



M O S A I C O S

LA FILOSOFÍA POLÍTICA

Anne Baudart



MOSAICOS

Traducción de

MURIEL MERINO

Anne Baudart

LA FILOSOFÍA POLÍTICA

Una explicación para comprender

Un ensayo para reflexionar





siglo xxi editores, s.a. de c.v.

CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN, 04310, MÉXICO, D.F.

siglo xxi editores argentina, s.a.

TUCUMÁN 1621, 7 N, C1050AAG, BUENOS AIRES, ARGENTINA

portada y diseño de interiores: maría luisa martínez passarge

primera edición en español, 2004

© siglo xxi editores, s.a. de c.v.

ISBN 968-23-2495-5

primera edición en francés, 1996

© flammariion, paris

título original: *la philosophie politique*

derechos reservados conforme a la ley

impreso y hecho en méxico / printed and made in mexico

PRÓLOGO

No hay filosofía sin búsqueda del sentido y del valor de los objetos examinados. *A fortiori* cuando se trata de interpretar los hechos, las actitudes de los hombres pertenecientes a la esfera política —o sea al espacio público regido por leyes* y reglas colectivas—, el proceso que les da sentido es aún más agudo, más atento, ansioso de entender, explicar, interrogar las diversas modalidades del convivir.

La ciencia política, constituida en los siglos XIX y XX, no tiene por objeto percibir verdaderamente la esencia de lo político. Deja esta tarea al filósofo. Es cierto que la ciencia política puede ayudar a la filosofía poniendo a su alcance materiales y puntos de apoyo factuales. En efecto, ella puede proporcionar un cierto número de claves que atañen a las organizaciones institucionales, las estrategias electorales, los mecanismos del poder, los juegos entre fuerzas opuestas, la composición de los partidos, de los sindicatos, las fluctuacio-

* La primera vez que aparece un término importante de un vocabulario especializado, que se explica en el glosario, va seguido de un asterisco.

nes de la opinión, las acciones de los gobernantes, las reacciones de los gobernados, los centros de decisión, etc. Más orientada hacia la práctica y la coyuntura del momento, sus objetos son múltiples, diversos, inestables y hasta suscitan en quienes ejercen la profesión —a ejemplo de otros investigadores de las ciencias humanas— reacciones de marcado escepticismo.

La filosofía, sin descuidar tampoco el aporte de la historia, de la sociología, de la economía, de la geografía política, elige detenerse de preferencia en las condiciones del surgimiento de la “cosa pública” (*res publica*), en el *Homo politicus*, en la tipología de regímenes que el análisis retoma de manera constante, incluso si son clasificados y apreciados de modo distinto al de la Antigüedad; o sea, para resumir, en la herencia de las fundaciones primero, y en las refundaciones luego. Así, los primeros pasos inaugurales de la democracia* griega, de la república* romana, de la *res publica christiana*, le interesan en primer lugar. ¿Cómo aprehender en efecto las instituciones* jurídicas y políticas sin detenerse en el acto de su nacimiento, en sus balbucesos, en su emergencia de la sombra, en sus fortalecimientos, su madurez, y sobre todo en su influencia sobre un modernismo heredero (¡y cuánto!) del legado de los orígenes en sus conceptos, principios y valores?

Si la filosofía política nace en la ciudad (*polis*) griega, su porvenir es indisociable del proceso y del acta de acusación promulgada contra un hombre juzgado molesto para la oligarquía* como para la democracia: Sócrates. Punto luminoso de la Grecia antigua, al lado de otros personajes que tuvieron un destino más directamente político, el maestro de Platón, sufrió el veredicto popular y fue condenado a muerte por la democracia ateniense.

Platón dedicó la vida entera al tema de los fundamentos

de una política justa. Estableció así las bases de la reflexión política. La consagró. La animalidad política del hombre lo impulsa a reunirse con otros, pero el reino de la estricta necesidad o del solo deseo no bastan para fundar una ciudad estable, reglada según los valores del orden y de la medida, regida por leyes sanas, es decir, atentas al bien público. Es necesaria la ciencia de lo justo e injusto, principio esencial y garantía de la práctica de los gobiernos, del establecimiento de las instituciones, del derecho como de la moral o de las instancias de educación y de formación. “Es un pensamiento admirable de Platón que las leyes sean hechas para anunciar la razón a aquellos que no pueden recibirla inmediatamente de ella misma”, observa Montesquieu en *Mis pensamientos*. El autor de *Del espíritu de las leyes* no disimula su admiración por el filósofo griego, iniciador de Aristóteles. Además, los modelos instaurados desde la historia original de los griegos y de los romanos, pero también edificios intelectuales como *La República* o *Las leyes* de Platón, impregnan la obra del filósofo del siglo XVIII.

Es al paso paulatino de los antiguos a los modernos, más continuo de lo que aparece en una primera investigación, a lo que se dedica este estudio. Deseoso de recalcar la deuda, la herencia de las fundaciones, muestra cuánto la preocupación por el bien y el mal como por el poder, en filosofía política, está no sólo presente sino insistente ayer como hoy. Las patologías del ejercicio del poder revelan tanto, o más, que su normalidad. El exceso designa su contrario, la medida, e invoca, por la negación, los beneficios; el despotismo, el gobierno moderado de tipo republicano o monárquico; el sin sentido, el sentido; el desorden, el orden. La historia de los seres humanos y su cortejo de desgracias y desastres, informan acerca del hombre individual y colectivo, alimentan la interrogación filosófica, convocan con urgencia la regla del

ideal para medir mejor el trecho que la aleja y la tarea que falta hacer para aproximarse a ella.

No hay filosofía política sin búsqueda más o menos nostálgica de “paraísos” iniciales o terminales, sin incitación a una cierta “regeneración” del hombre por la educación, sin el aprendizaje de la virtud*, sin la integración en lo político de una ética dada. Aristóteles ya veía en la política la ciencia y el arte arquitectónicos por excelencia, dirigiendo el orden de la *praxis* y responsable de la felicidad colectiva e individual: la segunda dependiendo definitivamente de la primera. La “modernidad” o, como algunos quieren llamarla, la “posmodernidad”, que apareció tras la quiebra de los principales sistemas dispensadores de sentido y de racionalidad universales, se interroga y se preocupa en estos tiempos de desamparo. Ganaría tal vez, para avanzar mejor en el tiempo y la historia, con releer a los antiguos y a los “clásicos” y medir lo que les debe en vez de empecinarse en querer romper con toda raíz. Platón solía decir que todo lo que nace está expuesto a la corrupción y Rousseau, en *El contrato social*, que “todo cuerpo político muere en cuanto nace”. Lo político padece las leyes biológicas pero también las trasciende. Lo atestigua la era de las fundaciones “actualizadas” en unas refundaciones ricas del tiempo de los orígenes, ricas también de las metamorfosis ocurridas en el transcurso de la historia. ¿No será la filosofía política este lugar privilegiado y paradójico en que se unen, en la armonía y la desarmonía, en la continuidad o la ruptura, lo intemporal intrínseco a la determinación de la esencia y lo histórico sometido a la variación y al desplazamiento de las esferas de interés? Si lo religioso parece hoy día conocer de nuevo un interés tan fuerte que se llega a hablar de su “regreso”, si tiende a rebasar la esfera privada para ganar la esfera pública, a ceder a los vértigos de la violencia y de la desmesura, es al filósofo

al que pertenece clasificar las razones, evaluar el alcance o los riesgos de expansión. ¿No se corre siempre el riesgo de que el espectro del fanatismo renazca en las sociedades enfermas de sentido y de esperanza, víctimas del desamparo, de la duda, de la ansiedad y de la anomia?

Fundaciones



La muerte de Sócrates. *“Pero ésta es la hora de irnos yo para morir, tú para vivir. Quién de nosotros tiene la mejor parte, nadie lo sabe, excepto el dios.”* Platón, Apología de Sócrates, 42a. Dufresnoy, La muerte de Sócrates, Florencia, Galería de los Oficios. Foto: © MacMillan / McGraw-Hill.

La filosofía asesinada

Platón tiene 28 años cuando el tribunal democrático condena a muerte a su maestro Sócrates en 399 antes de nuestra era. Los reproches son claros: el filósofo corrompe a la juventud, no honra a los dioses de la ciudad, no se contenta con lo que es sino que busca entender el sentido de lo que está más allá o más acá de la Tierra. Además, a quien se juzga aquí sólo manifiesta serenidad e ironía ante los cargos imputados. Peor, ni siquiera trata de defenderse. No usa las armas de la retórica manejadas con maestría por sus acusadores. No sabe —¿o sabe demasiado bien?— lo que se le reprocha. Respondió a una llamada del dios, el suyo, su *daimôn**. Si ha llegado la hora de dejar este mundo, conviene asentir sin alboroto ni rebeldía al último decreto.

Ya bajo la oligarquía de los Treinta, en 404, hubo intentos para amordazar la palabra pública del filósofo. Sócrates se sometió a ellos. La democracia, restablecida en 403, fue más lejos aún. La influencia de quien no tenía nada escrito es juzgada desde entonces como peligrosa para el orden y la armonía del Estado: y así cae la condena a muerte votada

por el pueblo tras el talentoso alegato de los abogados de la acusación.

El joven Platón no comprende. Desde 407 escucha a Sócrates. Compara su enseñanza con la de los sofistas, dirigida exclusivamente hacia el éxito social, la persuasión por cualquier medio retórico o de seducción verbal. Lo prefiere a él ya que da una respuesta precisa y estable al problema de la verdad, de la virtud y de la salvación del alma. Le enseña a orientarse en el pensamiento y en la acción, a ubicarse en el cosmos físico y político. ¿Cómo y por qué la democracia, que tiene apenas dos siglos —si se toman en cuenta las reformas de Clístenes en el siglo VI— puede así llegar a semejante extremo?

¿Por qué este veredicto contra un hombre cuya acción fue básicamente exhortar al conocimiento de sí, a la medida, a la sabiduría virtuosa, en una ciudad marcada en sí misma por las crisis y las divisiones, la sucesión de regímenes, el conflicto contra Esparta, luego la sangrienta derrota de Atenas en 404, tan cercana todavía, al final de aquella larga guerra del Peloponeso (431-404 a.C)? La muerte de Pericles en 429 dejó a la ciudad desamparada, debatiéndose frente a las maldades del imperialismo que la llevan paulatinamente a su pérdida. Platón lo sabe. Había puesto su esperanza en el mensaje de su maestro para salvar los espíritus perdidos por un gusto desmesurado del poder individual y colectivo y por la crisis de valores que sacude a Atenas.

Algunos familiares de Platón participaban en los gobiernos oligárquico y democrático. Él mismo se destinaba a una carrera política. Todo le predisponía. La condena a muerte de Sócrates pone un freno definitivo a los deseos y a las aspiraciones de la juventud. Platón quiere entender las razones profundas de lo que acaba de ocurrir. Dedicará la vida a tratar de comprender el sentido de una muerte injusta, de un

asesinato planeado por el pueblo (*demos**) ateniense, seguro de su justo derecho y orgulloso de su acto. La filosofía política había nacido, en aquel instante, al consagrar simultáneamente la posteridad de un “mártir de la verdad” y la decisión filosófica por excelencia: buscar, más allá de la rebeldía ante lo absurdo, más allá de la ira ante la injusticia, el sentido y la esencia de un acontecimiento fundador de la reflexión política, moral y filosófica. ¿Qué Constitución política garantizaría la ciudad contra titubeos de ese género o contra la repetición de actos de ese tipo? ¿Es que una constitución semejante puede existir en este mundo? ¿Qué tipo de hombre sería lo suficientemente digno para gobernar sin dejarse llevar hacia la tiranía* y la anarquía por sus propios deseos? ¿En qué condiciones es justa una sociedad, es decir, que armonice la primacía del todo sobre las partes, del interés general sobre el privado? Todas estas interrogaciones atormentan en 399 al aristócrata ateniense privado por la ley de su maestro.

Sócrates molestó a la democracia aún más que a la oligarquía —estos dos regímenes políticos que se alternaron desde el siglo v. La fascinación que ejerció sobre sus “discípulos” hizo temer la extensión de una enorme influencia en una ciudad que valoriza el orden y la armonía, en la que cada uno tiene que estar y mantenerse en el lugar que le corresponde. Se juzga su mensaje corrosivo para las costumbres y pernicioso su enseñanza: incita a la duda, a la suspensión crítica del juicio para prepararse mejor a recibir la Verdad, a controlar los afectos e intereses diversos, fluctuantes pero imperiosos. No guarda para sí lo que sabe. Mejor, comparte con otros su conciencia aguda de la ignorancia, su preocupación por no confundir lo humano y lo divino, por actuar tras reflexión y consulta de su conciencia, siempre medida a escala divina.

Política por esencia, es decir asignada para favorecer e instaurar un mejor convivir, su enseñanza es también moral y religiosa. Remite al conocimiento de sí, a la divinidad que hay en uno mismo. La desmesura (*hybris*) —cualquiera que sea su rostro— siempre es reprensible. Engendra disturbio, violencia, iniquidad, barbarie, anarquía. Ella mató a Sócrates y lo redujo al silencio para siempre. Sócrates no se rebeló contra la sentencia. No buscó huirla. La hora de irse, declaró, llegó para él. La voluntad del dios se reúne aquí, curiosamente, con la de los hombres. ¿No sería lo político más que una de las expresiones enmascaradas de lo religioso?

La interrogación filosófica sobre la colectividad nace de esa mirada aterrada que lanza Platón sobre su tiempo: la época está enferma hasta el grado de cometer un crimen contra un inocente. La sociedad griega es consumida por sus propios excesos. Ya no domina al proceso devastador. Es como si fuese inexorablemente arrastrada por él. Olvidó la fachada del templo delfico dedicado a Apolo, donde reina en letras de oro la invitación vinculada al “Conócete a ti mismo” y al “Nada en exceso”. Al final de su existencia, Platón, en el examen autobiográfico y retrospectivo de las *Cartas*, comprueba que ningún régimen político es, en la balanza, satisfactorio. Todos guardan los gérmenes de una enfermedad cuyos efectos se parecen siempre: anomia, desigualdades chocantes, amor y envidia a las riquezas, carrera desenfrenada hacia el poder, este nuevo dios humano, nada más que humano, que convierte en esclavos a quienes lo idolatran.

Piensa que la salvación sólo puede venir de la filosofía prendada de valores perennes y puros, es decir valores no contaminados por la mezcla con un porvenir cambiante, inestable, caótico, siempre sumiso a la degeneración y a la corrupción. Sólo el “filósofo-rey”, cercano, gracias a la contemplación, a las Ideas de Justicia, de Belleza, de Verdad, en

otros términos de este Bien de tres caras —política, estética, intelectual— podrá instaurar estas mismas en la vida privada y en la vida pública. Él solo podrá remediar esta gangrena que desnaturaliza el cuerpo social hasta destruirlo paulatinamente. Él solo podrá permitir, por un proceso de anamnesia* —esta cultura de la memoria preservada y cultivada por la educación—, el regreso esperado a los valores fundadores. La confianza es total en la ciencia dispensadora de sabiduría, rectificadora de errores, generadora de virtud. Los acusadores de Sócrates no “sabían”. El mal cometido es a la medida de su ignorancia del Bien. El optimismo platónico reside plenamente en esta fe en la “ciencia” política que puede enderezar el timón de las ciudades e impedirles desviarse más o sucumbir.

Platón denuncia, en efecto, en lo que se convirtió la sociedad democrática; no su instauración que, por la doble mediación soloniana y clisteniana, prepara el siglo de Pericles, esa edad de oro, en tantos aspectos, de la democracia ateniense. Busca en su última obra de filosofía política, *Las leyes*, un régimen que esté a mitad de camino entre la monarquía y la democracia, estas dos “madres de todos los regímenes”. Reconoce a la primera —la de los persas, encarnada por Ciro, antes del pleno desarrollo de las guerras médicas que opusieron Grecia al Imperio persa durante la primera mitad del siglo v, de 490 a 479 a.C.— una proporción justa de sujeción y libertad. Encuentra en la segunda —la de la antigua Constitución ateniense— una armónica combinación de igualdad, de sumisión y de libertad. Originalmente eran felices y encarnaban un modelo de orden y de equilibrio de los poderes. Admira a Esparta por la encarnación empírica del modelo político de la justa medida. ¿No es ella una monarquía por sus reyes, una oligarquía por la magistratura de los ancianos y una democracia por la de los éforos, al ser éstos elegidos entre la

clase popular? *La política* como *Las leyes*, del ateniense Platón, le rinden, evidentemente, un homenaje destacado.

A la luz de la Historia

Entre los siglos VIII y VII antes de nuestra era, nacía en Grecia la ciudad-Estado (*polis*). En Jonia, a principios del siglo VIII, en la costa occidental de Asia menor por ejemplo, algunas ciudades se convierten en el centro de estados prósperos y poderosos, como Mileto, Éfeso, Samos o Halicarnaso; Corinto, Megara, Sicione en Grecia central. Ya no son propiedad del rey, del dios o del sacerdote sino el lugar de expresión —aunque reducida al principio— de los ciudadanos (*politai*). Agrupados, formando la *Ecclesia*, tienen el derecho, más o menos grande y más o menos eficaz, de discutir los asuntos del Estado. Las ciudades aristocráticas, que se enfrentan siempre al riesgo de la tiranía —poder de uno solo— preparan paulatinamente el advenimiento de la ciudad democrática que erige a Atenas en centro e incluso en “escuela de Grecia”, según la expresión de Tucídides. Una organización específica se instaura, marcada por el establecimiento de un espacio público delimitado por la ley escrita, la exigencia del bien común de todos los ciudadanos, un deslizamiento del espacio del poder, del monarca, hacia un cuerpo más amplio —primero el de los *homoioi*, los similares, luego los *isoí*, los iguales— y una valorización del uso de la palabra que da paso a la publicidad del debate.

Este nacimiento consagra el de la política pensada poco a poco como el “asunto de todos los ciudadanos”, aunque en realidad se trata de una categoría todavía limitada de la sociedad, los mayores de 18 años, designada como tal según la filiación y la residencia. En el siglo VI, la isonomía* (la

igualdad ante la ley) de Clístenes funda la igual participación de todos los ciudadanos en el ejercicio del poder ateniense. La ciudad se convierte en un cosmos circular, céntrico, donde cada uno puede circular proporcionalmente a su lugar, a la pertenencia a un territorio (ciudad, costa, interior de las tierras), a su mérito, a su virtud, a su participación en el trabajo. Cada uno tiene que dar cuenta a la colectividad de su obediencia o no a la ley.

Esta igualdad, pensada según el modo geométrico y no aritmético, según la proporción y no la nivelación, no atenta contra las jerarquías sino que las transforma. Ya no emanan del nacimiento, del azar, sino de la relación con la “cosa pública”. La justicia verdadera se define como la igualdad otorgada en cualquier ocasión “a gente desigual”, según la misma fórmula de las *Leyes* de Platón. La ley determina la igualdad, no la naturaleza, que genera diferencias. La guía la consideración del bien general y no el bien o el interés particular que generan disturbios y discordia. Nos hace realmente hombres y no bestias salvajes. La legislación es necesaria al funcionamiento político de la ciudad. Tempera las propensiones naturales al egoísmo y a la ambición o la soberanía del placer individual. Las instituciones de Clístenes y luego de Pericles tienen como meta principal constituir frenos a la extensión del poder, y en primer lugar al del *demos* (el cuerpo de los ciudadanos).

Para captar mejor su importancia, se impone el examen de dos ciudades claves: Esparta y Atenas.

