honesto que el de los grandes» y su fidelidad, más estable (*ibid.*, IX).

Maquiavelo destaca del oficio del príncipe la virtud (*virtù*) para hacer frente a las contingencias del gobierno. A su juicio, la defensa del interés público subordina todo debate sobre los medios (y sobre su calificación moral) que no vaya encaminado a preservar el estado. «No me es desconocido», escribe al comienzo del capítulo XXV, «que muchos han tenido y tienen la opinión de que los asuntos humanos están gobernados por la fortuna y por Dios, que los hombres no pueden corregirlos con su prudencia» y que, en última instancia, reconocida su incapacidad, los asuntos humanos son abandonados al gobierno de la «suerte», al gobierno de la fortuna, «que muestra su poder donde no se ha creado virtud para resistirlo». El príncipe debe observar una conducta respetuosa con la ley y, al mismo tiempo, inteligentemente solidaria y distanciada de la naturaleza humana. Dado que el respeto a la ley «muchas veces no basta», el príncipe debe aprender «a usar bien» las dos naturalezas de las que participa, «la bestia y el hombre», y a moderar su carácter

específicamente humano con su dimensión animal, adaptando en concreto las cualidades de la zorra (la astucia) y del león (la fuerza) (*ibid.*, XVIII). Curiosamente, de las dos cualificaciones del nuevo príncipe sólo la primera, la astucia, y no la segunda, la fuerza, se ha transmitido a nuestro significado de la política, como señala Sternberger. Sin ser propiamente político *El príncipe*, pues trata de la técnica del gobierno, la percepción posterior de la obra de Maquiavelo ha tendido a sintetizarse en este trabajo y, sobre todo, en torno a esa caracterización de la política (en sentido moderno) que, en realidad, no era más que un matiz dentro de un conjunto bastante más complejo de factores. Esa reducción ha terminado por identificar la índole propia de la política moderna como maquiavelismo (y a la inversa) sobre la base de lo que no es sino una derivación descontextualizada del pensamiento de Maquiavelo, desde luego no pretendida por su autor (Sternberger 1982, pp. 33-35). Al mismo tiempo, la interpretación posterior de *El príncipe* ha quedado cautivada por la percepción política y por la percepción de la política que Maquiavelo muestra. La percepción de su obra se compensa entonces por el reconocimiento, como ha destacado Sternberger, de que «[ha elevado] el “arte dello stato” a la dignidad de “scienza politica” o incluso de “filosofia politica”» (*ibid.*, p. 34).

No es menos cierto, por otra parte, que la idea transmitida de política, en el sentido maquiavélico apuntado, ignora o distorsiona el pensamiento político de Maquiavelo. La *virtù*, argumentará Maquiavelo en *El príncipe* (XXV), se conoce por la capacidad de reacción frente a la variabilidad de la fortuna. El arte del gobierno se define así por el intento de introducir racionalidad en el mundo variable de los asuntos humanos. Es decir, de introducir el componente de la racionalidad política en el gobierno del estado. Este presupuesto, aquí sólo esbozado, constituye, sin embargo, un argumento fundamental del *vivere civile* que defenderá en los *Discursos*. De acuerdo con él, el arte del gobierno estará basado en la deliberación política, a menos de reducirse a un simple actuar irracional. No será tanto el oficio del príncipe como la experiencia del aprendizaje político común en el gobierno del príncipe y del pueblo. Esta, la vida civil, aunque podría alcanzarse en regímenes monárquicos (en el principado civil), sólo llega a desarrollarse plenamente en la república. La razón reside, a juicio de Maquiavelo, en que los primeros se sitúan más cerca de la tentación absolutista que anula toda comunalidad de poder creado por el orden civil (*Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, I. xxv; Rubinstein, pp. 46 ss.) La República de Roma, ordenada por una constitución mixta, es el modelo que consigue conjugar la estabilidad y la libertad (*Discorsi*, I. ii-iii). Aunque Maquiavelo participa

del entusiasmo de Tito Livio en su historia de la Roma republicana, considera que es aún preciso para los tiempos modernos justificar su defensa del republicanismo mediante argumentos que articulen la historia con el análisis del presente. Fundada en el reconocimiento de la libertad de los individuos, la república se configura como un orden justo en la medida en que promueve el interés de la comunidad. Sólo cuando la comunidad de los ciudadanos participa en el gobierno puede hablarse de libertad civil o libertad pública, y sólo entonces de orden justo.