Esparta y Atenas

Esparta posee un poder de fascinación inigualable entre los filósofos e historiadores antiguos o modernos. En el siglo VI

antes de nuestra era, las tres Constituciones fundadoras de todas las democracias conviven en su seno. Es, en efecto, una mezcla única de monarquía, aristocracia y democracia. Una monarquía bicéfala, de naturaleza hereditaria, dotada de prestigio más que de poder efectivo, está bajo la vigilancia de dos éforos, jueces con papeles múltiples. Una *Gerusia* —Consejo de los Ancianos— formada de 28 hombres de más de 60 años y también de los dos reyes, es elegida por aclamación de la *Ecclesia*. Dirige toda la política, prepara los proyectos presentados en la Asamblea, es juez soberano en cuanto a los crímenes y, con los éforos —cinco en total—, constituye una Alta Corte ante la cual los reyes mismos pueden ser citados y juzgados. Los éforos, elegidos ellos también por la Asamblea sobre designación de la *Gerusia*, tienen un cargo que se limita al año vigente. Convocan a la Asamblea (*Apella* o *Ecclesia*) de todos los ciudadanos de más de 30 años, educados según las normas de la sociedad guerrera espartana, proponen leyes, dan órdenes a los generales en tiempos de guerra, ejercen funciones de juez, vigilan las costumbres, controlan las finanzas públicas, educan a la juventud, pueden citar a los reyes ante la Alta Corte, etc. Efectivamente, la Asamblea no tiene el papel activo que posee en Atenas, sin embargo existe como contrapeso un tanto ficticio o artificial pero dotado, sin embargo, de una presencia real.

La ejemplaridad de Esparta proviene de la combinación mesurada de las fuerzas enfrentadas. Ilustra a su manera el “Nada en exceso” que rige, en todos los aspectos, los principios ideales y normas de la vida política griega. Hace frente a Atenas, la fundadora de la democracia.

Atenas instaaura, en 508 antes de nuestra era, el ostracismo*, que permite al “pueblo” anticipar los golpes de Estado expulsando de la ciudad a cualquier sospechoso de atentar

contra el orden público. Nada tiene que poner en peligro la libertad y la igualdad de los ciudadanos: ni la fortuna, ni la influencia de uno u otro. Cada año, la Asamblea se reúne para ver si una medida de ese tipo merece ser tomada o no. Pericles (495-429), en muchos aspectos continuador de Clístenes (segunda mitad del siglo VI), insiste en mantener los poderes separados y claramente diferenciados: legislativo, ejecutivo y judicial.

El poder legislativo pertenece a la doble instancia de la *Ecclesia* —Asamblea del pueblo o de los ciudadanos que no son, por definición, ni esclavos, ni metecos, ni mujeres, lo que representa en la Atenas del siglo V, unas cuarenta mil personas— y de la *Boulè*, Asamblea deliberante o Consejo de quinientos miembros (*bouleutes*), ciudadanos de más de 30 años, elegidos por sorteo. Una vez por semana, la *Ecclesia* se reúne, vota las leyes, elige a los magistrados y resuelve las cuestiones de política extranjera (guerra o paz). Incluso si, en realidad sólo una quinta parte de la población realmente se moviliza, la Asamblea prepara el trabajo de la *Boulè*, que decide *in fine* el futuro de las leyes votadas por la *Ecclesia*, eventualmente las corrige, las rechaza si se da el caso y vigila a los magistrados. El poder legislativo se autocontrola por este doble dispositivo.

El poder ejecutivo está en manos de magistrados controlados por la *Boulè*. Diez arcontes o magistrados, sorteados, presiden los tribunales y dirigen la vida religiosa. Su colegio forma el Areópago. Diez estrategas (su cuerpo fue creado hacia el año 500 antes de nuestra era), elegidos cada año por la *Ecclesia*, son los verdaderos jefes del Estado: dirigen el ejército, la flota y la política exterior. Poco a poco, los estrategas ganan en poder sobre los arcontes, cuyo colegio se ve privado de poder bajo Efiálfes y su sucesor, Pericles.

El poder judicial pertenece al tribunal del *Heliea*, com-

puesto de seis mil ciudadanos de más de 30 años, sorteados, los *heliastas*. Durante los procesos, un segundo sorteo elige a los jueces entre los *heliastas*. Por esta institución de un pueblo que administra la justicia, el régimen de Atenas atestigua su carácter plenamente democrático. Claro que no todos son ciudadanos pero quienes reúnen los requisitos tienen acceso a las magistraturas más altas y reinan como amos del Estado.

Los siglos VI y V ven el establecimiento en Atenas, de manera efectiva y notoria, de la distinción y de la vigilancia mutua de los poderes para limitar mejor las tentaciones de desmesura inherentes a uno de ellos o a todos como sucede con la naturaleza humana. Además, los procedimientos del sorteo para acceder a las magistraturas anuales, la prohibición de su renovación para un mismo ciudadano, tienen como objetivo directo eliminar la iniquidad, la apropiación excesiva de la “cosa pública” por uno solo o algunos. El interés general se erige en norma del bien político.

¿Cómo fue entonces que las instituciones, tan refinadas en sus modalidades de aplicación, no lograron evitar la delicuescencia y la declinación democráticas? ¿Cómo fue que Esparta la oligarca, más anclada en una tradición inmóvil, poco propensa a la evolución y a la transformación, pudo vencer a Atenas, la demócrata, en 404? El poderío militar espartano derrotó al imperialismo marítimo ateniense y puso fin a su proceso de expansión. Atenas estaba aterrorizada ante la idea de un posible retorno del yugo persa. El recuerdo de las guerras médicas, sancionadas por la victoria de los griegos contra los persas, no logró yugular el apetito de poder del imperio demasiado seguro de sí mismo. Las divisiones internas de la ciudad, el desmembramiento en facciones fratricidas la debilitaron y la entregaron al poder lacedemonio, aliado a los persas. La capital del Ático no se recuperará de

haber querido obligar a todo mar y toda tierra a abrirse a su audacia, según las palabras del historiador Tucídides, en la *Historia de la guerra del Peloponeso*. Atenas fue víctima de su propia traición de los ideales de orden y de medida, de su apetito de desmesura.

Cambizes II, sucesor e hijo de Ciro II el Grande, lleva a Persia, de 528 a 521, hacia la vía cada vez más marcada del despotismo. La democracia ateniense degenera en “feria de las Constituciones”. Los valores del “centro” parecen cada vez más abandonados. El estancamiento en crisis económicas y sociales, desde el siglo VII, sacude Grecia y, más particularmente, la capital del Ático. El comercio se desarrolla y acentúa cada vez más las discrepancias entre ricos y pobres, aristócratas y partido popular. Las tiranías, abolidas sin embargo en 514, están siempre al acecho y amenazan con reconstituirse adoptando nuevos rostros: los del dinero, del poder sin ley, de la libertad anárquica, del interés mercantil, del desorden, etc. ¿Nuevas dominaciones, nuevas esclavitudes?

Pericles y sus sucesores: la derrota democrática

Pericles no supo formar a sus sucesores, Cleón (muerto en 422) y Alcibíades (450-404). Los abandonó al azar, dejándoles pacer en libertad, como lo nota, no sin lamentarlo, Platón en el *Protágoras*. El resultado fue desastroso. ¡No hay más que asistir a la Asamblea y observar la preocupación patente por recurrir a las competencias de los expertos en cuanto no se trate de política! Un arquitecto, un herrero, un marino, son los únicos capacitados a hablar de sus dominios respectivos. Al contrario, en política, ninguna competencia es requerida. ¡Todos pueden, el que más y el que menos, emitir una opinión, aconsejar, criticar, apreciar, en una cacofonía

considerada de buena ley! La política no es asunto de ciencia o de saber teórico. No dispensa la virtud, hasta ignora lo que significa este término. No tiene ninguna necesidad de un fundamento seguro para garantizar sus actos, se contenta con ser el teatro exclusivo de torneos oratorios, de opiniones que fluctúan siguiendo las modas o los grupos de presión, de una actuación tendiente a la demagogia y a la manipulación de los individuos y de las colectividades. Al menos así lo ve Platón, nostálgico de la pureza de los orígenes, atormentado por lo que esta política hizo sufrir a Sócrates.

Todavía está resentido con Pericles por haber convertido hacia 462 la política en profesión, al instituir la remuneración de las funciones públicas: la *mistophoria**. La entregó así a la codicia, al cebo rápidamente exclusivo de la ganancia y transformó su finalidad, reduciéndola a ser solamente un medio entre otros de ganarse la vida. La primacía del interés general no podía más que desaparecer paulatinamente y este eclipse no podía más que contribuir a la regresión del animal civilizado que el hombre había alcanzado hacia el estado de animal salvaje. El gran Pericles había sido él mismo sancionado por su pueblo, durante un proceso relatado por Tucídides en la *Historia de la guerra del Peloponeso* y por Plutarco en la *Vida de Pericles*. El Platón del *Gorgias* no deja de recordarlo y se esfuerza en analizar las razones de este revés popular.

Así, Pericles, por muy ilustre que fuese, no dominaba la ciencia del bien político al extremo de ser infalible. En resumidas cuentas, le faltaba, según Platón, ser filósofo y orientarse, con constancia, hacia el Bien y lo Justo en sí. Con esta única condición, habría podido anticipar y evitar el irremediable proceso de descenso que iba a conocer, después de su muerte: lo que Platón llamaba la “feria de las Constituciones” democráticas. Sus sucesores aceleran en efecto el movimien-

to de degeneración demostrando, a la hora de los balances, la prueba tangible de que la ley de la Historia es inevitablemente la ley de la caída y de la pérdida con respecto al modelo inicial, erigido en ideal.

Tanto en el análisis de la génesis como en la estructura del régimen democrático, Platón no tiene palabras bastante duras para condenar lo condenable: la anarquía íntegra que reina en todas las esferas de la sociedad humana. Cada uno hace lo que quiere, donde quiere, con quien quiere, sin referencia a la ley común, a la norma de equilibrio y de medida. Nadie quiere obedecer. Todos quieren mandar y no están, sin embargo, habilitados para hacerlo. Ya no hay ni hijos ni padres; ni hombres ni mujeres; ni ancianos ni jóvenes; ni criminales ni jueces para juzgar los delitos y las faltas. Hasta los animales ya no obedecen a sus amos porque quieren ser sus iguales, incluso sus superiores. Esta democracia, que describe el libro VIII de *La República*, es la que condenó a Sócrates sin saber exactamente lo que hacía, salvo seguir los vaivenes de una opinión deseosa de romper sus contenciones.

Ciudad donde “todo desborda de libertad”, es decir de esclavitud frente a las tiranías del instante, constitución abigarrada, atractiva y seductora por sus colores y su laxismo, caracterizada por el exceso en todos los sentidos, tal es en lo que la Atenas democrática se ha convertido, la que lleva dentro de sí su ruina y su desmantelamiento. Los extremos se engendran unos a otros. Se nutren de las mismas raíces y dan lugar a las mismas locuras. “El exceso de libertad debe desembocar en un exceso de servidumbre, tanto en el individuo como en el Estado.” La democracia desarreglada lleva en sí el germen de la tiranía o del despotismo. El régimen de libertad no puede mantenerse más que bajo ciertas condiciones. Entre ellas, Platón privilegiaba el conocimiento del Bien dispensador de virtud y de medida, la *philia**, este vínculo

social de fuerte amistad que convierte a los hombres en hermanos unos con otros en la ciudad y que funda su asociación, su unidad en y por la diferencia, el sentido agudo del orden que confiere al hombre un estatuto de mediación: “Hijo de la Tierra y amigo de las Ideas”, en afinidad con el cielo e inmerso, sin embargo, en la condición terrestre de la finitud humana.

NACIMIENTO DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

Platón

Platón medita acerca de las instituciones y su historia. Si la democracia ateniense condenó a Sócrates, ¿no fue debido a una mala concepción de la igualdad? Preocupada de nivelación más que de justa proporción, eliminó a quien consideraba ser un peligroso generador de disidencia: Sócrates. Se equivocó en la estimación de los bienes y de los males políticos y morales. Ilustra el carácter descarriado de un régimen que ya no sabe lo que significan igualdad o libertad verdaderas, que postula la liberación desenfrenada de los placeres o de los apetitos sin someterlos al veredicto de la ley general, del bien público, o medirlos teniendo en cuenta el justo medio, matemáticamente determinado como punto de excelencia, ideal de aprecio y de evaluación.

Platón admira la *eunomia* —el orden bien regulado, la buena legislación, la justicia— de Solón, arconte en 594 y preocupado, como ningún otro, por la justa medida. Del *Banquete* a las *Leyes*, en el *Protágoras* como en el *Gorgias*, no deja nunca de valorar la concepción de la igualdad pensada desde el punto de vista de la jerarquía equitativa, la

templanza, la prudencia razonada, la sabiduría del que permanece, incluso en la democracia declinante de fines del siglo v, un punto luminoso de la Grecia antigua. Coloca en el mismo plano al fundador —mítico, sin duda— de la Constitución de Esparta, Licurgo, y a Solón de Atenas. Son, uno y otro, verdaderos iniciadores de lo bello y lo bueno en política. Saben anticipar o curar el mal, salir de disturbios y tumultos. Creadores de leyes justas, dispensan el remedio a los males de los que sufren individuos y sociedades. ¿Qué valen sus herederos? Esta pregunta es recurrente en el cuerpo político platónico.

Mediante un juego sutil de correspondencias entre lo sensible y lo inteligible, examinados desde un ángulo más directamente político, el pensador ateniense instaaura y funda la reflexión política propiamente dicha. Se interroga sobre el estatuto particular del animal político que es el hombre, creado para vivir con sus iguales y no solo. Revela la esencia del Estado, instancia de gobierno y “comunidad de iguales”, aspirando a llevar la mejor vida posible. Examina la razón y el espíritu de las leyes garantes de la libertad y de la coexistencia de los ciudadanos. Aclara el mecanismo de esas artes y ciencias reales que son el arte y la ciencia política, que han de mezclar, en la concordia y la armonía, a gobernantes y gobernados, ricos y pobres, ciudadanos y no ciudadanos. La política es sin duda, por esencia, este arte de la sabia dosificación, de la mezcla ordenada de la trama y de la cadena que sólo un tejedor real puede lograr porque conoce la justa medida.

En todo lugar, la reflexión filosófica de Platón encuentra fenómenos de poder y se detiene en ellos para denunciar sus formas pervertidas y sus abusos, para indicar un fundamento distinto de la codicia pasional y la cultura egoísta del interés individual. Es a una verdadera “revolución”, es decir

una conversión radical del pensar y del actuar, a la que nos invita el precursor de la filosofía política griega: dejar el terreno de las prelaiones atribuidas al ego —uno tendrá para sí sólo su propio cuerpo— o al individualismo cerrado sobre sí y exclusivo de la cosa política. Ser ciudadano otorga no sólo derechos sino también deberes. El primero de ellos consiste en admitir, en todas partes y en cualquier momento, la primacía del interés público.

La preocupación por la justicia está en el corazón del pensamiento platónico: justicia de tipo comunitario como en *La República*, que no concede la propiedad privada de los bienes más que a las “clases” laborales: agricultores, artesanos, comerciantes. Magistrados y guerreros no deben tener nada propio. Pertenecen a la ciudad en cuerpo y alma. Hasta sus afectos se ven imponer una regulación social que decide las uniones, las bodas, los nacimientos. Más matizado en *Las leyes*, Platón reconoce lo bien fundado de una cierta privatización autorizada y vigilada por la ley.

La educación eleva la naturalidad política del hombre hacia la ciudadanía, tomando en cuenta, con cuidado y minuciosidad, las etapas necesarias para acceder a las responsabilidades más altas del Estado. Si no se puede ser considerado filósofo antes de los 50 años —edad que marca el término de la instrucción, que dura 30 años—, el acceso al poder supone volver durante cinco años a la “caverna” de los hombres. Al final de un juego apretado de pruebas, el filósofo podrá gobernar con la condición de no permanecer mucho tiempo en el poder ya que éste, irremediamente, tiende a corromper a los mejores.

Que el dirigente no se convierta en tirano tiranizado por su deseo, tal es una de las lecciones mayores de la filosofía política platónica. Traza, en *La República*, un retrato penetrante de la soledad trágica del hombre (o de la mujer) al que le

sucede esta desgracia: verdadero esclavo, de una bajeza y de un servilismo extremos, consciente de la impotencia para satisfacer deseos constantemente nuevos antes de saciarlos, sin amigos, víctima de pavores y dolores convulsivos, es incapaz de gobernarse a sí mismo y gobernar a los demás. Encarna el símbolo del mal político y de la desgracia individual. Designa la esencia misma de la monstruosidad que hay que proscribir.

Muy adelantado para su época, Platón reconoce en las mujeres y en los hombres “educados” la misma posibilidad de tener acceso a las altas magistraturas y al gobierno de la ciudad. Toda la atención, para evitar caer en excesos nefastos para el individuo como para la ciudad, tiene que apoyarse en la Constitución, que ha de disponer en su seno de instancias de control, de regulación, de contrapoderes sólidos y eficaces para constituir un obstáculo a las tentaciones de desmesura. Platón entendió, antes que Montesquieu, que “el poder tiene que detener al poder” y que la libertad política no se encuentra más que en los gobiernos moderados por las leyes, como suele recordarlo Montesquieu en *Del espíritu de las leyes*. Platón vio, durante su propia existencia, que la democracia llevaba el germen de una injusta e intolerable tiranía si no la guiaban leyes estables y orientadas hacia el interés general. Poco importa finalmente la naturaleza del régimen político: monárquico, aristocrático o democrático. Poco importa el número de gobernantes. La trilogía fue establecida, mucho antes que Platón, por Píndaro o Herodoto. Todos hablan al respecto, sea para mantenerla intacta, sea para relativizarla, interponiendo mediaciones o dividiendo las especies (Platón, Jenofonte, Isócrates —en el *Panatenáico*, libro escrito unos 20 años después de *La República*, de Platón—, Aristóteles).

Sólo importa, en el fondo, detectar y observar los principios mayores, en cuanto esté establecida, para el hombre, la

DE L'ESPRIT
DES
LOIX

*OU DU RAPPORT QUE LES LOIX DOIVENT AVOIR AVEC LA CONS-
TITUTION DE CHAQUE GOUVERNEMENT, LES MOEURS,
LE CLIMAT, LA RELIGION, LE COMMERCE, &c.*

à quoi l'Auteur a ajouté

Des recherches nouvelles sur les Loix Romaines touchant les
Successions, sur les Loix Françoises, & sur les Loix Féodales.

TOME PREMIER.



A GENEVE,
Chez BARRILLOT & FILS.

1749, primera edición de *Del espíritu de las leyes*. “Para formar un gobierno moderado, hay que combinar los poderes, reglarlos, matizarlos, hacerlos actuar...; es una obra maestra de legislación, que el azar hace raramente y que raramente se deja hacer por la prudencia.” Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, v. 14. Foto: © Jean-Loup Charmet.

necesidad —natural o convencional— de vivir en sociedad: orden y regulación de las fuerzas opuestas, medida, igualdad fundada en derecho, justicia, “fraternidad” (*philia*), libertad definida por la obediencia a la ley, equilibrio de los poderes, felicidad de todos como condición de la felicidad individual. Tales son los ejes mayores que la fundación de la filosofía política griega pone al día con luminosidad, y en muchos aspectos de modo insuperable, en aquellos siglos V y IV antes de nuestra era.

Aristóteles y la necesidad del “vivir juntos”

La existencia política está instalada, según Platón y su cercano discípulo Aristóteles, sobre una necesidad natural de satisfacción de las necesidades del hombre. Solo, no puede sobrevivir. Asociado a otros, puede encontrar la fuerza de luchar contra la adversidad. Por más “naturalistas” que sean en sus fundamentos, estas filosofías políticas colocaron su prioridad de análisis en el examen de las condiciones del mejor convivir posible en este mundo, caracterizado por la imperfección pero también por la perfectibilidad. Claro que Aristóteles rechaza el cielo platónico de las Ideas y prefiere el cielo cósmico y sus constelaciones, pero no escapa en absoluto al aspecto físico y metafísico de los primeros principios y del Primero por excelencia. Él también mira, como se decía de Sócrates durante su proceso, más acá y más allá de la Tierra sin omitir escrutar esta última en toda su profundidad.

En la *Ética a Nicómaco* y en la *Política*, Aristóteles otorga a la política un estatuto muy particular de ciencia y arte arquitectónicos. Ciencia suprema en el orden de la sabiduría práctica, de la prudencia analizada (*phronesis*), trata del bien de la ciudad del cual depende definitivamente el bien

del individuo y trasciende así la ética. Su objeto y finalidad mismos le confieren una precedencia innegable: el bien no es más, aquí, que la justicia y el interés general o la virtud como finalidad de la vida civil. La preocupación por la felicidad —según la masa y según la élite— atraviesa de un extremo al otro la política y la ética aristotélicas. ¿Qué es lo justo si no lo que puede crear la felicidad en la comunidad política, en su conjunto? Se encuentra con la definición de lo justo como proporción geométrica, igualdad de las relaciones y observancia de las leyes. Fuerte es también la insistencia en la virtud, justa medida entre dos extremos preocupantes, hábito retomado cada mañana de privilegiar el bien en la ciudad como en sí mismo.

La valorización del medio, corolario necesario en la denuncia de los excesos, concierne al doble campo de la moral y la política. Nadie puede ser feliz ahí donde la medida no es respetada o está ausente. Así, el buen régimen es una mezcla en que se combinan los elementos de la oligarquía y de la democracia, una república (*politeia*) moderada, una mezcla entre la igualdad y la desigualdad absolutas, el Estado donde las clases medias, ni demasiado pobres ni demasiado ricas, son aptas para gobernar.

Aristóteles recordó perfectamente la lección de su maestro Platón y si no hace suyo el ideal de “comunismo”, si mantiene más que el primero las discrepancias, las diferencias de naturaleza y de rango entre los hombres y las mujeres, entre los amos y los esclavos, sabe que todas las formas de desmesura se tienen que proscribir. Impulsa el arte de la división de las especies hasta concebir, por ejemplo, cinco formas de democracia. La mejor es aquella en que gobierna la ley y no los caprichos de los hombres, aquella en que los ciudadanos “medios” en bienes y en poder encabezan los negocios y el Estado, aquella que, por naturaleza, está protegida

de las facciones, de las disensiones, de la codicia y celos desenfrenados. La peor —la última en aparecer en las ciudades griegas como Tebas, Megara, Siracusa, Rodas— es donde reina sin fe ni ley la multitud de los indigentes.

En efecto, cuando una sociedad engendra demasiada pobreza, la masa de pobres tiende a gobernar al Estado en vez de las leyes. Entonces, el pueblo actúa como déspota, como tirano, por el gran número y lo arbitrario de decretos particulares y temporarios, que, progresivamente, sustituyen a las leyes estables y generales. Aristóteles desconfía de las colectividades desprovistas de bienes pero fuertes numéricamente. Afirma, es verdad, que “la gente de pocos medios” tiene una función que realizar para actuar en el Estado al mismo nivel que los demás, cuando forman un cuerpo en sí. Prefiere la lógica de la mezcla a la de la clasificación o de la selección radical, pero teme la tiranía popular, ciega en sus reivindicaciones e inquieta por ella misma más que por el bien común. Las normas del bien y del mal siempre giran alrededor de esta preferencia otorgada o no al interés general por los grupos o individuos en el poder.

Tres Constituciones (*politeiai*) presentan entonces una forma correcta: la monárquica, en que el rey gobierna para el bien de todos; la aristocrática, en que poca gente toma en cuenta el interés común; la “república” sin nombre —la *politeia*— o más bien la que tiene el nombre genérico, en que la multitud administra el Estado con vistas a la utilidad común. Tres son desviadas y perniciosas: la tiránica, perversión de la monarquía, que sólo tiende al interés del monarca; la oligárquica, que sólo defiende los intereses de su “facción”; la democrática, que sólo defiende a “sus” pobres.

Educación y Estado

La trilogía es, desde Platón y sus predecesores, retomada pero afinada, tal vez, al tener en cuenta las pluralidades de formas de los regímenes. Aristóteles no conoce “la” democracia sino “las” democracias. Aunque es griego de Macedonia por su cultura y su idioma, no es de origen ateniense y sólo pasó una parte de su vida en Atenas. Además, no se sitúa en la misma época que su maestro, la edad de la locura del régimen popular. Enfrenta menos los recuerdos personales, dolorosos y pasionales. Su juicio político es contemporáneo del dominio y de las conquistas macedonias, extendidas a toda Grecia —excepto Esparta— desde 338. El asesinato de Filipo de Macedonia en 336 lleva al poder a Alejandro, su hijo de 20 años, cuya educación está a cargo de Aristóteles desde 343. El imperio conquistado por el joven Alejandro —a quien la muerte se lleva a los 33 años, en 323— se extiende a Grecia, a Asia Menor, a Egipto, a la Mesopotamia, a Persia, y, si las circunstancias no hubiesen sido contrarias a la meta del maestro, la India habría sido parte de él.

Aristóteles vuelve a Atenas en 336, donde funda el Liceo, escuela distinta de la Academia platónica. La idealización de la medida, la búsqueda de la felicidad política, la preocupación aguda y constante de conferir al buen Estado el papel de administrar y regular las libertades, la exhortación al equilibrio de los poderes, la desconfianza hacia cualquier dominación personal de un hombre sobre el pueblo, son ejes de reflexión de una filosofía anclada en una historia y una actualidad que la informan y la guían, aun de modo insidioso.

A la muerte de Alejandro, el partido antimacedonio no deja de sospechar de Aristóteles por simpatías juzgadas dudosas. El filósofo está acusado, además, de impiedad, como fue antes el caso de Sócrates. Deja Atenas y se refugia en Eu-

bea, en Calcis, donde fallece en 322, un año después que su alumno.

Cualquiera que sea el grado de influencia directa o no de la extensión del Imperio macedonio en la obra de Aristóteles, al filósofo sin embargo le gusta recordar, para la ciudad helena, las calidades de la medida. Asia no es Grecia. Babilonia no es Atenas. La *polis* no se parece en nada al *ethnos* (nación), tal como lo muestran la *Política* o la *Ética a Nicómaco*: “Si diez hombres, en efecto, no sabrían constituir una ciudad, cien mil hombres tampoco sabrían formar otra.” Filósofo del límite, Aristóteles no varía nunca y las lecciones de la Historia —suponiendo que hayan podido ser realmente sacadas de la vida del autor— no influyen en absoluto, al contrario, en el ideal de medida y de autarquía para la ciudad griega. El exceso del número de los ciudadanos como el exceso de tamaño territorial la hacen sin duda ingobernable. La preocupación demográfica está lejos de considerarse como un asunto menor. Un Estado no puede ser regido por buenas leyes ni bastarse a sí mismo si su población es demasiado numerosa.

Comunidad de hombres libres, “comunidad de iguales con vistas a llevar la mejor vida posible”, el Estado, fundado en la amistad (*philia*), tiene que ayudar a que el hombre individual y colectivo se vuelva mejor, y no pervertirlo o amargarlo. Debe engendrar la asociación, no la agregación de fuerzas caóticas, la paz, no la guerra, la amistad, no la discordia. La filosofía política es —cualquiera que sea su enfoque— una filosofía de la felicidad así como del orden derivado de la razón y no del afecto tiránico o la pasión irrepreensible de dominación.

Moderno en ciertos aspectos, Aristóteles se preocupa por la inserción de las minorías en la ciudad, del estatuto de los esclavos, del progreso o no del maquinismo que amenaza a

los esclavos con quedarse sin trabajo y desestabilizar así el tejido social. Moderno, también lo es cuando se quiere economista y desconfía del fetichismo del dinero inherente al arte de adquirir riquezas. La economía doméstica, natural, la que cuida los intercambios de bienes necesarios para la sobrevivencia o para vivir bien, no está cuestionada. La otra, la artificial crematística, amenaza favorecer el desarrollo ilimitado de las riquezas y requiere regulación estricta y alta vigilancia. Como Platón, Aristóteles desconfía del comercio, del intercambio monetario, del préstamo con intereses que multiplica sin límite la cantidad de moneda y favorece la anarquía y el gusto inmoderado por la ganancia.

Por todas estas razones, la educación está en el centro de las preocupaciones del filósofo, como lo estaba para su maestro Platón y como lo estará para los sucesores y herederos “antiguos” y “modernos”. En efecto, ¿cómo colaborar al bien, a la felicidad, a la salvación de la ciudad, si la educación no prepara para eso desde la edad más joven, respetando los hitos, los grados y los diversos pasos de la madurez, adaptándose a las Constituciones, a las costumbres, a los climas como al “espíritu de las naciones”?

Mucho más tarde, Montesquieu y Rousseau por ejemplo recalcan, ellos también, y dan prioridad a la necesidad del acto de educar en el sentido cívico, a la virtud, al amor por las leyes y la patria, a la libertad, a la justicia y a la igualdad.

Las bases de la reflexión política están desde entonces planteadas, en ese fin del siglo IV, en la Grecia Antigua. Claro que no todas las corrientes del pensamiento aceptan el problema de la naturalidad política del hombre. Los sofistas consideran que las leyes forman al hombre y que la cosa política es, según ellos, del orden del artificio, no de la naturaleza. Que se plantee una diferencia de naturaleza radical o solamente de grado entre la familia, el pueblo, la ciudad, el Estado, o

entre el poder del padre, del jefe de familia o del poseedor del gobierno, no impide a la filosofía que busque lo bueno para el hombre natural o artificialmente social, hecho irremediablemente para vivir con otros aparte de él. Existe con evidencia una especie de destino del convivir. La necesidad de reglas es coextensiva al *Homo politicus* y la armonía social y política puede instaurarse únicamente gracias a ellas. Que estas normas estén escritas en la naturaleza y que haya que aprender a descifrarlas o que lo deban al artificio o al racionalismo humano no cambia la esencia de la política: lo que atañe al dominio público, a la *res publica*.

La República de Roma

Cicerón, en el periodo de la decadencia —digamos hasta la agonía— de la República romana, gusta reflexionar sobre su historia, su acaecer y, tal vez, su destino. *De república*, escrito a su regreso del destierro, a principios del año 57 antes de nuestra era —bajo el consulado de César—, relata una entrevista de Escipión Emiliano con Lelius, su fiel amigo, alrededor de 129 o sea el año de la muerte misteriosa de Escipión. El héroe de la tercera guerra púnica (149-146), ese general romano aún llamado el Segundo Africano, jefe político del partido aristocrático, adversario de la democracia, es también lector asiduo de Platón, amigo del filósofo estoico Panetius de Rodas y del historiador griego Polibio.

La elección por Cicerón de la fecha ficticia como del protagonista principal del diálogo muestra la preocupación por examinar la evolución de un régimen que se dice haber existido de 509, fecha de la expulsión de los Tarquinos de Roma, a 44, fecha del asesinato de César, o en 27, cuando el Senado otorga a Augusto poderes tales que su principado se convierte en monarquía absoluta durante más de cuatro siglos.

La República romana, fundada en 509 antes de nuestra era, consagra esencialmente el advenimiento de un espacio público de naturaleza política más que un modo de gobierno. El imperio conservará el vocablo de *res publica*, en oposición a la *res privata*. Ningún hombre privado, ningún poder puede apropiarse este espacio, fundador de la ciudadanía. “Autoritaria”, plutocrática, y no democrática —el acceso a las magistraturas está basado en el censo—, la *Libertas*, el régimen del *post reges exactos* (tras haber echado a los reyes) moviliza sin duda más el imaginario que la exacta realidad porque la historia romana es, acerca de los orígenes, avara en documentos indiscutibles. Se sabe sin embargo que, bajo los reyes etruscos, la distinción de los poderes ya existía: poder político (*imperium*) del rey, poder religioso del Senado (*auctoritas*) —compuesto de la asamblea de los jefes de las *gentes* (familias patriarcales) o de los *patres*—, y asamblea de los *gentiles* (todos los que dependen de una *gens*). La era de la República consagra paulatinamente la distinción entre lo religioso y lo político: se mantiene un *rex sacrorum*, reducido al magisterio sacerdotal, un *imperium* repartido entre pretores y, más tarde, cónsules u otras magistraturas. Además, a la República está ligado el nacimiento del derecho romano, su transparencia y su carácter público. Ya no es el patrimonio de los pontífices o de las “castas” patricias, tachado de secreto. Los plebeyos, en el siglo v, ganan el pleito: la ley de las Doce Mesas viene a ser el asunto de todos, la expresión del asentimiento popular.

Entendemos que historiadores, como Polibio, en los siglos III y II, y filósofos, como Cicerón, en los siglos II y I, insisten en la originalidad y la ejemplaridad de una *res publica* que, en su Constitución, aparece monárquica por el poder otorgado a los cónsules, por ejemplo a fines del siglo v y del siglo IV, aristocrática por el papel otorgado al Senado

y democrática por el juego otorgado al *populus* (entidad mucho más extensa que la *plebs*, que designa únicamente a los plebeyos, en oposición a los patricios). *De república*, de Cicerón, define, en efecto, casi de entrada la naturaleza del *populus*: “Un grupo de hombres asociados unos a otros por su adhesión a una misma ley y por cierta comunidad de intereses.” Las tres condiciones de la sociedad política están así claramente recordadas: un número de miembros bastante alto (*multitudo*), un consentimiento dado por todos a una legislación común (*juris consensus*) y una comunidad de intereses (*utilitatis communio*).

La *res publica* o *res populi* supone un pueblo organizado y un gobierno que puede ser el de uno solo (rey), de algunos elegidos (o sea una élite, los *optimates*) o el de la totalidad del pueblo (*multitudo*): el gobierno popular. Pero la verdadera realidad de la *res publica* trasciende la distinción de los regímenes. Recalca sobre todo el vínculo (*vinculum*) que une al pueblo, y todos los regímenes son buenos o “soportables” si se empeñan en mantener y promover este vínculo de asociación, fundador de la sociedad política. Nada es más perjudicial al cuerpo social que lo que amenaza con dividirlo, deteriorarlo. Después de Platón y antes de Rousseau, Cicerón sostiene que “la persona pública” no soporta ninguna sociedad parcial en su seno. Tiene que poner todos los medios para evitar la constitución de facciones. La regulación de las leyes tiene como tarea mayor reducir al mínimo los focos y juegos de rivalidades, las ocasiones de desmantelamiento del cuerpo social.

Cicerón aparece aquí como fiel discípulo de sus maestros griegos, Platón y Aristóteles. Es cierto que prefiere la monarquía a los otros regímenes porque desconfía del “pueblo —esta bestia monstruosa— rebelde a toda autoridad.” Pero lo mejor reside en la mezcla armoniosa de los tres go-

biernos, que anticipa los riesgos de toda revolución. Y, sobre todo, la concordia y la justicia han de formar el tejido de la *res publica*: “Sin una justicia estricta, ningún gobierno es posible.” El libro v de *De república* pinta un cuadro destacado del descenso de Roma: corrupción de las costumbres, corrupción de los hombres, olvido de los valores fundadores, ¡hasta olvido del verdadero sentido del término como de los compromisos inherentes a la *res publica*! “Son nuestros errores y no el azar los que hacen que, si todavía tenemos la palabra república, ya no tenemos, desde hace algún tiempo, la cosa.”

Cicerón lo sabe mejor que nadie, él que participó de cerca en el poder y que conoce sus mecanismos como la crueldad de sus juegos: senador desde 74, accede al consulado en 63. Descubre y reprime la conjuración de Catilina, ese esbirro del partido popular que intentó asesinar a dos cónsules en 65. Embriagado sin duda por su éxito, se apresura a creer que ha realizado la unión de los “mejores” (*optimates*). Acusado de haber mandado ejecutar a ciudadanos sin juicio, es desterrado en Grecia en 58 por la voluntad de los triunviros: César, Pompeyo y Crassus. Consigue en 57 el perdón del primero pero abandona el partido del Senado dirigido por Pompeyo. Después del asesinato de César en 44, él mismo es asesinado por orden de Antonio. No pudo poner en práctica sus ideas políticas pero sigue siendo un testigo importante y un analista privilegiado de la República romana como de sus leyes.

Define la ley, “principio director del hombre que vive rectamente, la regla de lo justo y de lo injusto”. Tiene su sede en una naturaleza que no es, en absoluto, extraña a lo divino, principio de su racionalismo organizado y bello. La *res publica* política limitada en el espacio y en el tiempo es a imagen de la *res publica* universal que es el mundo. La ciudadanía del hombre se refiere, en efecto, a un registro doble, político

y cosmopolítico. Ligado al Estado, lo es indisociablemente del mundo y de los dioses: “El universo es la patria común de los dioses y de los hombres.” El hombre está lejos de pensarse como aislado, como una entidad individual separada o separable de la totalidad donde vive y que lo protege, ¿y no es su mejor definición aquella de “ciudadano del mundo”? El tema estoico del mundo definido como “ciudad de Zeus” está presente en Cicerón, antes que en Marco Aurelio. Una ley común de naturaleza divina vincula entre sí todos los componentes del cosmos, todas las ciudades amigas y enemigas, cercanas o lejanas, todos los hombres de la Tierra entera. El cosmopolitismo estoico* deriva de la filosofía de la “simpatía universal” de la cual es la traducción política y social pero también ética. Nadie puede pensarse fuera del encadenamiento riguroso de las causas y efectos que rigen la vida del mundo entero. Según Marco Aurelio, todo conspira con todo mediante un entrecruzamiento sagrado, y nada puede considerarse como extraño. La idea de la *res publica* encuentra entonces en esta filosofía una base fuerte y específica.

La reflexión sobre las leyes de la república de Roma lleva irremediablemente a una meditación sobre el orden bello y bueno de un cosmos gobernado por los dioses, en una preocupación por un parentesco estrecho con los hombres. El tema del vínculo alcanza su extremo más fuerte debido a su fundamento en el modelo naturalista de una razón buena, naturalmente llevada hacia el bien: “El único derecho es el que sirve de vínculo a la sociedad y una sola ley lo instituye: esta ley que establece según la razón recta obligaciones y prohibiciones. Si el derecho no descansa en la naturaleza, desaparecen todas las virtudes.”

La República romana pereció por injusticia e ignorancia del derecho fundado en naturaleza. El interés, la búsqueda

desenfrenada del poder y de la gloria, convertidos en finalidades en sí, alteraron paulatinamente el objetivo de unión armoniosa de los orígenes. Dejó de apreciarse “el derecho por el derecho, la equidad por la equidad”; la virtud, al buscar demasiado la ventaja que puede suscitar, se convirtió en vicio, en malicia, y la justicia en injusticia. Los hombres son los únicos artesanos de esta decadencia y no la naturaleza o los dioses.

¿La lógica de las fundaciones lleva en su seno la de la pérdida? ¿Corroe el tiempo al mejor de los hombres según una ley inexorable? O, ¿la naturaleza del hombre lo lleva a olvidar paulatinamente la lección de los primeros inicios? La doble fundación griega y romana lega a las memorias la belleza excepcional del modelo y la impotencia de garantizarlo como tal durablemente. ¿Otorga la fundación cristiana este mismo resultado? ¿Se abre a los mismos dilemas?

La res publica christiana

El cristianismo interesa a la filosofía política tanto en sus conceptos como en el espíritu que lo caracteriza en su fundación y en los primeros siglos de su expansión. En efecto, san Pablo, en un famoso enunciado que perdura de la Epístola a los Romanos, funda el poder sobre la trascendencia* divina: “*nulla potestas nisi a Deo*” (no hay autoridad que no venga de Dios). Recuerda así que el poder está ante todo en Dios, el Creador de todas las cosas, y no en el hombre, su criatura. La distinción de los órdenes está entonces claramente realizada, en una fidelidad total al primer relato de la creación en el Génesis. Le pertenece a Dios dar el ser y el poder a la criatura hecha a su imagen. El antecedente del principio tiene un valor tanto lógico como ontológico. La delegación

política deriva también de ello ya que el hombre tendrá que dominar la naturaleza animada o no, según la ordenación general de la creación deseada por Dios. La preeminencia divina no reduce a nada la obra humana, al contrario: la guía y funda el valor como la especificidad.