Ciertamente, el modelo republicano posee ya las características seminales del estado de derecho, del gobierno sometido al imperio de la ley. Con todo, el respeto de la ley como garantía de la legitimidad del gobierno descansa, a su vez, sobre la cohesión cívica de la comunidad conseguida a través de la participación de los ciudadanos en las instituciones políticas (*ibid.*, I. xviii y xxv; II. ii). «Si los príncipes son superiores a los pueblos en lo referente a dictar leyes, formar vidas civiles, dictar estatutos y nuevos ordenamientos», escribe Maquiavelo, «los pueblos son superiores en mantener las cosas ordenadas» (*ibid.*, I. lviii). La capacidad *política* del pueblo es efectivamente mayor que la del príncipe en tanto que la racionalidad de su acción colectiva refleja el «bien común» con mayor precisión que la racionalidad de un solo hombre. La participación de los ciudadanos en la vida política genera una conciencia compartida y plural del interés de la república. Al participar, los ciudadanos establecen entre sí toda una serie de vínculos cívicos que determinan ya su posición en la comunidad como sujetos libres y de iguales derechos. Frente a la «opinión común» de que los pueblos al gobernarse a sí mismos son «variables, mudables e ingratos», Maquiavelo defiende, por las razones apuntadas, que cuando un pueblo «se gobierna» y «está bien ordenado», será entonces «estable, prudente y grato tanto como un príncipe [...] considerado sabio» y superior a un príncipe «no sometido a las leyes» (*ibid.*, I. lviii). Pero, como reconocerá más adelante, «esta virtud, y este vicio, que se encuentran en un hombre, se encuentran también en una república» (*ibid.*, III. xxxi), de ahí que el respeto de la ley y del orden civil sólo quede asegurado en la medida en que se actualiza permanentemente a través de la participación del pueblo en la vida política, esto es, por la actualización de la virtud civil de la lealtad patriótica. La constitución de la república en torno a un derecho común, que instauraba una relación bilateral entre el príncipe y el pueblo, era la mejor garantía para la defensa de la libertad civil. Pero junto a la ley, la defensa militar de la república, Así, estimará Maquiavelo que «la auténtica vida política» (*il vero vivere politico*) sólo se lograba si además la república «mantenía el equilibrio» entre los medios para su defensa y su capaci-

dad disuasoria frente al exterior, de forma que pudiera coexistir pacíficamente, y garantizada su seguridad, entre las repúblicas vecinas (*ibid.*, I. vi). En réplica a un texto anterior sobre la protección que el pueblo puede proporcionar al gobernante (*Il principe*, XX), ahora recordará, en el contexto de la república, que «mientras Roma vivió libre y siguió sus ordenamientos y sus virtuosas constituciones, nunca edificó ninguna [fortaleza] para proteger una ciudad o una provincia» (*Discorsi*, II. xxiv). Pero aún más, la libertad significaba ante todo el reconocimiento de la capacidad de gobierno en cada ciudadano: su aspiración a los puestos públicos de la república, a todas sus magistraturas, era asimismo el reconocimiento de que la libertad de participación descansaba sobre el principio de la igualdad ciudadana ante el derecho (*ibid.*, I. ii, xliii y lv; Viroli 1990, pp. 152-161).

Sin duda que la solidaridad cívica se educa. La «excelencia» civil se adquiere por la participación en el «modo de vida» de la república (*Discorsi*, III. xxxi), pero de ningún modo la construcción del bien común anula, sino que se apoya en los recursos de la pluralidad de visiones y de intereses con que concurren los ciudadanos a la esfera pública. Este equilibrio entre la construcción del bien común y la defensa de la pluralidad caracterizaba, más que en la experiencia griega de la *polis* o en la romana de la *respublica*, el significado de la ciudadanía (Pitkin 1984, pp. 80 ss.) Por la síntesis de la obra de Maquiavelo puede observarse, en suma, que los antecedentes de la condición política moderna se encuentran ya básicamente configurados en el modelo republicano de la política. No en vano, la política moderna, como reacción a la política medieval, supone una profunda revisión y actualización del republicanismo romano. Reconocida esta deuda, la política moderna extrae las consecuencias nunca antes materializadas del modelo republicano. Al menos nunca en la medida en que lo fueron en la antigüedad. El modelo constructo o racional y universalista de la ciudadanía republicana se situaría como fundamento de la condición civil moderna y transformaría la interpretación de la idea de política.