La prescripción neotestamentaria no es de un espíritu distinto al libro de las fundaciones bíblicas que constituye el Génesis, pero se realiza en una esfera determinada: la de la ciudad o del imperio, y en la intrincación estrecha de lo ético, lo político y lo teológico. La vida civil del cristiano consiste, en efecto, en imitar lo mejor posible al Maestro de los cielos por una práctica rigurosa, en el recinto terrestre, de la equidad y de la caridad, o sea, conjuntamente, virtudes cardinales (sabiduría, coraje, justicia y templanza) y teologales (fe, esperanza, caridad). Según un eje de horizontalidad, de fraternidad o de inmanencia, el hombre debe amar al hombre y obrar para su salvación y para su elevación, aquí y ahora, y luchar contra todo proceso de aniquilamiento o de degradación de la persona humana. Según un eje de verticalidad y de trascendencia, es preciso que ame a Dios. Ambas direcciones, simultáneas más que sucesivas o pertenecientes a temporalidades separadas, toman sentido en la experiencia sensible de la carne del mundo.

Aunque la verdadera ciudad no pueda ser plenamente realizada aquí abajo, el deber del cristiano es poner en práctica la ley del amor universal con el fin de mejorar la de aquí abajo. La distinción paulina de ambas ciudades insiste más en su interdependencia que en su separación radical. Cristo, al perturbar los valores y las costumbres de la sociedad de su tiempo, pagó con su vida esta exhortación a la metamorfosis desde aquí abajo. No exhortó a la huida o al refugio en una espera pasiva de un mundo mejor en que por fin se realizarían virtud, concordia, justicia y paz. El universa-

lismo de su mensaje, de espíritu revolucionario y de incidencias concretas, alteró las categorías sociales del tiempo. “No hay ni judío ni griego, ni esclavo ni hombre libre, ni hombre ni mujer; porque todos vosotros hacéis uno solo en Cristo”, relata san Pablo en la Epístola a los Galateos, lo más cercano a la enseñanza del Maestro. Las jerarquías, cualquiera que sea su naturaleza, estallan y la afirmación de la igualdad de todos ante Dios basta para fundar su necesaria desmistificación.

Los puntos de referencia son otros y los contemporáneos —judíos o griegos— del Nazareno no podrán aceptar de golpe semejantes mutaciones mentales, sociales o políticas. Además, el recuerdo de la distinción de los órdenes temporal y espiritual, formulado magistralmente sin duda por el “Pues lo del César devolvédsele al César y lo de Dios a Dios”, proferido, según san Mateo, por Jesús, valoriza seguramente la interioridad individual que no tiene que rendir cuentas más que a sí misma y a Dios, pero consagra también lo heterogéneo de los registros político y religioso que el imperio romano, en la práctica, recusa cada vez más. El cristianismo funda, a su manera, la exigencia de laicidad.

En el siglo II, el cristianismo es juzgado —por Celso entre otros— como fuente de disturbios y disensiones, dentro del Imperio mismo, que se ha de combatir y, si es posible, aniquilar. ¡No se pueden tolerar secesionistas en el Estado! Así se justificaría la persecución de los cristianos, promotores de disturbios, soldados de un dios desconocido, no localizable, no identificable, rebeldes a la religión imperial, hostiles a sus cultos o a sus signos. La *Ecclesia* cristiana atenta contra la unidad del Estado. El *Contra Celso* de Orígenes (185-254), en el siglo siguiente, aparece como un documento de primera importancia para entender al mismo tiempo el punto de vista romano sobre los cristianos pero también la

originalidad de una religión joven que afirma y exhibe con orgullo su diferencia y su misión: vivificar y fortalecer la ciudad terrestre, propagar la ley del amor universal, afirmar la unicidad de la persona y su deber de respeto cualesquiera que sean su rango y su grado en la sociedad humana; en resumen, obrar hacia más justicia, equidad y caridad. El reino de Dios, para los cristianos, está claro que no es de este mundo, pero se recomienda sin embargo no rehuir sus responsabilidades de ciudadano. Derechos y deberes regulan la vida cotidiana del cristiano en el Estado como la de los demás ciudadanos: “Devolved a cada uno lo que le es debido; a quien el impuesto, el impuesto; a quien las tasas, las tasas; a quien el temor, el temor; a quien el honor, el honor.”

Por paulino que sea el tema del “destierro” del cristiano en la Tierra, éste se entiende más en el registro temporal de la espera de una promesa realizada que siguiendo el de una dimisión de las responsabilidades cívicas y espirituales. San Agustín, en los siglos IV y V, lo entendió perfectamente. Escribe *La ciudad de Dios* tras el saqueo de Roma por invasores godos, el 24 de agosto de 410, para comprender lo que sucedió y cómo aquello pudo suceder. ¿Qué mensajes transmite el acontecimiento que, en tres días, vio la destrucción y el aniquilamiento de Roma? ¿Quiso Dios mostrar a los cristianos la debilidad de su fe, a los paganos la debilidad de sus dioses, a los hombres la vanidad de su pasión por la gloria —ya que la gloria de Roma desaparece tan rápido frente al choque de las invasiones bárbaras—, lo caduco de las más grandes civilizaciones? Éstas son algunas de las preguntas que plantea el primer libro de filosofía de la historia propiamente dicha.

La ciudad terrestre cristiana es peregrina en el exilio aquí abajo. Pecadora, no se comporta siempre —tanto le falta— a la altura de las exigencias de la fe que la anima. Las pasio-

nes humanas la devoran y le hacen preferir demasiadas veces el yo y su cortejo de codicias a Dios. El frenesí de dominación (*libido dominandi*), expresión del orgullo, pierde a los individuos y a los estados. Arruina las relaciones humanas más que fortalecerlas o soldarlas. Roma, la muy gloriosa y floreciente dueña del mundo, se estremeció de terror al son estridente de las trompetas y gritos de los godos, como lo nota Pelagio (v. 360-v.422), testigo, como san Agustín, de la inversión de la fuerza de la cosa pública en fragilidad extrema. Escéptico, como Cicerón, san Agustín piensa que la verdadera *res publica* no ha existido nunca ya que ninguna justicia duradera se desprende de la observación de los estados terrestres. Aunque los primeros romanos se muestran más cercanos del punto de una perfección posible, rápidamente se alejan de ello. Al contrario de Cicerón, san Agustín piensa que la *res publica christiana*, de la que Cristo es fundador y gobernador, podría, si los cristianos estuvieran a la altura de las exigencias de su fe, dar a conocer “la verdadera justicia”. Lo temporal y lo espiritual, lo terrestre y lo celeste, lo profano y lo sagrado, estarían entonces vinculados por un hilo invisible de origen divino y la vida de los hombres y de los estados sería profundamente modificada.

Por muy teológico-política que sea esta visión de la historia, muestra que el *regnum* romano —ese poder conquistador sin reglas de justicia ni visión clara del bien común— ganó sobre la *res publica*. La prensa de la Historia aplastó sin duda a Roma pero ésta fue castigada, no abolida. ¿Se sabrá extraer las lecciones del evento? ¿Se despertarán los cristianos, que ya no son perseguidos desde la conversión del emperador Constantino, en 312, de sus tibiezas y cobardías diversas? ¿Sabrán promover una *res publica christiana*, ciudad espiritual terrestre antes de ser celeste? *La ciudad de Dios* releva estos problemas, estas angustias, que retoma y enri-

quece la posteridad de la tradición cristiana, más allá de las vicisitudes de la Historia y de las mutaciones de las mentalidades. El modernismo, preocupado por afirmar cada vez más su autonomía con relación a la referencia teológica, no deja de servirse en ella sin reparos, pero inclinando esta herencia de las fuentes hacia otras direcciones más profanas.

Hacia la modernidad

El concepto de república cristiana atraviesa, en efecto, la Edad Media, el Renacimiento, la edad clásica y hasta la era llamada de las Luces. La modernidad lo laiciza pero no lo abandona, aunque un Rousseau por ejemplo recusa la expresión en su uso propio. No es seguro que la sociedad del contrato no le deba nada. Y si, para el autor del *Contrato social*, “una sociedad de verdaderos cristianos ya no sería una sociedad de hombres” por el hecho de exigir tantos sacrificios, superaciones de sus debilidades o egoísmos, esta sociedad en que domina constantemente la voluntad general, la enajenación voluntaria e incondicional al Todo-Uno, ¿es aún una sociedad? ¿Los vicios destructores de ambas sociedades no son, presentados así, su carácter absoluto y su perfección? La tabla de concordancia que compararía los atributos específicos de las sociedades religiosa y profana amenazaría sin duda con el rechazo de ambas. ¿El cristianismo de obediencia romana y católica irrita al protestante Rousseau, que prefiere cantar las alabanzas de una religión civil en que la separación de lo temporal y de lo espiritual como la institución de la Iglesia ya no existirían! La fraternidad vigente entre los hijos del mismo Dios, indisociable aun en la muerte, se encuentra desplazada pero presente y fundada en otras bases en la versión laica y racional de la sociedad de los contratantes.

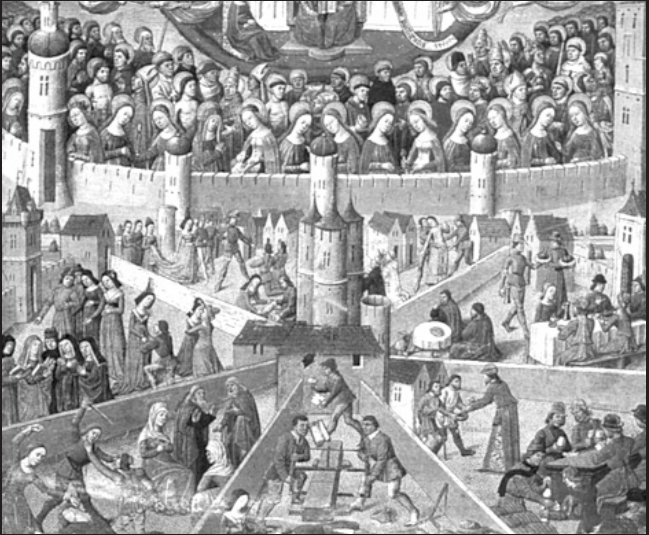
El Renacimiento, en sus esfuerzos notorios para volver —rejuveneciéndolos— a los modelos originales griegos, latinos, judíos y cristianos, busca constituir modelos de sociedad concebidos como tensiones hacia la *res publica christiana*. Erasmo (1469-1536), Tomás Moro (1478-1535) obran uno y otro para hacer advenir sobre esta Tierra los valores de fraternidad y de justicia cristianas. Apóstoles de un combate religioso y político dentro de la sociedad desgarrada por la Reforma naciente y por las disensiones políticas, trabajan para volver a dar sus letras de nobleza al espíritu del Nuevo Testamento. Erasmo no vacila en recordar a los príncipes cristianos sus derechos pero también sus deberes, a los fieles su apego a las virtudes específicamente cristianas. Exhorta a la moderación a Lutero (1483-1546) pero también a la Iglesia. Tomás Moro elabora la ciudad de Utopía siguiendo los tres principios divinos de la igualdad de los bienes y los males entre todos los ciudadanos, del amor constante y tenaz de la paz, y del menosprecio del oro y de la plata, creadores de desigualdades y de expoliaciones abusivas e injustas. La Utopía es una *Hagnapolis* (del griego *agios*, puro, perfecto, santo), una ciudad santa y celeste que la ciudad terrestre ha de mirar para evitar hundirse más en el desorden, la desmesura y la sinrazón.

Maquiavelo (1469-1527) y Jean Bodin (1530-1596) buscan más bien disociar los registros político y religioso o moral. Artesanos del movimiento de autonomía de lo profano en relación con lo sagrado, tratan de examinar el lado exclusivamente humano de la soberanía política al destacar los fundamentos del poder de su anclaje teológico. Luchan contra las formas de seducción de lo imaginario y no se refugian en un cielo de utopía. “No hablaré más que de la soberanía temporal”, afirma en 1576 Jean Bodin. La filosofía política moderna empieza a poner sus fundamentos metodológicos

propios. Delimita su área de análisis y exhorta al respeto del límite, así como a una cierta modestia en el objeto inventariado.

Pero el Renacimiento ofrece aspectos complejos, y a veces contradictorios. Varias corrientes siguen coexistiendo y la referencia a la república cristiana no desaparece en un día ni mucho menos. *La ciudad del sol* de Campanella (hacia 1602) se presenta como una reforma de esta última. John Valentin Andreae escribe en 1619 una *Cristianópolis*. Thomas Hobbes, tanto en *De cive* (1642) como en el *Leviatán* (1651), otorga una atención escrupulosa a los principios de la “política cristiana”. El censo de las obras o referencias importa poco en sí. Lo que importa es una forma de espíritu que se mantiene presente en el corazón de un modernismo que trastornará, sin embargo, gran cantidad de categorías mentales vigentes hasta entonces. Si al jansenista Pascal le gusta recordar que dos leyes bastan para regir la república cristiana: el amor a Dios y el amor al prójimo; sabe también, mejor que nadie quizás, cuánto su armoniosa unión supone de combates, de luchas interiores contra un yo que se toma demasiado fácilmente por la norma estúpidamente idolatrada y adulada desde la falta primitiva.

¿Refundaciones?



La ciudad de Dios. *“En el seno de la ciudad terrestre, donde ella pasa el tiempo de su exilio, cautiva, por así decirlo, pero ya provista de la promesa de redención”, la ciudad celeste trabaja por la paz y la justicia. San Agustín, La ciudad de Dios (XIX, 17) ilustrada aquí por una iluminación del siglo XV. París, Biblioteca Santa Genoveva. Foto: © Giraudon.*

Las bases de la filosofía política se establecen en la aurora de la democracia griega, de la República romana y de la fundación cristiana.

La modernidad bebe en las fuentes, en un doble movimiento de filiación probada y de rechazo, para afirmar mejor su autonomía y su novedad.

La tendencia a privilegiar la segunda ley —el amor del hombre— bajo la forma de la fraternidad cívica y republicana sin vincularla con la primera —el amor a Dios—, excepto desde muy lejos y en una abstracción-rechazo, va a volverse, en el transcurso de la Historia, cada vez más apremiante. ¿Alteración del fundamento y desnaturalización de la *res publica christiana* por una puesta entre paréntesis del elemento religioso, elevación a la autonomía por las solas fuerzas de la razón humana? El zócalo está quebrantado, pero la búsqueda de un universal político armonioso y generador de delicias en la tierra se asienta sin embargo sobre él. El hombre deseoso de hacerse dios, desde la más lejana antigüedad, va a encontrar, sin duda, en la esfera política un terreno privilegiado para el ejercicio de una soberanía liberada del yugo divino y librada a sí misma para lo mejor y para lo peor.

Para extraer un soplo propio de los orígenes a la vez reales y míticos o para apartarse de ellos por elección voluntaria y deliberada, los pensadores políticos toman en cuenta el legado de las fundaciones —griega, romana, cristiana. Le solicitan en préstamo numerosos conceptos o análisis procediendo a

menudo a un trabajo de renovación, y hasta de refundación. Que lo temporal se afirme en una autonomía radical o matizada en relación con lo espiritual, que el presente se muestre deseoso de instaurar algo nuevo, que los teóricos del contrato—contrato nacido del cálculo o contrato nacido de la confianza o también contrato salido de la voluntad general—exhiben su voluntad de romper con la referencia naturalista: sin descanso, la filosofía política busca bases estables. El pasado de la era de las fundaciones se erige en norma de luz, de sentido o de esperanza. Muestra lo que conviene hacer o no volver a hacer. No hay filosofía política sin inscripción en una temporalidad dirigida tanto hacia la fuente primera como hacia la finalidad última: obrar para el bien común, desarrollar los valores de igualdad, de libertad y de fraternidad, inscritas en el muro de las antiguas fundaciones y de las refundaciones modernas.

Los antiguos, como los modernos, denuncian la trampa del despotismo, desde un punto de vista antropológico y político. ¿No es el hombre, como lo nota Hobbes en *De cive*, a la vez un dios para el hombre y un lobo? “Allá, mediante la Justicia y la Caridad, que son las virtudes de la paz, uno se acerca a la semejanza con Dios; y aquí, los desórdenes de los malvados [obligan a los mejores] a recurrir, por el derecho de una legítima defensa, a la fuerza y al engaño, que son las virtudes de la guerra, o sea a la rapacidad de las bestias feroces.” La ambigüedad habita al hombre como la política que oscila sin cesar entre lo profano y lo religioso, aunque esté disfrazado o desplazado.

El monstruo proteiforme

La denuncia del despotismo en sus múltiples aspectos, puede, de manera evidente, constituir un lazo secreto que asocie los dos continentes del pensamiento: el de las fundaciones y el de las refundaciones. El concepto, en su acepción griega inicial, no contiene nada de peyorativo. El *despotes* designa al dueño de la casa, al amo por oposición al *doulos*, el esclavo. En la esfera doméstica y privada, su tarea es mantener en orden la casa y sus habitantes, indicando a cada uno —mujer, esclavos, hijos, es decir los que no son “libres”— el lugar que le corresponde. Tiende aquí al bien de toda la comunidad doméstica. Progresivamente, el vocablo se volverá más político, menos “económico” (*oikonomia*: el orden de la casa). El déspota remite así al amo que ejerce un poder absoluto y arbitrario, desplegando una autoridad tiránica, al amo de los amos como se califica, por ejemplo, al emperador de Roma.

La clasificación aristotélica de los regímenes define la tiranía como “una monarquía cuyo poder sobre la comunidad política es de tipo despótico”. Se trata de una perversión,

incluso de una patología del ejercicio de la autoridad política, no de su normalidad ni de su legitimidad. El término ya toma aquí y después de Platón un giro abiertamente desvalorizador que evoca la pérdida del sentido del interés común y la primacía desvergonzada del interés privado sobre la cosa común. La historia muestra despotismos brutales, devastadores y muy poco ilustrados. La geografía, unida al estudio de las sociedades, tampoco es siempre muda sobre ellos. Platón condena el despotismo oriental, particularmente el de los persas, y, en la modernidad francesa Montesquieu muestra cuánto la amplitud del territorio predispone a ese régimen de temor y servidumbre para masas enteras, ignorantes y temblorosas ante la sola idea de un poder lejano y cercano a la vez, secreto, omnipresente ya que omnisciente. El imperio otomano, Persia, Moscovia, China, son claramente designadas como tierras propicias al desarrollo del despotismo. Este gobierno, corrupto en su principio mismo, sólo logra mantenerse gracias a circunstancias muy particulares como el suelo, el clima, la religión, la situación, el temperamento, el espíritu de un pueblo, destaca Montesquieu en *Del espíritu de las leyes*. Se desarrolla sobre raíces naturales y culturales.

Monstruosidad política, ofrece lo contrario de la legitimidad, de la moderación, de la prudencia razonada. Sólo expresa la pasión devoradora de un poder sin límites, fuese individual o colectivo, privilegio de personas privadas o grupos de presión. Puede viciar, en efecto, la vida doméstica como la vida pública, los individuos como los estados, los usos o costumbres como los afectos, animar y regular las conductas de interés como las cadenas de solidaridad, los instrumentos de la información como el derecho al reparto del saber. Utilizado en un sentido propio o figurado, siempre caracteriza el exceso, la transgresión de normas reguladoras, la opresión de las libertades, la negación de la igualdad

y la violación de la fraternidad. Los antiguos lamentan sus efectos y lo clasifican en las categorías por esencia malas o perniciosas; los modernos buscan las razones de su fascinación y de su dominio sobre los hombres.

¿Por qué esta búsqueda jamás satisfecha del dominio sin dominio, esta pasión por la dominación destruyéndose a sí misma por su insaciabilidad y su ausencia de límites, por qué esta apetencia activa o pasiva por someter o ser sometido? ¿Es el hombre por naturaleza simultánea y sucesivamente amo y esclavo? ¿Ambivalencia de una tendencia que permitiría entender las pasiones políticas y las otras, las repeticiones de las que la Historia está saturada? La antropología puede aclarar el análisis político. En efecto, desde la infancia, un monstruo despótico dormita tal vez en todo hombre. La educación lograda sería sin duda la que consiguiera transformar esta pulsión haciéndole sufrir un desplazamiento de sentido, una conversión de energía, poniéndola al servicio del bien común y alejándola de la soberanía tiránica del ego. Se entiende, entonces, por qué Montesquieu muestra lo esencial que es la educación para el gobierno republicano, fundado en el principio de virtud, y lo nula que es en el gobierno despótico, fundado en el temor. “La obediencia extrema supone ignorancia en quien obedece; la supone incluso en quien manda. No tiene que deliberar, dudar, ni razonar; sólo tiene que querer.”

Los analistas políticos de las pasiones humanas conocen la inmensidad de la posible devastación del deseo de poder cuando no tiene asignado un buen objetivo, es decir dedicarse de modo eficiente al bien público. Este deseo de afirmación sin límite de sí caracteriza quizás lo que alguien, como Hobbes, llama el estado de naturaleza. Apolítico por excelencia ya que no lo rige ningún valor de orden justo, amoral ya que no conoce el bien ni el mal, no se realiza más

que siguiendo el esquema de su expansión descomunal. La anarquía de este deseo primordial choca necesariamente con la anarquía del deseo del otro y el temor por su supervivencia se forma inmediatamente. La guerra de todos contra todos (*bellum omnium contra omnes*), en la que cada uno es, en acto o en poder, el enemigo de cada uno, echa raíz en esta propensión de un yo a tiranizar a cualquiera que intente frenar su avidez a ser y a mantenerse en vida por cualquier medio. *Elements of Law, Natural and Politic*, de Hobbes (1640), explica así la génesis del Estado político: realidad de artífice creada por la voluntad del hombre deseoso de vivir sin inquietud y en paz, república (*civitas*) inquieta por instaurar un convivir de armonía fecunda, no de terror recíproco. El despotismo inicial del yo experimentó muy rápidamente su límite y la teoría hobbesiana del contrato se funda en esta observación. El pacto elaborado once años después en *Leviatán* le debe plenamente su formulación: “Un convenio de cada uno con cada uno [es] aceptado de tal modo que es como si cada uno dijera a cada uno: yo autorizo a este hombre [el soberano] o a esta asamblea, y le cedo mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que tú le cedas tu derecho y que autorices todos sus actos de la misma manera. Hecho esto, la multitud así unida en una sola persona se llama una república, en latín, *civitas*.” Los sujetos decidieron de común acuerdo autorizar al soberano a regir el Estado en aras del interés general. La ley común, fruto de la autoridad política, procede de esta delegación o de este traslado de los derechos inmoderados de los individuos a la persona pública del Estado.

La esencia de la soberanía hobbesiana reside en esta percepción lúcida de que el derecho natural del individuo de hacer lo que quiere cuando quiere no puede en absoluto fundar la existencia social y política. El filósofo inglés, nutrido de

cultura bíblica, supo sacar la lección del libro de Job. Los dos monstruos, Behemoth, el terrestre, y Leviatán, el animal marino, traducen cada uno a su manera y por la fuerza brillante del relato la necesidad de salir del infierno de las guerras civiles, de la violencia irracional y desenfrenada de las pasiones interindividuales. La fuerza bruta no construye nada, destruye todo a su paso y llama a la reglamentación de la ley. Sólo el poder de un Estado, “dios mortal” colocado bajo los auspicios constantes de un “dios inmortal”, puede contener las trampas de la afirmación despótica, anárquica, infrapolítica y, finalmente, mortífera, del yo individual. ¿No engendra el exceso ineluctablemente el exceso? En el fondo, ¿no es el infierno del despotismo, a escala individual o colectiva, doméstica o política, el mismo en sus diferentes expresiones o manifestaciones?

El sueño de la servidumbre

La servidumbre, observa una vez más Montesquieu en *Del espíritu de las leyes*, siempre empieza con el sueño. Sueño de la razón crítica, de la capacidad o de la voluntad de resistir al poder enajenante —aunque se trate de él mismo—, de la imaginación que no ve nada por oponer o sustituir a la fuerza coercitiva. Nacido tanto de la pasividad como de la cobardía, el despotismo puede extenderse a todo lugar de la Tierra si ningún obstáculo se le opone, si ningún dique retiene el furor devastador de su curso. Facilitado por la extensión del territorio que puede ser una de las causas de su expansión, lo es también por el temor que suscita, haciendo reinar una sola ley: la de la muerte. A la inmensidad de la Tierra corresponde el poder sin límite de quien gobierna “el brazo siempre alzado”, siguiendo sus caprichos, el humor

del momento, la fantasía del deseo inmediato. Antítesis de la moderación, este régimen, en la tipología del filósofo del siglo XVIII, destila una unión falsa, realizada por la yuxtaposición de cuerpos privados de vida, “enterrados unos al lado de otros”, como lo subraya el noveno capítulo de las *Consideraciones sobre las causas de la grandeza de los Romanos y de su decadencia*.

Que se trate del descenso de la República romana, esencialmente perdida, según Montesquieu, por la extensión descomunal de su territorio, por el abandono gradual de las exigencias de la virtud, por la debilidad en que cayeron los tres poderes en provecho de la dominación de uno solo o de varios, o que se trate del lejano despotismo asiático, la comprobación es análoga. La tranquilidad aparente no es la paz, es “el silencio de esas ciudades a las que el enemigo está listo para ocupar”. El silencio y el sueño que reinan en ellas son próximos a la calma de los cementerios.

Montesquieu es, aún hoy, uno de los pintores más atentos de esta tendencia incoercible en el hombre a abusar del poder u optar, por pereza y apatía, por la servidumbre. Ve en esto una clave esencial del análisis político, antropológico, jurídico y moral. La república de Roma pereció también por el hecho de que el hombre, no contento de tener mucho ya, quiso todavía tener mucho más. El gusto por la sumisión se apoderó de los romanos, favoreciendo así la dominación imperial y la ruina progresiva de esta fabulosa “distribución” de los poderes —del pueblo, del Senado, de las magistraturas— que, sola, podía corregir una propensión nata de cada uno, en su esfera aislada, al exceso.

El admirador de la Constitución de Inglaterra, en *Del espíritu de las leyes*, lega a la posteridad el famoso capítulo XI del libro VI sobre las virtudes de la vigilancia mutua de los poderes ejecutivo, legislativo, judicial. Éstos tienen obligato-

riamente que “funcionar en armonía” y no afirmarse en una separación radical y perniciosa. Montesquieu critica tanto a la monarquía francesa, siempre tentada por el despotismo, como a los antiguos regímenes desaparecidos: los de Atenas, Esparta, Roma, Cartago, o los regímenes orientales que ejercieron, en su época, una verdadera fascinación-repulsión. Sabe que Inglaterra, esa tierra de libertad, la perderá como la perdieron antaño los demás, como si una necesidad ineludible los empujara a permitir la corrupción gradual de su poder legislativo.

La ley de la Historia parece decididamente portadora de muerte o declinación. ¿Se deberá esto a la predominancia del esquema biológico que vería la temporalidad histórica seguir fases de nacimiento, de crecimiento y luego de decadencia, según ciclos alternados por una repetición necesaria e imperiosa?

¿O no será más bien una puesta al día de la naturaleza de los hombres, poco propensos a seguir, en el tiempo y la duración, el esfuerzo de construcción acordado en la era de las fundaciones? Roma perdió su libertad —la que la llevaba a inclinarse voluntariamente ante las leyes comunes— porque acabó demasiado pronto su tarea. El pueblo romano se cansó de la virtud como aquel, ficticio, de los trogloditas, en las *Cartas persas*. La inconstancia y la ligereza la llevaron a preferir la pasividad de la sujeción y el amor por la obligación en vez del esfuerzo reglado y exigente de la autonomía virtuosa.

Los analistas políticos de las democracias contemporáneas observan y denuncian la apatía individual y colectiva que estructura los comportamientos y corroe las opiniones. La desafección por lo político encuentra aquí tal vez una de sus fuentes. ¿Cómo, en efecto, tomar en cuenta la cosa pública cuando habla y prevalece sólo el interés individual, el

que las *Cartas persas* tachaban ya en 1721 de “monarca más grande de la tierra”? Mientras más atomizada está una sociedad, más, sin duda, se desinteresa del colectivo político que es, además, impotente para resolver sus problemas. Los individuos se repliegan sobre sí mismos en una reserva egocéntrica que los fragiliza aún más y los predispone a tiranías latentes o manifiestas, incluso a nuevas formas de barbarie. La actualidad abunda en acontecimientos que atestiguan el fracaso de lo político como cimiento de la cohesión social, de la impotencia del Estado democrático para resolver las crisis coyunturales o estructurales de una sociedad mutante, de la debilidad que se convirtió en lo que Nietzsche llamaba, en 1883, el “Nuevo Ídolo”. Ya nadie se prosterna ante “el monstruo frío”. A fuerza de esperar demasiado de él, de erigirlo en Providencia gestionaria, proveedora de todo para todos, se lo vació poco a poco de su sustancia reguladora, de su función de autoridad o de árbitro equitativo. ¿Quién gobierna realmente hoy? ¿Las ciencias y las técnicas, los medios informativos, la administración? ¿Estructuras enmarañadas de interferencias complejas más que un poder local y fácilmente identificable, de hechura piramidal?

Barbarie y civilización

Esta tendencia evidente a favor de la servidumbre voluntaria, estigmatizada en el Renacimiento por La Boétie entre otros, en el siglo XVIII por Montesquieu, merece detenerse en ella, que se ahonden sus motivaciones o se profundicen sus manifestaciones. Los antiguos —Aristóteles, principalmente— no vacilaban en asociar servidumbre con barbarie: “Dado que los bárbaros son, por su carácter, naturalmente más atraídos por la servidumbre que los helenos, y los asiáticos más

que los europeos, soportan el poder despótico sin elevar ninguna queja.” La determinación es aquí claramente naturalista y basada en la raza tanto como en el clima. La naturaleza predispone a unos a la servidumbre, a otros a la libertad. La parte de responsabilidad es entonces, para el hombre, casi nula. La naturaleza “que no hace nada en vano” decide el papel que corresponde al individuo o a las sociedades. Desprende de esto una teoría de los pueblos “naturales”: las naciones europeas situadas en las regiones frías son valientes pero carecen de inteligencia. Incapaces de organización política o de habilidad técnica, son impotentes para dominar a las naciones vecinas; las naciones asiáticas, inteligentes, dotadas de un espíritu inventivo, no tienen, sin embargo, ninguna valentía. Viven perpetuamente en la sujeción y la esclavitud; las naciones helenas, valientes, inteligentes, aptas para gobernar el mundo entero y principalmente los pueblos de Asia, si su Constitución es unida, denotan un gusto pronunciado por la libertad. Supieron, además, inventar excelentes instituciones políticas.

Aristóteles expone, razonando de esta manera, el espíritu de su tiempo. No da prueba de originalidad ni de un espíritu excesivamente conservador. Retoma una opinión fuertemente anclada en los griegos, que dividía el mundo en dos: ellos y los otros, dotados de otra lengua, de otra cultura. Además, el pasaje testimonia quizás una referencia bastante directa al imperialismo macedonio, por lo menos en cuanto a sus ambiciones panhelénicas y federativas. Durante el reinado de Filipo de Macedonia, los estados confederados guardaban una parte de sus autonomías, pero estaban unidos por la preocupación de asegurar su hegemonía sobre los pueblos asiáticos, que constituían una amenaza siempre latente para su orden y su paz.

El vocablo original *bárbaros* designa al extranjero, al no griego, antes de evocar al no civilizado o al cruel. *El barba-*

rus latino retoma la herencia semántica ampliándola: es *bárbaro* todo lo que no es griego o romano, antes de remitir de modo explícito a la incultura, al hablar incorrecto o a un cierto salvajismo. En resumen, detenerse en la naturaleza y las formas de la barbarie toma sentido en una reflexión sobre la diferencia y muestra una dificultad real en integrarla o juzgarla. Ya Montaigne, al escribir sobre los caníbales, nota que el bárbaro es ante todo aquel del que no se entiende el modo de ser o de actuar. Los trabajos de etnología contemporánea pusieron en evidencia las trampas ligadas a esos juicios que tienden a excluir de la humanidad y de la cultura a los pueblos con usos y costumbres diferentes. La alteridad es rápidamente tachada de inferioridad por la mirada etnocéntrica griega u occidental, segura de su superioridad cultural y de su derecho a dominar.

La sociología y las disciplinas conexas concurren innegablemente a purificar estos modos de aprehensión de la diferencia. No por esto deja de permanecer vigente la acusación de barbarie cuando los derechos del hombre y del ciudadano son pisoteados y que se atenta gravemente a la exigencia mínima de respeto de la persona humana, cualquiera que sea su pertenencia étnica, religiosa o cultural. Con cara humana e inhumana, la barbarie no deja de reinar, a veces con toda impunidad, cuando las leyes y los estados se revelan impotentes para encauzarla. Tiene por nombre violencia gratuita, terrorismo asesino, guerras civiles (que la comunidad internacional no logra detener), asesinato de justos (eliminados por haber hecho el bien), políticas totalitarias (que enlutaron para siempre el siglo xx), ideologías raciales animadas por el odio inexpiable hacia el otro, políticas “tanatócráticas”, resurgimiento de extremismos religiosos u otros. El recuento de formas o la designación precisa de exacciones estarán siempre por debajo de la realidad del horror per-

petrado cada día, en tal o cual frente, por tal o cual causa, contra la fraternidad humana, que los griegos fundaban —para reforzarla— en una fraternidad cósmica y religiosa.

No hay filosofía política posible si no se considera el problema y la realidad del mal y sin una búsqueda de las fuentes de lo que arrastra a la humanidad a su pérdida. Las civilizaciones más evolucionadas son responsables de Hiroshima, del gulag, de los campos de concentración y de todo lo que destruye al hombre. La barbarie ya no es únicamente lo contrario de la cultura, es a veces y con demasiada frecuencia su corolario. “Entendemos ahora que las cimas de la histeria colectiva y del salvajismo pueden coincidir con el mantenimiento, y hasta el fortalecimiento de las instituciones, del aparato y de la ética de la gran cultura. En otros términos, las bibliotecas, los museos, teatros, universidades y centros de investigación que perpetúan la vida de las humanidades, pueden prosperar muy bien a la sombra de los campos de concentración.” Estas palabras de George Steiner, en 1970-1971, en *En el castillo de Barba Azul*, llaman la atención sobre una cultura que, en la historia reciente, actuó deliberadamente contra el hombre. El optimismo de la Ilustración queda aquí en muy mala postura.

La libido dominandi

El fenómeno de la dominación no define, es cierto, la esencia de lo político. Estructura otras conductas, privadas o colectivas, que no tienen que ver, directa o indirectamente, con la esfera pública y el interés común. San Agustín ya notaba, con pertinencia, que, sin la justicia, los reinos son sociedades de bandoleros. ¿Qué son, en efecto, los bandoleros sino “hombres mandados por un jefe, unidos por un pacto

social y que compartan el botín según una ley aprobada por todos”? Pero la relación del mando y de la obediencia atraviesa, sin embargo, en grados diversos, todas las conductas humanas, las dirige hasta poder ser considerada como unida al comportamiento del hombre de una manera específica y constituir una categoría fundamental del orden político. Conciérne, en efecto, a la convivencia regida por leyes preocupadas por trascender las pasiones y la brutalidad de la afirmación salvaje de sí, de varios o de todos.

Las confesiones y los libros XIV y XIX de *La ciudad de Dios* examinan, entre otros, el estatuto particular de la *libido dominandi*, de tal modo que su misma denominación parece impropia, demasiado imprecisa, tan diferentes son las formas y aspectos que adopta. Subyuga a la ciudad terrestre, “dominada por la pasión de dominar”, y deviene su rasgo distintivo, con orígenes en la falta primitiva de la criatura deseosa de igualar al Creador, de robarle la exclusividad del poder soberano. “Devasta el corazón de los mortales con la crueldad más tiránica” y se diferencia de todas las otras codicias humanas: pasión de la gloria o jactancia (*libido gloriandi*), deseo de venganza o ira (*libido ulciscendi*), sed de tener dinero o avaricia (*libido habendi pecuniam*), necesidad de vencer a cualquier precio u obcecación (*libido quomodocumque vincendi*). La tipología de las pasiones a las que el hombre gusta sucumbir reserva una suerte aparte a esta fuerza de dominación que queda anónima. Ningún vicio preciso le corresponde en el lenguaje corriente. ¿Diríase que ella sola induce todos los vicios y los contiene en su seno?

El pensamiento moderno se complace en retomar y comentar sin fin la primera Epístola de san Juan, matriz de los análisis agustinos de *Las confesiones* y de *La ciudad de Dios*. San Juan nota, en efecto, que tres deseos que no vienen de Dios sino del mundo habitan el hombre: el de la carne, el de

los ojos y el orgullo de la riqueza. Pascal, en los *Pensamientos*, revela los tres órdenes que atañen a las tres expresiones de la *libido sentiendi, sciendi y dominandi*: la carne, el espíritu, la voluntad. Cada uno sueña con tomarse por centro y olvida el carácter odioso de su yo, si no tiene a Dios como referencia. La soberbia del orgullo hace que el hombre se ilusione consigo mismo y ensombrece la mayoría de sus empresas. Los *Tres discursos sobre la condición de los Grandes* analizan las implicaciones. Escritos en 1660, en honor del hijo menor del duque de Luynes, subrayan el abismo que existe entre las grandezas naturales, independientes de la fantasía y del arbitrario de los hombres, y las grandezas de establecimiento, sujetas a los caprichos de la fortuna, a las imprevisibles fluctuaciones de las circunstancias o a las convenciones siempre más o menos precarias. El establecimiento humano de los prestigios de este mundo recuerda al sujeto dotado de ellas su finitud y su fragilidad. Su postura dominante puede, mañana, serle robada por circunstancias, acontecimientos imprevistos. Conviene entonces no idolatrarla en absoluto y considerarla como transitoria, sometida a variaciones, y dependiente —¡y cuánto!— de la mirada complaciente con que los dominados la observan.

Muchos males provienen, insiste Pascal, de la confusión operada entre las dos especies de grandeza, y el rey más grande de la Tierra debe ante todo reconocer como verdaderamente suyo lo que le es dado por la naturaleza. El resto tiene la fragilidad extrema de lo que surge de la concupiscencia, activa o pasiva, de los hombres. Las circunstancias se encargan a menudo, efectivamente, de transmutar al esclavo del día en amo del día siguiente y viceversa. Los prestigios de establecimiento pertenecen a los poderes engañosos, generadores de ilusiones, de falsas apariencias, de relaciones ficticias e inconstantes. Se alimentan en la *libido dominandi* y son sus

temibles excrecencias. Más vale conocer su verdadera condición y no engañarse sobre lo que uno es, sobre lo que uno cree estar autorizado a exigir o imponer. Los grandes no son tales sino por la máquina social que les otorga ese estatuto. Ellos deben medir toda la parte de artificio que conlleva su ministerio: “No abuséis de esta elevación con insolencia, y sobre todo no os desconozcáis a vosotros mismos creyendo que vuestro ser posee algo más elevado que el de los otros.” Pascal exhorta a la toma de conciencia de la condición, humilde por esencia, del hombre creado. En nombre de una convicción religiosa profunda, desvela las máscaras y la hipocresía social y exhorta a no confundir la desnudez de la naturaleza y el peso de la convención. En otros términos, sostiene con esto que el hombre no es Dios. Sólo Dios tiene el atributo de ser todopoderoso, pero sin *libido*, sin falta que colmar, sin tensión interna: único caso en que la potencialidad está plenamente actualizada, en que no existe graduación en la perfección.

La existencia de la *libido* —bajo sus múltiples formas— atestigua el vacío a colmar, la circularidad de un deseo que no termina de renacer de sus cenizas, una vez pasada la incandescente apoteosis. Quien tiene algo quiere tener cada vez más, quien no tiene nada quiere tener algo. Por otro lado, ¿le es posible al hombre, por su naturaleza o sus leyes artificiales, escapar de los ardides de la relación de orden? ¿La existencia política le obliga como por una ineluctable e insistente necesidad?