Dentro del entramado institucional del estado representativo el estatuto de la ciudadanía no constituía ya tanto un modo de vida (colectivo o comunitario), cuanto el tipo de relación que el individuo podía establecer en el seno de la comunidad. La ciudadanía significaba el acceso a un estatuto de derechos (así como de sus correspondientes deberes y obligaciones) compartido igualitariamente por los miembros de la comunidad política. Por efecto de la juridificación del estatuto del individuo en la comunidad, los lazos comunales que operaban en el modelo griego habían sido sustituidos por lazos de naturaleza legal. La relación

que establecía el derecho constituía una nueva identidad, de carácter cívico, superpuesta a cualquier otra identidad ostentada por los individuos y abierta en razón de su naturaleza universalista, que exigía del individuo su asunción de los principios de la condición civil. Este cambio contenía ya el presupuesto normativo básico de la condición civil moderna: aquél que reconoce la pertenencia del individuo a la comunidad en virtud de una relación bilateral de derecho entre el ciudadano y el estado, exclusiva en la medida en que diferencia legal y políticamente al ciudadano del no ciudadano, pero inclusiva en la medida en que dentro del espacio que configura convive una pluralidad de identidades colectivas. El cambio representaba además una alternativa a la escisión entre la política y la vida privada. Como ya se ha apuntado, la contraposición primera entre el estado y la sociedad civil acaba por ceder a la imbricación mutua de sus instituciones respectivas. La política comenzaba a pertenecer al ámbito mixto de la interrelación entre lo público y lo privado.

V. POLITICA: CIVICA Y DEMOCRATICA

Entendida la política como la condición normativa y práctica del gobierno, cabe ahora sintetizar, a modo de recapitulación, los caracteres básicos de la acción política que permiten entenderla como *política cívica* y, en tanto que propuesta de discusión, entender ésta última también en los términos de *política democrática*. En primer lugar, la política es *acción colectiva* en tanto que se configura como defensa del interés común. La acción política conjuga acciones individuales al orientarlas hacia la construcción de la comunalidad. Adquiere una existencia independiente de la articulación privada de las acciones individuales, pero depende de ellas. La defensa del interés común no anula, pero sí redefine en el marco de la comunidad política la diferencia de los intereses particulares. La idea de interés común posee una primera connotación de carácter numérico o cuantitativo: el interés común se cifra a través de la regla de la mayoría (los intereses comunes son los definidos por la regla de la mayoría). Pero al mismo tiempo posee también un sentido cualitativo, según el cual el interés común se define como el interés general o colectivo de la comunidad, y ésta última incluye a todos y cada uno de sus individuos y grupos sociales. Lo cual no quiere decir, como es lógico, que el interés general sea el resultado de sumar todos los intereses particulares, como ya advirtiera Rousseau, pero sí que su formulación procedimental ha de tener en cuenta una condición básica de imparcialidad que impida que la defensa del interés común termine por convertir-

se en la defensa de los intereses particulares mayoritarios. A saber, que la formulación del interés general esté permanentemente informado, y contrapesado normativamente y en la práctica, por la formulación de los intereses de *toda* la comunidad.

En segundo lugar, la política se desarrolla como *acción pública*. En cuanto tal, se somete a los requerimientos normativos de la idea de publicidad procedimental y, en ese sentido, debe realizarse como acción pública que precede y se conjuga con la tarea del gobierno. En alguna medida, el gobierno mismo se encuentra normativamente limitado por la apelación a la seguridad del estado, y bajo esa condición puede realizarse como ejercicio secreto del poder. Sin embargo, la esfera de la *privacidad* del estado, su ámbito de reserva, termina justo donde comienza la garantía de la seguridad jurídica de los ciudadanos, que es entendida en el estado de derecho como seguridad frente al estado, y, de igual modo, donde comienza el derecho a la publicidad, al conocimiento público de la acción de gobierno (el derecho a ser informado y el derecho a informar). En el estado constitucional el ejercicio del gobierno ha de estar sometido al control de publicidad: no sólo ante el parlamento, configurado como cámara de representación y de control políticos, sino ante la opinión pública, es decir, al escrutinio público de las acciones de gobierno por parte de la ciudadanía.

Por último, la política se realiza como *acción cívica*. En tanto que participación en la comunidad nos introduce desde su génesis en un entramado complejo de distintos tipos de racionalidad colectiva: desde la racionalidad generada por la búsqueda de un entendimiento común hasta la racionalidad que articula la negociación de intereses (donde política y gobierno se conjugan). Como acción cívica afronta en primer lugar el problema de la comunicación entre interlocutores iguales en el derecho, pero diferenciados por su distinta posición de poder real en la comunidad. Trata de articular la diferencia mediante el compromiso para emprender un curso de acción colectiva común. No persigue, sin embargo, un acuerdo que sublime toda oposición de intereses, sino un acuerdo que permita profundizar la acción política como acción encaminada a la defensa de lo común y, por tanto, basada en el interés común, en *lo que iguala a los individuos por su participación en el gobierno de la comunidad*. La realización de la acción cívica supone el acceso de los ciudadanos a un ámbito de interrelaciones definido por una racionalidad de carácter intersubjetivo. Bajo esa condición, la política significa búsqueda y construcción de comunalidades, búsqueda y construcción *conflictivas* del acercamiento en torno a intereses y valores comunes. Pero no es el acuerdo, sino la negociación el marco de intercambios y transaccio-