Amo y esclavo

La relación de orden pone en escena, según innumerables variables, las actuaciones inherentes a la percepción del “fuer-

te” y del “débil”, del “amo” y del “esclavo”, del “superior” y del “inferior”. Estructura las conciencias, como lo muestra Hegel, en el famoso texto de *La fenomenología del espíritu* (1807). Un deseo irresistible de reconocimiento habita cualquier hombre y lo empuja a luchar, a arriesgar su vida para verlo satisfecho. Al término de una lucha sin piedad, el amo es aquel que triunfa sobre el otro, el esclavo, el que “escogió” vivir encadenado antes que morir. La dialéctica* del reconocimiento muestra cuánto depende el hombre, para ser, de la mirada del otro sobre él. Esta mirada puede liberar, puede avasallar. Además, por una inversión ligada a la actividad laboral que forma al esclavo y transforma la naturaleza, el amo puede retroceder a la esclavitud de una vida de placeres y perder así las prerrogativas anteriormente logradas.

Como es sabido, nada está nunca definitivamente adquirido para los dominados y los dominantes. Quien menos tiene puede, de repente, descubrir una fuerza asombrosa en sí que lo empuja a trabajar, primero bajo las órdenes de alguien, luego a conquistar una identidad finalmente positiva. De esclavo o desposeído de poder que era, se descubre paulatinamente dueño de las cosas o amo del amo. La circularidad del deseo de dominio se demuestra aquí, en su carácter casi fatal y trágico. A nadie le está asegurado ser para siempre el ganador o el perdedor. El peso de las circunstancias, la fragilidad de los asuntos humanos, el cambio de opinión o de las normas de evaluación, son otras tantas razones que pueden aclarar la fugacidad de las situaciones.

Maquiavelo mostró abiertamente que, en los asuntos políticos, debe contarse siempre con el azar y nunca ilusionarse con el poder adquirido. Guardar una clara y lúcida conciencia de la precariedad de su estatuto es, para el hombre en el poder, la condición necesaria si no es que suficiente para conservarlo. Quienes fracasaron son muchas veces

quienes no pudieron adaptarse a la idea misma de la expropiación de sus atributos. “Si supieras cambiar de naturaleza cuando cambian las circunstancias, no cambiaría tu fortuna.” La parte de adaptabilidad del hombre es grande. Algunos saben manejarla con habilidad, otros no. Sin embargo, ¡el arte político, para el florentino del Renacimiento, reside en una dosificación sutil entre el peso de las cosas que no vienen de nosotros —otra manera de designar la “fortuna” azarosa o un cierto destino— y la libertad, concebida como poder de adaptación a la cambiante realidad o de dominio de una naturaleza, comparada con una mujer a la que hay que golpear y maltratar, si se quiere dominarla! ¿Quién es amo, quién es esclavo, ante esta perspectiva? El reparto de las instancias parece operarse según un esquema interesante. “La fortuna es dueña de la mitad de nuestras acciones, pero nos deja poco más o menos la otra mitad.” La conquista de la libertad se hace paulatinamente en un trasfondo más restrictivo de determinación. La modernidad tenderá a hacer este trasfondo cada vez más inexistente para valorizar mejor, a veces hasta el exceso, la obra única del hombre.

Jean-Jacques Rousseau, contra los teóricos del derecho natural, Grotius (1583-1645) y Pufendorf (1632-1694), lleva el anatema hacia el supuesto derecho a la esclavitud: asociación de términos contradictorios y que se anulan mutuamente, erigiendo en norma un absurdo. “Ya que ningún hombre tiene una autoridad natural sobre su semejante, y ya que la fuerza no produce ningún derecho, quedan entonces las convenciones como base de toda autoridad legítima.” A la justicia y a la justicia de estas convenciones se consagra *El contrato social* (1762). La esclavitud es juzgada contra natura y se proclama la libertad como la “inerradicable” esencia del hombre. Esto implica derechos y deberes que conviene clasificar. El establecimiento del contrato social original coloca las ba-

ses de una asociación que, de una vez por todas, da garantías al ciudadano contra las desviaciones esclavistas o despóticas de tal o cual individuo o grupo dominante. Sustituye a una enajenación sufrida, obligada, ilegítima, una enajenación voluntaria, libre, moralmente y jurídicamente buena.

La relación del amo y del esclavo se vuelve, por las cláusulas del contrato, caduco e imposible, en el sentido lógico del término. Todos son contratantes que deciden de modo unánime poner en común su persona y todo su poder bajo la dirección suprema de la voluntad general. El cuerpo político, nacido de ese acto de asociación plenamente deliberada, constituye una república indivisible, modelo de coherencia y de “santidad”, fundada en la razón universal y no en las pasiones e inclinaciones individuales, expresión de la voluntad general, no de la voluntad de todos. “Hay muchas veces una diferencia evidente entre la voluntad de todos y la voluntad general; ésta no tiende más que al interés común, la otra atañe al interés privado, y sólo es una suma de voluntades particulares.”

El ciudadano del *Contrato social*, miembro por pleno derecho del cuerpo que contribuyó a constituir por la donación incondicional de su persona, rompió con el agregado primitivo y las relaciones de dominación del fuerte sobre el débil que aquel transmitía. El acto fundador del contrato firma el advenimiento de ese pueblo de hombres libres que consintió perder su libertad natural para ganar una libertad civil, limitada por la voluntad general y el derecho del que es el autor. Todo ciudadano ha comprendido que “el impulso del único apetito es la esclavitud” y que sólo “la obediencia a la ley que uno mismo se ha prescrito es libertad”. Rousseau hace suya al respecto la herencia de los antiguos. Lo mismo cuando caracteriza la república: “Todo Estado regido por leyes, bajo cualquier forma de administración que pueda ser;

porque entonces sólo gobierna el interés público, y la cosa pública es algo. Todo gobierno legítimo es republicano.” ¿Habrá formulación más cercana a las definiciones platónica, aristotélica, ciceroniana, de la *politeia* o *res publica*? La república es esta “cosa común” que preserva el hombre contra sí mismo y sus pulsiones espontáneas al exceso del poder y al desorden, bajo todas sus formas. Trasciende y abraza a la vez todos los regímenes políticos con la condición de respetar las leyes y ser moderados en sus principios y realizaciones. En su definición de la libertad y de la igualdad, Rousseau reencuentra también el soplo de la Antigüedad. No es partidario de la igualdad extrema de los bienes que sería, al final, injusta: preconiza la justa medida: “Por el lado de los grandes, moderación de bienes y de crédito, y por el lado de los pequeños, moderación de avaricia y de ambición.”

La legislación debe canalizar los apetitos de unos y otros y reprimir las fuerzas arriesgando alterar la armonía social. Ninguna facción, ninguna sociedad parcial, cualquiera que sea su obediencia, debe poder formarse en el Estado. La primacía está otorgada a la totalidad sobre la parte y quien se resiste a obrar según la voluntad general se verá llamado al orden, si es necesario, u ordenado a dejar el cuerpo del que formaba parte inicialmente. “Cualquiera que rehúse obedecer a la voluntad general será obligado a hacerlo por todo el cuerpo: lo que significa nada más que se le obligará a ser libre; porque tal es la condición que, concedida por cada ciudadano a la Patria, le garantiza de toda dependencia personal.” El artificio y el juego de la máquina política tienen ese precio. Hay que poner todo en obra para no dejar que se recreen tiranías, abusos de poder, desigualdades ilegítimas. La libertad, preferida a la licencia anárquica, la igualdad, que sustituye a las relaciones arbitrarias de dominación y de servidumbre, implican compromisos fuertes y constantes

para los ciudadanos-contratantes. ¿Los esfuerzos les exigen demasiados sacrificios? ¿Puede el hombre, sólo por su fuerza, llegar a mantener semejante nivel de perfección? ¿Puede el pueblo de ciudadanos acordar en la Tierra, en todo lugar, la precedencia al interés general y la obediencia constante a la ley que se ha prescrito? En otros términos, ¿este régimen de la virtud, tan bello a la hora de su fundación lógica, de no ser histórica, tendrá alguna suerte de ver el día? ¿No supone a un hombre regenerado, no propenso a satisfacer en primer lugar sus intereses egocéntricos, preocupado por el bien común, por la cosa pública: en resumen, un ángel o un dios?

¿Difícil república, imposible democracia?

Rousseau niega a la república cristiana poder existir en esta Tierra y recuerda que la patria del cristiano no es de este mundo. En exilio aquí abajo, no se preocupa en absoluto de lo que puede suceder. ¡Nacido para ser esclavo, sometido al amo divino o al magisterio eclesial, no le importa luchar por los valores terrestres de la liberación o de la justicia! Sin embargo, la belleza y la unicidad de esta religión, en sus valores originales evangélicos y no en su devenir histórico romano, son explícitamente reconocidas. “Por esta religión santa, sublime, verdadera, los hombres, hijos del mismo dios, se reconocen todos como hermanos, y la sociedad que les une no se disuelve ni con la muerte.” Curiosamente, lo que hace su debilidad o su defecto esencial reside en su perfección. Rousseau empuja la lógica lo más lejos que puede: la religión del hombre, el cristianismo evangélico, desprecia lo político y se refugia en lo espiritual puro. El filósofo ve aquí riesgo de facción, como antaño los perseguidores romanos del cristianismo naciente, y preconiza una religión civil que reuniría las dos cabezas del águila, lo espiritual y lo

temporal, lo religioso y lo político. “Todo lo que rompe la unidad social no vale nada” es así erigido en dogma que vale para la sociedad del contrato en su totalidad, en los registros unificados y fusionados de lo profano y lo sagrado.

Los defectos que Rousseau imputa al cristianismo —en particular, el de la perfección demasiado grande— se encuentran movilizados también en el análisis estrictamente político. Demasiado perfecta en su esencia, la democracia nunca existió verdaderamente y no existirá jamás. Sería válida únicamente “para un pueblo de dioses”, no para los hombres. Después de Tomás de Aquino (1225-1274), que la remitía al pueblo de los ángeles, después de Montesquieu que examinó sus riesgos de perversión y de alteración, el filósofo de Génova reconoce la extrema dificultad del régimen de la virtud. Exige demasiada vigilancia y coraje para no estar sujeto a variaciones que lo destruyan o lo deterioren. Exige demasiadas condiciones. Al menos cuatro son absolutamente necesarias: un territorio de tamaño reducido, “una gran sencillez de las costumbres que evita una multitud de problemas y discusiones espinosas, gran igualdad en los rangos y las fortunas”, y poco o nada de ese lujo que corrompe a los mejores, a los que poseen mucho o a los que no tienen nada y que la codicia destroza. Régimen de excelencia política y moral, este gobierno tan perfecto no puede definitivamente convenir a los hombres. El vicio inherente al gobierno popular reside sin duda en la excesiva confianza atribuida al hombre erróneamente imaginado, desligado del pecado original o adornado de calidades que ninguna educación le inculcó todavía de manera durable.

Montesquieu clasifica los gobiernos según su naturaleza o su estructura propia, pero también siguiendo sus principios, es decir lo que les hace actuar o, dicho de otra forma, las pasiones que los animan. Así la virtud, principio de la repúbli-

ca bajo sus dos formas aristocrática o democrática, se la define, al principio de la advertencia de *El espíritu de las leyes*, como “el amor de la patria, o sea el amor de la igualdad”. No es moral o cristiana sino política por esencia y, si encuentra a veces un acento ético, la razón hay que buscarla en esta indagación del bien general que orienta la moral así como la política. La integración de lo pasional en el registro virtuoso es una de las originalidades —y no de las menores— del barón de La Brède. “Sentimiento y no una serie de conocimientos”, la virtud está al alcance de quien quiere regular su conducta según la norma pública.

Pasión del bien general, la virtud política es, como la virtud monástica, el resorte que une y suelda una comunidad deseosa de trascender las pasiones particulares, para mejor asentar el valor y la pertinencia de la regla colectiva. La vida religiosa sirve de paradigma político. “La pasión de la regla” es austera y requiere muchas superaciones, sacrificios, esfuerzos que, al final, se revelan fecundos tanto para el conjunto como para la parte. “Mientras más sustrae [a los monjes] de sus inclinaciones, más fuerzas da a los que deja.” La privación es fuente de ganancia, la restricción opera una selección fructífera en los talentos y los dones. Ella refuerza la armonía comunitaria.

La virtud republicana definida como “el amor por las leyes y por la patria que demanda una preferencia continua del interés público al suyo propio” engendra las otras virtudes particulares. La fecundidad de la exigencia está plenamente acertada en el triple registro moral, religioso y político. La educación debe obrar a preparar los espíritus, los afectos y los cuerpos. El gobierno republicano es el que, en relación con lo monárquico o lo despótico, tiene más “necesidad del pleno poder de la educación”. Por muy pasional que sea la virtud, sigue siendo sin embargo una pasión política que implica

sobre sí un difícil trabajo de dominio sobre las inclinaciones naturales espontáneas. Montesquieu orienta muchas veces su mirada hacia los políticos griegos que vivían bajo el gobierno popular teniendo como única fuerza la virtud. Cuando ésta cesó, la república no fue más que un despojo. Los políticos de hoy sólo hablan de manufacturas, de comercio, de finanzas, de riquezas y hasta de lujo. ¿Qué tienen que ver, entonces, con la república de antaño? Parecen haber abandonado el sentido del bien común. Las leyes pesan, las reglas molestan y ya no se soportan trabas al capricho individual o al deseo de poseer. La licencia gana todo y a todos.

El retrato edificante del mal republicano o del malestar democrático se parece, en la minucia de su descripción, al que ya descubrió Platón en *La República*. “La corrupción de los gobiernos siempre empieza por la corrupción de los principios.” La democracia choca con dos escollos que debe evitar a cada momento: el espíritu de desigualdad que la lleva a la aristocracia o a la monarquía, y el espíritu de igualdad extrema que la conduce al despotismo de uno solo. Mediación frágil que tiene dificultades para mantener el cabo de la moderación en el uso de la libertad y de la igualdad. Siempre tentado por los extremos de la licencia o de la servidumbre, por lo arbitrario del ejercicio del poder, el gobierno de la virtud sufre de su falta de medida tanto en el reparto de su territorio como en el corazón y el alma de sus ciudadanos. Las costumbres se corrompen bajo el efecto de la corrupción de los principios. La ausencia de frenos o de límites desarregla las conductas, y la máquina política es entonces condenada a un rumbo errático.

Montesquieu desconfía de la clarividencia del pueblo, incapaz, por sí mismo, de discutir los asuntos. Necesita por lo tanto de representantes esclarecidos. Rousseau da crédito al pueblo de querer siempre el bien pero no verlo siempre por

sí mismo. Por eso, necesita un guía, un legislador cuya tarea “está por encima de la fuerza humana”, una especie de dios que promulgaría la ley de los hombres. ¿Es una casualidad si “la ley judaica, siempre subyacente, la del niño de Ismael, que lleva diez años rigiendo la mitad del mundo”, es mencionada? Estos dos paradigmas atestiguan a “los grandes hombres que los han [dictado]”. Lejos de ver en ellos impostores, Rousseau reconoce en sus instituciones la marca del “poderoso genio que preside los establecimientos duraderos”. En el origen de las naciones, lo religioso puede servir de instrumento o de impulso a lo político, aunque su objeto, para ambos, permanezca sellado en la diferencia.

Hacia el reino de los fines

El cristianismo mostró, desde su aparición, la inanidad de la relación de dominación y de servidumbre para criaturas unidas en Dios por una poderosa fraternidad. Montesquieu lo nota a su manera y Rousseau también. El tríptico pos-revolucionario francés: “libertad, igualdad, fraternidad” puede leerse y apreciarse a la medida de los antiguos o de los modernos marcados, aún defendiéndose de ello tal vez, por la cultura cristiana. Son tres valores políticos ligados al advenimiento democrático de la fundación o de las refundaciones. La Revolución francesa rompe el orden antiguo de la monarquía de derecho divino, instaura la monarquía constitucional, luego la república, con un destino fuerte y precario a la vez. Más allá de los imprevistos de la Historia propiamente dicha, la filosofía se ve marcada considerablemente por el acontecimiento de 1789. “Tal fenómeno en la historia de la humanidad *no se olvida más*, porque reveló en la naturaleza humana una disposición, una facultad de pro-

gresar de tal modo que ninguna política habría podido, a fuerza de sutilezas, desprenderla del curso anterior de los acontecimientos.” Estas palabras de Kant, en 1798, en *El conflicto de las facultades*, además del soplo profético del que adornan la contingencia histórica francesa, ven en “la revolución de un pueblo colmado de espíritu”, además de su éxito y luego de su fracaso —el Terror—, la marca de un progreso sin precedentes hacia la era del derecho de los pueblos a disponer de sí mismos y hacia el advenimiento del reino de los fines sobre la Tierra.

Kant no es demócrata. Ve en la democracia directa el riesgo de un despotismo de número, el de la mayoría que decide por todos aunque no es todos. La alternativa es, entonces, muy clara: o el Estado es republicano y fundado en la representatividad, o es despótico. “El republicanismo es el principio político que admite la separación del poder ejecutivo (gobierno) y del poder legislativo.” Kant desconfía del poder arbitrario, lo que consolida su gusto invariable por la Constitución republicana, a escala nacional o supranacional del cosmopolitismo. Ella sola, tras muchas guerras y atrocidades diversas, podrá concurrir a la paz y al respeto mutuo de los pueblos. La Revolución francesa, como un acontecimiento ejemplar, anuncia esta edad, aunque de modo todavía balbuceante. Es un signo, en el plano fenomenal, del progreso de la especie en marcha hacia las luces del derecho, de la moral, hacia un Estado cosmopolítico generador de concordia, no de discordia. La república firma el fin inevitable de la barbarie. La Providencia, nombre dado a una naturaleza que no hace nada en vano, no puede estar equivocada cuando dispone, sobre la ruta sinuosa de los hombres, fuentes luminosas de sentido y esperanza.

La Historia está cargada de significado. Se dirige hacia un fin claramente asegurado: la constitución de un Estado

de naciones (*civitas gentium*) que, acrecentándose cada vez más, abarcará todos los pueblos de la Tierra. Esta visión teleológica (del griego *telos*, fin, meta) asegurada, optimista, confiando en la evolución de la especie humana, mira el porvenir como portador de la regeneración última del hombre. La filosofía de la historia kantiana, rica por la herencia bíblica, fuerte por la convicción de que la razón debe ganar sobre las pasiones, no duda en absoluto que “la buena inclinación” triunfará, *in fine*, de la “mala”, para retomar el lenguaje de *La religión en los límites de la simple razón* (1793). El mal no es radical hasta el punto de no conocer, un día, la redención. El hombre —ciudadano en potencia, y pronto en acto, del reino de los fines— es el artesano de su destino. Tiene en él la capacidad de restablecer, en toda su pureza, la disposición primitiva al bien, implantada, desde siempre, en lo más profundo de su ser.

La moral, la filosofía de la Historia, las doctrinas kantianas de la virtud o del derecho, lo muestran en todo momento. La herencia agustina, tan presente en el protestantismo de Kant, no puede, bajo ningún pretexto, macular la creación con un coeficiente de radical negativismo. Dios no es el autor de ningún mal, sea el que sea. Y si permite, sin quererlo, alguna forma de mal, encomienda al hombre descubrir su sentido y la carga positiva que puede contener, según una visión plenamente significativa de la Historia. La categoría de lo negativo es transmutada en instrumento necesario de una naturaleza o de una Providencia que no puede errar en vano. “La insociable sociabilidad” del hombre viene a ser la condición de su entrada en política. La guerra prepara la paz, la barbarie, el Estado de derecho y hasta el Estado moral. Existen en el hombre inclinaciones y tendencias que lo llevan a retrasar a veces la marcha del progreso, pero este mismo retraso contiene una alta dosis de sensatez. Los ardides de



Monumento conmemorativo de Jefferson en Washington. *Para este político americano, la libertad y la felicidad del pueblo deben ser aseguradas por los gobiernos, ellos mismos puestos bajo los auspicios de la Providencia divina. Foto: © Henryck T., Kaiser/Cosmos.*

la naturaleza juegan a rechazar en un pasado mañana siempre diferido el advenimiento del reino de los fines.