nes donde se definen los límites prácticos de la comunalidad y donde comienza ya el ámbito propio del gobierno. El objetivo de la negociación es lograr un pacto y éste se cierra no en torno a valores, que juegan un papel normativo u orientativo, sino en torno a intereses, cuya defensa vincula a los compromisarios en la adopción de decisiones comunes. Los valores, ya sean políticos, económicos o culturales, cumplen la función de legitimarlos (de algún modo, pueden compensar la falta de efectividad en su caso) y sustentan la cultura política que resulta del acercamiento entre los interlocutores.

En la medida en que la búsqueda del interés común conduce a la suscripción de acuerdos entre los individuos, la política informa el arte del gobierno. Y en esa medida, la política (en el sentido moderno) es toma de decisiones. Al hacerlo incorpora un tipo de racionalidad prudencial, que pondera la relación entre medios y fines y perfila así, al conjugarse con los momentos de deliberación intersubjetiva y de negociación estratégica, la defensa del interés común. La política es el arte de razonar en común, con razones públicas, deliberadas intersubjetivamente, que orientan en definitiva la adopción de las prácticas comunes (y de la acción de gobierno). La exigencia de racionalidad intersubjetiva es una exigencia de carácter normativo, que ha de mantenerse como referencia orientadora o prescriptiva para la acción, sin la cual todo razonamiento, en situación de deliberación individual o colectiva, pierde su condición de razonamiento *político*. La acción política, en fin, es entendimiento, negociación y adopción de decisiones (*policy-making*). Conjuga racionalidades diferenciadas hasta configurarse como un proceso constructivo y abierto, que se informa o retroalimenta a sí mismo continuamente, un proceso de construcción *responsable* de comunalidades (la política educa en un *ethos* de la responsabilidad cívica). En realidad, conjuga distintos tipos de acción colectiva, que en el acto mismo de su ejercicio configuran sus respectivos modos de racionalidad de la acción.

La política conecta los momentos de la deliberación intersubjetiva y de la negociación de intereses. Pero lo hace como propedéutica para argumentar las razones que avancen el interés común en la toma de decisiones. Es decir: la deliberación y la negociación no comprenden sino el preámbulo que ha informado, democratizado e investido de responsabilidad (igualitaria y, por consiguiente, solidaria) el momento de la decisión práctica. No obstante, podría parecer que éste último culmina y, en cierto modo, jerarquiza a los dos momentos anteriores. No ocurre así, sin embargo. Gobernar es *decidir*, sin duda, pero no es menos cierto que gobernar es al mismo tiempo *deliberar* y *negociar* en común. Y que sin ambos procesos nos encontraríamos ante otro tipo de acción, que, de

hecho, no queda excluida de la política, aunque no llegue a definirla por sí misma. En el caso contrario, sacrificaríamos la propedéutica de la acción argumentativa pública al momento de la decisión y, por extensión lógica, al sujeto que la adopta en última instancia.