Descrito en los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres* como la “relación sistemática de seres diversos razonables por leyes comunes”, “ciudad de Dios” realizada en la Tierra, este reino de los fines instauro el de las personas humanas, sujetos de dignidad y de respeto que nadie puede explotar o enajenar de manera alguna, tratándolas como “medios” o “cosas”. Unión de las voluntades orientadas hacia el bien, instituyendo una legislación universal para el interés y la salvación de todos, él asienta un reino de moralidad en que cada uno es autor de la ley y sometido a ella. Lo activo y lo pasivo que asignaba Rousseau, en *El contrato social*, al soberano y al Estado, al cuerpo de los ciudadanos y a los sujetos, se reencuentran en la era moral anunciada por el filósofo de Königsberg. La fe en el progreso se duplica con la fe en el hombre, miembro y autor de la república por venir, que participa en la construcción por la piedra agregada, día tras día, al edificio jurídico, ético y político de la Sociedad de las Naciones, Estado cosmopolita universal, escapado para siempre de la edad bárbara o salvaje. ¿Nuevo hombre, nuevo Estado, que ha entrado por fin en la era de las Luces, ya que ha salido de la minoría de la que él mismo era responsable? ¿Define este objetivo de la mayoría política de los pueblos una cierta modernidad que transfiere, del cielo a la Tierra, los ideales, los mesianismos hace mucho tiempo agregados a las religiones?

Los paraísos terrestres

La concepción de una Historia copiada sobre el modelo bíblico, según una linealidad significativa, finalizada, salida de

una edad de oro cuya nostalgia conlleva, se emparenta con una teodicea. La naturaleza-Dios o Providencia, el Espíritu que se realiza exclusivamente en la Historia, se expresan y libran a los hombres un mensaje que la filosofía tiene como tarea descifrar y luego transmitir. Concepción teológico-política de un desarrollo temporal que pone en escena la búsqueda de un estar mejor, de un vivir mejor, para los individuos y los pueblos, sean cuales fuesen los sacrificios padecidos, las pérdidas y los duelos sufridos a escala individual y colectiva.

Mediante sabias astucias, la Historia universal avanza, siguiendo un curso racional, en el que el mal sirve al bien, en el que lo negativo se supera en un positivismo insospechado. “En la medida en que la historia nos aparece como el altar en que fueron sacrificados la felicidad de los pueblos, la sabiduría de los estados y la virtud de los individuos, se plantea la pregunta de saber *para quién, con qué fin* fueron cumplidos esos inmensos sacrificios. Por esta interrogación fue que empezamos nuestra meditación. Ahora bien, en todos los hechos inquietantes que pueblan este cuadro, sólo queremos ver *medios* al servicio de lo que afirmamos que es la determinación sustancial, el fin último absoluto o, lo que viene a ser lo mismo, el verdadero *resultado* de la historia universal.” Estas líneas de *La razón en la Historia*, de Hegel, ilustran la inquietud por trascender el particularismo del desorden, del no-sentido aparente, por la lógica imperiosa de un racionalismo soberano. Todo lo que es real es racional y todo lo que es racional es real. Lo trágico de lo finito es inmolado en el altar de lo infinito. Lo que choca con nuestras sensibilidades, nuestros entendimientos mismos, anclados en una visión parcial y partidaria de las cosas, debe retomarse, reexaminarse a la luz de esta completa fe en la Razón que funda la filosofía de la historia hegeliana. La sig-

nificación última está del lado del todo, no de la parte. La historia demuestra la pasión del Espíritu universal pero también su muerte, y su posterior resurrección.

El individuo histórico, punto luminoso que irradia el curso del tiempo, es el agente de un objetivo que lo sobrepasa pero también lo estimula. Alejandro el Grande, César, Napoleón son figuras ejemplares: grandes hombres dedicados al servicio de una historia que se sirve de ellos y de su pasión por la conquista para hacer avanzar activamente, según la ley de un progreso probado, la marcha del Espíritu universal. Conocieron el asesinato, la muerte precoz o la deportación, no se dejaron ir al gozo tranquilo sino que, hasta el final, dijeron sí a su destino, al llamado del Espíritu sobre ellos. Consintieron, con todo su yo, a lo Universal del que se sentían los necesarios mensajeros.

Visión de una historia en que lo particular no cuenta en sí sino solamente como eslabón significativo de la cadena del conjunto. Todo lo que no parece, por ahora, obrar en la plenitud del Espíritu de los pueblos o en la realización progresiva de la libertad de los Estados es dejado en el olvido y la sombra. Los ojos del entendimiento acabado no lo ven todo. Sólo el ojo del Concepto, la Razón, “penetra la superficie de las cosas y atraviesa la apariencia abigarrada de los eventos”. Juez supremo de todo lo que sucedió, la historia mundial, racional, al término de su transcurso, estará habilitada para trascender lo secundario, para descubrir el sentido y el fin del movimiento universal de un Espíritu por fin llegado a su plenitud concreta y activa realización.

Es necesario que todo haya transcurrido para que pueda desprenderse la significación profunda. Hegel, en su filosofía de la historia, escribe una especie de Apocalipsis que revelará su secreto a la transparencia de la interpretación, cuando la realidad haya cumplido y acabado su proceso de

formación. ¡Decididamente, la lechuza de Minerva sólo puede emprender su vuelo al comienzo del crepúsculo! Y ninguna filosofía puede coincidir con lo inmediato so pena de desnaturalizarse.

Profundamente marcado por el cristianismo, el pensador alemán opera una síntesis inédita del acervo bíblico y filosófico. El esquema trinitario, para tomar sólo este ejemplo, le sirve de instrumento para entender la evolución dialéctica de lo real y del razonamiento. “Es solamente en el cristianismo donde Dios se revela como Espíritu. Es primero Padre, Potencia, Universal abstracto y aun escondido; luego, es él mismo como objeto, un Otro diferente de él mismo, un Ser desdoblado: es el Hijo. Pero ese otro distinto de sí es también él mismo inmediateamente: se conoce y se contempla en sí y es precisamente este conocimiento y esta contemplación de sí lo que pone en tercer lugar el Espíritu. Eso quiere decir que el Espíritu es el Todo, y no uno u otro de sus momentos. La Trinidad es el elemento especulativo del cristianismo.” El esquema ternario atraviesa la totalidad del sistema hegeliano y permite superar el estricto plano del negativismo que se niega a sí mismo siguiendo un proceso de inversión lógico y fecundo. Así, no hay ningún mal redhibitorio que no encuentre en sí algún bien. La idea divina lo gobierna todo y hace desvanecer hasta la apariencia de insensato o de irracional. La ley de Dios preside la marcha universal de la historia que es su palabra. Si la causa y el fin son claros, los medios son a veces más opacos, y los ardides no siempre fáciles de desbaratar para quien no domina el plan del conjunto. ¿La fe en la Razón, es decir, también en el sentido y la finalidad, no es exigida por el maestro de Berlín a sus estudiantes justo al comienzo de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*?

Filosofía trágica, que ve en la guerra uno de los motores

de la historia de los hombres, en la lucha por el reconocimiento el centro de la vida de las conciencias y el nervio del trabajo liberador para el esclavo expoliado de derechos. Filosofía mesiánica también, dotada de la certeza de que la salvación vendrá a su hora, al final de un recorrido dialéctico generador de esperanza para la colectividad si no para el particular. Se comprende que Marx haya sido especialmente marcado por la herencia de un maestro tan inmenso como Hegel. Se comprende que haya puesto todo en obra para liberarse del idealismo y para invertir el movimiento de las determinaciones. Los objetos materiales, las fuerzas económicas —y no el Espíritu—, son las verdaderas causas productoras de los universos mentales, de los eventos políticos, de las instituciones, de los antagonismos sociales. Una lucha de clases inexpiable mueve, desde siempre, el porvenir histórico, y Marx conoce el papel revolucionario juzgado por la burguesía que, sin saberlo, forjó ella misma los instrumentos de su propia disolución, de su propio declive. Las desigualdades de la sociedad civil, las injusticias, las enajenaciones desvergonzadas del mundo laboral en el siglo XIX, son tan escandalosas que no pueden dejar de provocar la revolución, según una lógica irreversible. Profeta, seguro de que el comunismo por venir es el sentido último de la historia, su enigma resuelto, “el principio energético del futuro próximo”, según la expresión de los *Manuscritos de 1844*, Marx quiere acabar con el Estado burgués, con una filosofía refugiada en los vapores de la abstracción, con una religión que hace dormir las conciencias, con una propiedad privada, basada en la explotación de unos por los otros. Las acusaciones más frecuentes en el tribunal de la crítica se llaman enajenación, provecho, dinero fetichizado a ultranza que corrompe y destruye todo, ideología —poder de ilusión y de engaño usado por la clase burguesa con fines de propaganda—, Estado de

clase, ímpetu salvaje del capital que favorece la riqueza exacerbada de los unos, la pobreza degradante de los otros, etcétera.

Confiando en la revolución que suprimirá el Estado cuando las masas estén maduras para ello; en una ley de la historia portadora de progreso, en una muerte anunciada del capitalismo, en el fin de la enajenación, en el advenimiento del reino de las libertades tras una necesaria opresión de las fuerzas de explotación; en una mutación total del hombre que, por cambios radicales de estructura de influencia y de determinación, se habrá transformado en otro: Marx tiene fe en el movimiento de una Historia portadora de esperanza. Como si el soplo de los Apocalipsis lo hubiese visitado y moldeado su doctrina. Más tarde, retomando las palabras del profeta Amos, ¡todo abundará como en el jardín del Edén! “¡Muerte, no habrá más; lágrima, grito y pena, no habrán más, porque el antiguo mundo se nos fue!”, para retomar las de san Juan. Una vez arrancadas las fuerzas del mal, el hombre podrá festejar su nueva condición, próxima en la descripción o la imaginación al tiempo de los orígenes, anterior a la falta primitiva. Ya no tendrá necesidad de la mediación coercitiva del Estado puesto que habrán desaparecido los antagonismos de clases. Una asociación proveerá al libre desarrollo de cada uno, condición del libre desarrollo de todos. Los textos que dan acceso a esa edad de oro por venir son, es verdad, poco precisos. Pero, en cambio, hacen soñar y satisfacen así una tendencia —y no de las menores— del espíritu humano.

El hombre tiene necesidad de paraíso. Dicen que fue expulsado al comienzo de la Historia. Desde entonces, no cesa mediante construcciones utópicas, políticas, de intentar re-encontrarlo. Quiere sentido, esperanza, una o varias metas que orienten su recorrido terrestre. No se contenta, o con

inmensa dificultad, con la brutal inmediatez. Animal político, es también productor de espacios oníricos, prendado de anticipación imaginada, deseada. Los tiempos desencantados de hoy le expolían demasiado, sin duda, de esa búsqueda de sueño esencial a la humanidad. Cuando los proyectos políticos y sociales no suscitan más la adhesión de la imaginación, cuando los filósofos de un universal realizado al final de la historia ya no entusiasman los espíritus y los afectos, ¿sólo queda, entonces, el repliegue en su esfera privada, herméticamente cerrada al medio ambiente? ¿Se trata de una salida notoria de la era política? ¿Puede el individuo satisfacerse y glorificarse de ella? ¿Puede considerarse lo religioso como un sustituto o un corolario de lo político desfalleciente?

¿La salida de lo político?

Las filosofías de Hegel, de Marx, o también de Nietzsche, se refieren en distintos registros a una lógica del sentido, de la finalidad y de la salvación. Atravesadas las tres por un soplo mesiánico, por una visión escatológica, anuncian un porvenir lleno de promesas o de riesgos que hay que revelar para mejor prevenirse. La realización de lo divino en la historia de los hombres, la marcha hacia una sociedad liberada del mal de la explotación del hombre por el hombre, la tensión hacia lo sobrehumano —el sentido de la Tierra—, son algunas de las tantas metas asignadas a la Historia universal o al individualismo ético. Estas tres filosofías, otra vez según modalidades de expresión irreductibles unas a otras, se vinculan a una cultura religiosa que moldea su trama aun ahí precisamente donde tal vez más se empeñan en expurgarla. Marx quiere liberar al hombre de ese opio que adormece su conciencia crítica y le empuja a escaparse de las contingen-

cias materiales y políticas que lo enajenan. Nietzsche profesa la era de “la muerte de Dios” pero muestra también qué difícil es para el hombre asumir el vacío dejado por esa muerte: el Estado, nuevo ídolo, que miente identificándose al pueblo, es objeto de un nuevo culto a la altura del malestar causado por la ruina del antiguo. “Ahí donde cesa el Estado, ahí es donde comienza el hombre, el que no es superfluo.” El hombre, este puente, esta frágil mediación, entre el “último hombre” y “el superhombre”, vacila sobre qué ruta tomar: la de la regresión sin esfuerzo o la del avance valiente hacia la creación solitaria.

La religión, sometida a la crítica radical de la filosofía posthegeliana, es considerada como el desposeimiento de sí del hombre, la proyección ilusoria, sobre un ser de ficción, de los atributos de perfección. Dios, suma de los deseos infinitos que el hombre no puede realizar, lo desvía y lo distrae de su condición. De ahora en adelante, hay que poner todo en práctica para que recupere su esencia y sea plenamente el autor de su existencia. Uno puede preguntarse si esta crítica benéfica en muchos aspectos, puesto que es purificadora de cierto número de desvíos y patologías del proceso religioso, tampoco es responsable del descrédito, hasta la desafección por la política. Por atacar demasiado las instancias de poder —¡y Dios no es una de las menores!—, por desengañarlas demasiado, se las vacía paulatinamente de su sustancia y de su legitimidad. La modernidad se empeñó activamente en destronar la trascendencia. De manera excelente, destituyó al Señor o a los señores de sus prerrogativas sagradas. ¿Pero, a la hora del balance, qué ganó la modernidad y con qué las reemplazó?

Lo religioso se diluyó, se desplazó, se metamorfoseó. Incluso invade el espacio público más que de costumbre. Para darse cuenta, sólo hace falta dejarse penetrar por la infor-

mación nacional e internacional. Además, se repite con insistencia que el individualismo avasalla en todas partes, que la conciencia política se deteriora hasta no ser una entidad vacía de contenido. Los escándalos políticos, el número creciente de los “escándalos” revelados por los medios de comunicación aficionados a sensaciones fuertes y cambiantes, se multiplican y constituyen la “actualidad”. Cada día ve surgir nuevos casos que dejan indiferentes o aburren simplemente por su fastidiosa y monótona repetición. ¿Está hoy el filósofo político reducido —como ayer Platón— a comprobar la dificultad presente para gobernar y ser gobernado, a refugiarse, por mero placer, en una nostálgica contemplación de la edad —seguramente mitificada— de las fundaciones?

Es fácil y bastante corriente, en el fondo, proclamar la muerte del sentido político, la quiebra de sus ideales, el deterioro de la cosa pública, la desafección para ella, el advenimiento del individuo-rey, del “hombre-Dios”, el “crepúsculo del deber”, la “era del vacío”, el fin de la escuela republicana, el “regreso del hecho religioso”, el desencanto de esto o aquello, etc. Más difícil es clasificar las causas que, generalmente, no afloran a la superficie o los remedios que podrían contener la amplitud del proceso. El tema del filósofo-médico, que se remonta por lo menos a la época de Platón, no perdió en el campo político nada de su vigor ni de su mordacidad. Apta para comprender lo que pasa, aun con un tiempo necesario de retraso —el de la reflexión—, apto para desalojar los obstáculos al buen gobierno de los hombres inasimilables a cosas, inquietos por reforzar la armonía social en vez de cultivar la anomia, conoce el bien y el mal de la colectividad, las condiciones de su salud.

Platón sabía de qué sufrían la democracia de su tiempo y los hombres de ese régimen de falsa igualdad y de falsa libertad. Creía en el poder de la ciencia para remediar los de-

fectos de un régimen sufriendo de excrecencias de todo, encaminándose derecho hacia la anarquía y después a la tiranía, su corolario obligado. Los expertos de nuestra sociedad creen que multiplicando las oficinas de doctos y las consultas de quienes hacen de la competencia una profesión, muchas patologías de las sociedades democráticas modernas desaparecerán o no tendrán razón de ser, ya que las disfunciones habrán sido previstas en teoría e impedidos de realizarse. Prospectiva, sabios cálculos de probabilidades, estadísticas, sondeos de todo tipo, rigen el ámbito político expuesto a las leyes del mercado, del interés fluctuante, de la opinión maleable, de la información que atraviesa el espacio planetario. Globalización de una política que busca su esencia y su identidad, crisis de las soberanías, internacionalismo de los retos y de los problemas, multiplicación de los focos de tensiones por aumento de los integrismos, del terrorismo, de guerras civiles atestiguando la debilidad de los estados y la impotencia de Europa o de la ONU para arreglar los conflictos entre países.

La filosofía política, al alba del siglo XXI, se encuentra enfrentada a problemas de una real complejidad, engendrados por sociedades en crisis de identidad y de sentido. Si la referencia trascendente del poder conoció un descenso indiscutible, si el hombre se encontró repentinamente erigido en un dios creador de valores, teniendo que dar cuenta de sus actos sólo a sí mismo, no siempre supo estar a la altura de esta misión. “A la figura del hombre-Dios responde la del Hombre-Demonio”, observa Luc Ferry en su libro *El Hombre-Dios o el sentido de la vida*. La humanización de lo divino y su corolario la divinización de lo humano firman tal vez el advenimiento de una nueva edad de la que no hemos extraído aún las leyes de aparición, incluidas las modalidades de expresión, instituido las reglas de una *philia* enrique-

cida de la cristiana “caridad” (*agape**), laicizada en el curso de la historia. Lo humanitario, por ejemplo, gana cartas de nobleza que el estricto registro político parece haber perdido. Trasciende las discrepancias tradicionales y se eleva a la idea de humanidad universal, digna por ella misma de respeto. ¿Se sale de lo político o se lo reestructura poco a poco, incluyendo una meta ética más dominante? ¿No pertenece el orden político al de las tareas a poner en práctica y a las que sólo la educación puede preparar?

Platón había abandonado la acción inmediata para consagrarse a la filosofía, fundar una escuela, la Academia, donde la filosofía tenía como objetivo la conversión de las almas, la transformación profunda de sí. *Praxis* y *theoria* no se pensaban en una separación prejudicial a la formación de los ciudadanos de la república sino en su complementariedad y sus mutuas fecundidades. Había salido de la política para que otros, mejores, entrasen, impregnados de valores comunes, de justicia, de igualdad respetuosa de las diferencias, de libertad reglada, de fraternidad cívica. La filosofía política nació de un retiro, de un aparte para entender, extraer lecciones de la historia y de la naturaleza de los hombres, retiro provisorio, en cierta manera metodológico: trazaba el camino a seguir para curar las sociedades del mal que las devasta, según una repetición taciturna y siniestra. Salir de una política sin normas universales o estancarse en el ciclo de crisis de regímenes o de instituciones, tal era ya la alternativa, a la aurora y fundación de la filosofía política.

La filosofía platónica, rica en su lucha contra los despotismos del tiempo —los de la palabra, de la demagogia, del dinero, de los poderes amarrados a la sola finalidad de dominación—, invitaba a los ciudadanos griegos a entrar en la mayoría cívica tras una educación larga y paciente del cuerpo y del espíritu. El trabajo de las refundaciones no alteró el

soplo inaugural del pensamiento político. Lo cinceló de cierto modo, lo remodeló a la luz de las metamorfosis del tiempo y de las cosas y lo volvió, más que nunca hoy día, “intempestivo”. Kant no se equivocó y rindió homenaje, en la *Crítica de la razón pura* (1781), a la Idea de República elaborada por Platón. Esta Idea nos habita, llevada por nuestra Razón, y las Constituciones políticas ganarían con nutrirse de ella y con referirse a ella como a una norma de perfección que el tiempo no corroe sino que hace brillar con un resplandor mayor y más saludable todavía.