La solidaridad normativa entre los tres momentos: deliberación, negociación y decisión, no puede perderse en la práctica. Es cierto que, aun satisfechas las condiciones de deliberación pública y de negociación de intereses, no queda asegurado el momento de la decisión. La deliberación y la negociación no hacen sino reducir incertidumbres y acercar diferencias para lograr una decisión legítima, de acuerdo con la defensa del interés general, aunque ni aseguran que se produzca una decisión ni eximen de tomarla. Sin embargo, desde su participación en el proceso mismo de la discusión pública, los ciudadanos asumen una *responsabilidad solidaria con todo el proceso de la política hasta incluso su participación, directa o mediada, en el gobierno de la comunidad*. De cualquier forma, entre los tres momentos se establece una diferenciación funcional y aunque la referencia permanente sea la comunidad política en su conjunto, los agentes políticos no son los mismos en cada uno de los momentos, por razones lógicas de división del trabajo, condición ésta que hace distribuir la responsabilidad *de acuerdo con el grado de participación en el proceso político*. Pero, de nuevo, ello no equivale a considerar que la ciudadanía no participa efectivamente en el poder común. La política moderna, y en realidad cualquier política de naturaleza representativa, asigna la función de gobierno al momento de la decisión y la dignidad pública de gobernante a quien asume la responsabilidad por la toma de decisiones. El propósito de este trabajo ha sido vindicar, en el marco del estado representativo, la teoría y la práctica de una política no tanto de partidos como de ciudadanos, una política cívica identificada por la participación ciudadana en la búsqueda deliberativa y en la construcción estratégica del interés común.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- ABELLAN, J., 1990: «El vínculo entre tradición y mundo moderno. Las teorías políticas del Derecho natural: 1600-1750», en F. Vallespín, ed., *Historia de la teoría política*, vol. 2: *Estado y teoría política moderna*, Madrid: Alianza, pp. 13-68.
- ARENDT, H., 1958: *The human condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____, 1963: *On revolution*. New York: Viking.
- BARBER, B. R., 1984: *Strong democracy: participatory politics for a new age*. Berkeley: University of California Press.
- BECK, U., 1993: *Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BLACK, A., 1988: «The individual and society», en *The Cambridge history of medieval political thought, c. 350–c. 1450*, J. H. Burns, ed., Cambridge: Cambridge University Press, pp. 588-606.
- CASTORIADIS, C., 1986: *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*. Paris: Seuil.
- DAHRENDORF, R., 1979: *Life chances: approaches to social and political theory*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- DALTON, R. J. y M. KUECHLER, eds., 1990: *Challenging the political order: new social and political movements in western democracies*. Cambridge: Polity.
- GOYARD-FABRE, S., 1987: *Philosophie politique, XVI^e-XX^e siècles. (Modernité et humanisme)*. Paris: PUF.
- IGLESIAS, M. C., 1992: «Entre particularismo y universalismo: Marsilio de Padua y los fundamentos del Estado laico», en C. Moya y otros, comps., *Escritos de teoría sociológica en homenaje a Luis Rodríguez Zúñiga*. Madrid: CIS, pp. 491-523.
- LLOYD, H. A., 1991: «Constitutionalism», en *The Cambridge history of political thought, 1450–1700*, J. Burns, ed., con la colab. de M. Goldie, Cambridge University Press, pp. 254-297.
- MAESTRE, A., 1994: *El poder en vilo. En favor de la política*. Madrid: Tecnos.
- MAIER, C. S., ed. 1987: *Changing boundaries of the political: essays on the evolving balance between the state and society, public and private in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MALCOLM, N., 1991: «Hobbes and Spinoza», en *The Cambridge history of medieval political thought, c. 350–c. 1450*, J. H. Burns, ed., Cambridge: Cambridge University Press, pp. 530-557.
- OAKESHOTT, M., 1975: *On human conduct*. Oxford: Clarendon.
- OSBORNE, M. J., 1983: *Naturalization in Athens*, vols. III-IV. Brussel: Paleis der Academiën.
- PITKIN, H. F., 1984: *Fortune is a woman: gender and politics in the thought of Niccolò Machiavelli*. Berkeley: University of California Press.
- QUILLET, J., 1988: «Community, I: community, counsel and representation», en *The Cambridge history of medieval political thought, c. 350–c. 1450*, J. H. Burns, ed., Cambridge: Cambridge University Press, pp. 520-572.
- RUBIO-CARRACEDO, J., 1990: *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- _____, 1996: *Educación moral, postmodernidad y democracia. Más allá del liberalismo y del comunitarismo*. Madrid: Trotta.

- RUBINSTEIN, N., 1991: «Italian political thought, 1450-1530», en *The Cambridge history of political thought, 1450-1700*, J. Burns, ed., con la colab. de M. Goldie, Cambridge University Press, pp. 30-65.
- SARTORI, G., 1987: *The theory of democracy revisited*. Chatham, NJ: Chatham House Publishers.
- SCHUMPETER, J. A., 1942: *Capitalism, socialism and democracy*. New York: Harper & Bros.
- STERNBERGER, D., 1982: «'Politics' in language: twelve notes on the history of words and meanings», en M. Cranston y P. Mair, eds., *Language and politics/ Langage et politique*. Bruxelles: Bruylant, pp. 25-39.
- VIROLI, M., 1990: «Machiavelli and the republican idea of politics», en G. Bock, Q. Skinner y M. Viroli, eds., *Machiavelli and republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 143-171.
- WEBER, M., 1964: *Economía y sociedad*, tr. J. Medina Echevarría y otros, México: FCE, (ed. orig., 1922).
- ____ 1980: *Gesammelte politische Schriften*, 4ª ed., Tübingen: J. C. B. Mohr.