ANEXOS

GLOSARIO

ágape (*agape*): afección, amor fraterno, caridad (Nuevo Testamento, san Pablo, Primera Epístola a los Corintios, 13, 1); ver las tres virtudes teologales, la fe, la esperanza y la caridad. “Pero la más grande de ellas es la caridad” (san Lucas, 11, 42). También el amor divino. En plural, ágapes, comidas fraternales de los primeros cristianos. El término se opone a eros (*eros*), el amor sexual.

anamnesia (*anamnesis*): acción de llamar a la memoria (*mne-me*: memoria, recuerdo, facultad de acordarse), acción de volver a acordarse, reminiscencia. En Platón, concepción del saber ligado a la reminiscencia: “aprender, es volver a acordarse” de lo que el alma inmortal contempló antes de su unión al cuerpo, cuando vivía en compañía de los dioses, en la pura “región” de las Ideas. (Ver Menón, 81e: “La búsqueda y el saber son al fin de cuentas sólo reminiscencia”.)

cosmopolitismo estoico (*kosmos*: mundo, *polis*: ciudad): la teoría estoica de la simpatía universal (“todo conspira”, todo está ligado, todos los seres concurren a la armonía del mismo mundo, “todo es Dios”) encuentra en el cos-

mopolitismo una aplicación social y política. El sabio no es sólo el ciudadano de un Estado sino el ciudadano del mundo. En su libro, *Le Stoïcisme*, Jean Brun escribe: “Todos los hombres son los conciudadanos de la República de Zeus, han de vivir unidos bajo una ley común como un rebaño guiado por un mismo pastor.”

daimón (*daimon*): dios, diosa, hablando de divinidades determinadas. En Homero (siglo VIII a.C): un dios, una divinidad, un destino, una suerte feliz o no. Después de Homero, especie de dios inferior, espíritu que puede evocarse, alma de un muerto, etc. Por extensión, en buen y mal aspecto, genio atado a cada hombre, a una ciudad..., y que personifica de algún modo su destino. Término entrado en el lenguaje filosófico con Sócrates. Invoca su “demonio” para fundar y autenticar su inspiración y sus palabras.

democracia (*demokratia*): régimen político en el que el pueblo (*demos*) posee el poder y la autoridad soberana (*kratos*). Régimen político en el que la soberanía pertenece al conjunto de los ciudadanos y no a uno solo o a algunos. “Cuando, en la república, el cuerpo entero tiene la soberanía poderosa, es una democracia” (Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, II, 2).

demos (*demos*): Idea de lugar: tierra habitada por un pueblo, la parte territorial perteneciente a una comunidad, una comarca, un país, una tierra. Idea de personas: población de un país. En el sentido político: pueblo, en oposición al rey o a los jefes; conjunto de los ciudadanos libres en los estados democráticos.

dialéctica (*dialektike*): que atañe a la discusión, el arte de platicar mediante preguntas y respuestas. En Platón: proceso por el cual el alma se eleva de las apariencias del

mundo sensible a las realidades trascendentes, o Ideas del mundo inteligible. Método (camino hacia la verdad) y ciencia.

filia (*philia*): amistad; vínculos de fuerte amistad entre los hombres y los dioses, entre los hombres y el mundo, entre los estados. Vínculo social.

institución (*institutio*: disposición, arreglo; de *instituere*: disponer, establecer, fundar): forma socialmente organizada por la cual se ejercen las funciones públicas (administración, política, justicia, religión, enseñanza...); principios, estatutos y reglas de ejercicio de estas funciones fundadas en derecho (constituciones, leyes); leyes del Estado tanto como leyes que rigen las relaciones privadas de los individuos; conjunto de las cartas y tratados válidos para los organismos nacionales e internacionales.

isonomía (*isonomia*): igual reparto; igualdad de derechos en una sociedad democrática.

ley (*nomos / lex*): en un sentido jurídico, la ley, elaborada por un legislador investido de una autoridad soberana, prescribe a un grupo de hombres determinado lo que conviene hacer y respetar para que se instauren relaciones justas y respetuosas en el interés de todos. “La ley, en general, es la razón humana, entendida como la que gobierna a los pueblos de cualquier tierra; y las leyes políticas y civiles de cada nación no deben ser más que casos particulares en que se aplica esta razón humana” (Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, I, 3).

mistophoria (*misthophoria*, de *misthos*: salario, gajes, pagos, honorarios): función salariada, remuneración de las

actividades políticas y militares. Pericles instituyó el sueldo para el ejército y, hacia 462-461, una gratificación a los jurados. En el *Gorgias*, Platón lo acusa de haber “vuelto a los atenienses perezosos, cobardes, parlanchines y ávidos de dinero, al ser el primero en instituir un salario para las funciones públicas”.

oligarquía (*oligarchia*): poder de los *oligoi*, de un pequeño número. Gobierno ejercido por un pequeño número de familias o personas. La oligarquía de los Treinta Tiranos: gobierno impuesto por Esparta a Atenas, tras su capitulación al final de la guerra del Peloponeso, en 404. Este consejo de 30 magistrados ejerció una tiranía real. Los demócratas más destacados fueron ejecutados o desterrados sin juicio, los plenos derechos de los ciudadanos fueron reservados a tres mil ricos. Los más famosos de los Treinta fueron Critias y Terámenes, siendo el segundo finalmente acusado de traición y condenado a muerte. Los Treinta fueron derrocados, después de ocho meses de poder, por la revolución democrática llevada por Trasíbulo y Anitos (uno de los acusadores de Sócrates).

ostracismo (*ostrakismos*, de *ostrakon*: concha, pedazo de tierra cocida, en el cual se escribía el nombre de los condenados al exilio): exilio de diez años pronunciado al final de un juicio popular en Atenas y en otras ciudades griegas contra alguien del que se temía la influencia, la ambición o el poder. La duración de la medida conoció ciertas variaciones durante la historia de la democracia.

república (*politeia/res publica*): 1o. Régimen constitucional que tiende al interés común y que mejor asegura la unidad orgánica de la ciudad (Aristóteles, *Política*, II, 6; III, 6 y 7). 2o. Cualquier forma de Estado de derecho, es

decir que descansa en la institución contractual del poder soberano, que la forma de gobierno sea monárquica, aristocrática o democrática (Hobbes, *Leviatán*, cap. XIX). 3o. Por oposición a la monarquía, forma de organización en que la autoridad era conferida, por un tiempo determinado y según ciertas condiciones, por los sufragios libres del pueblo (Maquiavelo, *Discurso sobre la primera década de Tito-Livio*, I, 34; Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, II, 1 y 2). 4o. Cualquier Estado regido por leyes cuya fuente sea la voluntad general (Rousseau, *Del contrato social*, II, 6; Kant, *Proyecto de paz perpetua*, 2a. sección, 1er. artículo).

teodicea (*theos*: Dios, y *dike*: justicia, justificación): palabra creada por Leibniz en su libro *Ensayos de teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, escrito en 1710. Justificación de Dios destinada a probar que él es inocente del mal en el mundo.

trascendencia (*transcendere*: ascender yendo más allá, transgredir los límites, superar): actividad específica que consiste en trascender, superar, elevarse más allá de la realidad. En Kant, carácter de lo que está más allá de toda experiencia posible.

tiranía (*tyrannos*: maestro absoluto, todo poderoso, quien usurpa el poder en un Estado libre): régimen político en el que el poder se ejerce de modo despótico y arbitrario. Desvío de la realeza, monarquía que sólo tiende al interés del monarca y no al interés común (Aristóteles, *Política*, III, 7).

virtud (*arete*, *virtus*): en la moral, disposición habitual a actuar moralmente bien (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 6: “La virtud es una disposición adquirida, voluntaria,

en relación con nosotros mismos, que consiste en la medida definida por la razón y conforme con la conducta de un hombre que reflexiona. Mantiene la justa medida entre dos extremos enfadosos: uno por exceso y otro por defecto.”) En política: preferencia otorgada al interés común y no al interés privado. “La virtud política es una renunciación de sí, lo que siempre es un asunto muy penoso. Se puede definir esta virtud, el amor por las leyes y por la patria. Este amor, exigiendo una preferencia continuada del interés público sobre el propio, otorga todas las virtudes particulares” (Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, IV, 5).

REFERENCIAS DE LAS OBRAS CITADAS
Y DE LAS CITAS

- p. 9: Montesquieu, *Mes pensées*, núm. 1859, Laffont, 1991.
- p. 10: Rousseau, *Du contrat social*, III, 11, LGF, 1996 [*El contrato social*, varias ediciones en español].
- p. 19: Platón, *Les Lois*, III, 693d, Les Belles Lettres, 1992 [*Las Leyes*, varias ediciones en español].
- p. 21: Platón, *Les Lois*, VI, 757d y IX, 875a-875d.
- p. 25: Tucídides, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, II, 41, 4, LGF, 1991 [*Historia de la guerra del Peloponeso*, varias ediciones en español].
- p. 25-27: Platón, Protágoras, 320b-c; Gorgias, 515e-516b, LGF, 1993 y 1996.
- p. 26: Tucídides, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, II, 65, 2.
- p. 26: Plutarco, *Vie de Périclès*, XXXI, Les Belles Lettres, 1969 [*Pericles en Vidas paralelas*, varias ediciones].
- p. 27: Platón, *La République*, VIII, 564a, LGF, 1995 [*La República*, varias ediciones en español].
- p. 29: Platón, *Le Banquet*, 209d-e, LGF, 1991 [*El banquete*, varias ediciones en español].
- p. 31-32: Platón, *La République*, IX, 579e.
- p. 32: Montesquieu, *De l'esprit des lois*, XI, 4, Gallimard, 1995 [*Del espíritu de las leyes*, varias ediciones en español].
- p. 32: Píndaro, *Ile Ode pythique*, 86, Les Belles Lettres, 1996 [*Odas píticas*, varias ediciones en español].
- p. 32: Herodoto, *Enquête*, III, 80-82, Gallimard, 1990.
- p. 32: Isocrate, *Panathénaïque*, §132, La Différence, 1990 [Isócrates, varias ediciones en español en los *Discursos*].
- p. 34: Aristóteles, *Éthique à Nicomaque*, I, 1; I, 5, LGF, 1992; V, 1; *Politique*, III, 12, Vrin, 1995 [*Ética a Nicómaco* o *Ética nicomaquea*, varias ediciones en español].

- p. 34-36: Aristóteles, *Politique*, IV, 11; IV, 4; IV, 6; V, 3 [*Política*, varias ediciones en español].
- p. 38-39: Aristóteles, *Politique*, III, 3; VII, 14; IV, 11; VII, 8; I, 10 y 11; *Éthique à Nicomaque*, IX, 10.
- p. 38-39: Aristóteles, *Politique*, VIII, 1; V, 9.
- p. 39: Montesquieu, *De l'esprit des lois*, IV, 5.
- p. 39: Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, IV y V, Gallimard, 1995 [*Emilio o de la educación*, varias ediciones en español].
- p. 42-44: Cicerón, *De Republica*, I, §25 y 26, Gallimard, 1994.
- p. 43-44: Cicerón, *De Republica*, I, §35 y 45, 44, 45, II, 44 y 42; V, 1; *Des lois*, I, 6-7, Les Belles Lettres, 1959.
- p. 45: Marco Aurelio, *Pensées*, VII, 9 [*Pensamientos*, varias ediciones en español].
- p. 45-46: Cicerón, *De las leyes*, I, 23; I, 15; I, 18.
- p. 46: San Pablo, Epístola a los romanos, 13, 1-2.
- p. 48: San Pablo, Epístola a los hebreos, XIII, 14; II, Corintios, 5,1; Epístola a los Filipenses, 3, 20; Epístola a los Gálatas, III, 28.
- p. 48: San Mateo, Evangelio, 22, 17.
- p. 49: San Pablo, Epístola a los romanos, 13, 7; II, Corintios, 5, 8.
- p. 49-51: San Agustín, *La cité de Dieu*, II, 21; XIX, 17; IV, 7, Le Seuil, 1994 [*La ciudad de Dios*, varias ediciones en español].
- p. 51: Rousseau, *Du contrat social*, IV, 8.
- p. 52: Jean Bodin, *Six livres de la République*, I, 9, Le Livre de Poche, 1993 [*Seis libros de la república*, Madrid, tecnos, 1986].
- p. 53: Thomas Hobbes, *De cive*, sección III, cap. XVII, §21 y 28; *Leviatán*, III, cap. XXXII-XLIII: "De la república cristiana", Madrid, Tecnos, 1982.
- p. 53: Pascal, *Pensamientos*, núm. 484 [varias ediciones en español].
- p. 58: Thomas Hobbes, *De cive*, "Epístola dedicatoria".
- p. 59-60: Aristóteles, *Política*, III, 8.
- p. 61: Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, IV, 3 y 5.
- p. 62: Thomas Hobbes, *Leviatán*, cap. XVII.
- p. 63: Job, 40, 15-26.
- p. 63: Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, XIV, 13.
- p. 64-65: Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, V, 14, XI, 6; *Considérations [...]*, cap. XI, Slatkine, 1996.

- p. 65: Montesquieu, *Considérations* [...], cap. IX, LGF, 1990; *Cartas persas*, 14 y 106, Buenos Aires, Centro Editor, 1982.
- p. 66-67: Aristóteles, *Política*, III, 14; VII, 7.
- p. 78: George Steiner, *En el castillo de Barba Azul: aproximación a un nuevo concepto de la cultura*, Barcelona, Gedisa, 1991.
- p. 69-70: San Agustín, *La ciudad de Dios*, IV, 4; XIV, xv, 2, XIV, XVII, xxviii, XIX, xv; *Las confesiones*, X, xxxvi, 59, sq. [varias ediciones en español].
- p. 70: San Juan, primera Epístola, 2, 16-17.
- p. 71: Pascal, *Pensamientos*, núm. 458 y 460.
- p. 72: Pascal, *Trois discours sur la condition des Grands*, Gallimard, La Pléiade, 1936, pp. 615-621.
- p. 73: Maquiavelo, *El Príncipe*, cap. XXV [varias ediciones en español].
- p. 74: Maquiavelo, *El Príncipe*, cap. XXV.
- p. 74-75: Rousseau, *El contrato social*, I, 4; I, 6; II, 3.
- p. 74-76: Rousseau, *El contrato social*, I, 8; II, 6; II, 11; I, 7.
- p. 78-79: Rousseau, *El contrato social*, IV, 8; III, 4.
- p. 79-81: Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, III, 5, nota a; I, 2, IV, 5.
- p. 80-81: Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, IV, 5; III, 3; VIII, 1, XI, 6.
- p. 81-82: Rousseau, *El contrato social*, II, 6; II, 7.
- p. 82: Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, xv, 7.
- p. 82-84: Kant, *Projet de paix per perpétuelle*, segunda sección, primer artículo y fin del segundo artículo, Vrin, 1992 [*La paz perpetua*, varias ediciones en español].
- p. 86: Rousseau, *El contrato social*, II, 6.
- p. 87-89: Hegel, *Raison dans l'Histoire*, cap. I, 1, cap. II, 1, cap. II, 2, 10-18, 1976.
- p. 91: San Juan, Apocalipsis, 21, 5.
- p. 91: Karl Marx, *Manifiesto del Partido Comunista*, cap. II, 10-18, 1989.
- p. 92-93: Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, “de la nouvelle idole”, Le Livre de Poche, núm. 987, 1983 [*Así hablaba Zarathustra*, varias ediciones en español].
- p. 95: Luc Ferry, *L'Homme-Dieu ou le Seus de la vie*, Grasset, 1996, p. 108 [*El Hombre-Dios o el sentido de la vida*, varias ediciones en español].

BIBLIOGRAFÍA

Los textos de referencia están indicados en los anexos.

- Baudart, A., y Pena-Ruiz, H., *Les préaux de la République*, Minerve, 1991.
- Calvez, J-Y., *Politique: une introduction*, Aubier, col. Alto, 1995.
- Debray, R., *Contretemps: éloges des idéaux perdus*, cap. I: “République ou démocratie”, Gallimard, col. Folio Actuel, 1992.
- Etchegoyen, A., *La démocratie malade du mensonge*, François Bourin-Julliard, 1993.
- , *Le corrupteur et le corrompu*, Julliard, 1995.
- Ferry, L., *L'Homme-Dieu ou le Sens de la vie*, Grasset, 1996.
- Finley, M., *Démocratie antique et démocratie moderne*, precedido de “Tradition de la démocratie grecque”, por P. Vidal-Naquet, Payot, col. Petite Bibliothèque Payot, núm. 35, 1990.
- Goyard-Fabre, S., *Qu'est-ce que la politique? Bodin, Rousseau et Aron*, Vrin, col. Pré-textes, núm. 2, 1992.
- , *Éléments de philosophie politique*, Armand Colin, col. Coursus Philosophie, 1996.
- Hassner, P., *La violence et la paix, de la bombe atomique au nettoyage ethnique*, Esprit, 1995.
- Henri-Lévy, B., *La barbarie à visage humain*, Grasset, col. Figures, 1977.
- Henry, M., *La barbarie*, Grasset, 1987.
- Hinard, F., *La République romaine*, PUF, col. Que sais-je?, núm. 686, 1994.

- Kintzler, C., *La République en questions*, Minerve, 1996.
- Mossé, C., *Histoire d'une démocratie: Athènes, des origines à la conquête de la Macédoine*, Le Seuil, col. Points Histoire, núm. 1, 1992.
- , *Histoire des doctrines politiques en Grèce*, PUF, col. Que sais-je?, núm. 1340, 1975.
- Romilly, J., de, *Problèmes de la démocratie grecque*, Hermann, col. Savoir, núm. 5781, 1975.
- , *Alcibiade ou les dangers de l'ambition*, De Fallois, 1995.
- Serres, M., *La traduction*, Minuit, col. Critique, 1974.
- , *La distribution*, Minuit, col. Critique, 1977.
- Steiner, G., *En el castillo de Barba Azul: aproximación a un nuevo concepto de la cultura*, Barcelona, Gedisa, 1991.
- Tenzer, N., *La République*, PUF, col. Que sais-je?, núm. 2734, 1993.
- Vernant, J-P., *Les origines de la pensée grecque*, PUF, col. Quadrige, núm. 5, 1992.

ÍNDICE TEMÁTICO

- anarquía 17-18, 27, 39, 62, 95
ancianos 19
anomia 11, 18, 94
Aquino, Tomás de 79
aristocracia 22, 81
Aristóteles 9-10, 32, 34-39, 43,
66-67
Atenas 16, 20-25, 27, 37-38, 65
Agustín, san 49-50, 69
- barbarie 18, 66-69, 83-84
bien general 21, 80
Bodin, Jean 52
Boulè 23
- capitalismo 91
caridad 47, 49, 58, 96
Cicerón 41-45, 50
ciencia política 7, 19, 30
Ciro 19, 25
ciudad 8-9, 16-17, 20-24, 27-28,
31-32, 34, 36-39, 45, 47, 49-50,
52-53, 64, 70, 86
de utopía 52
ciudadano 20-22, 24, 30-31, 35,
38, 44-45, 49, 68, 75-77, 81,
84, 86, 96
Clístenes 16, 21, 23
comunismo 35, 90
constitución 17, 19, 27, 30, 32,
36, 39, 42-43, 64, 67, 83, 97
contrato 10, 51, 58, 62, 74-75,
79, 86
cristianismo 41-53, 78-79, 82,
89
- democracia 8, 15-17, 19, 22, 25,
27, 30, 32, 35, 37, 41, 78-83, 94
demos 17, 21
derecho 9, 17, 31, 34, 42, 45-46,
58, 60, 62, 68, 74-75, 82-84,
90
desmesura 10, 18, 24-25, 32, 35,
52
despotismo 9, 25, 27, 58-77, 81,
83, 96
- Ecclesia* 20, 22-23, 48
educación 9-10, 19, 31, 37-40,
61, 80, 96
éforos 19, 22
Erasmus 52

- esclavitud 25, 27, 67, 73-75
 Esparta 16, 19, 21-25, 30, 37, 65
 Estado 15, 20, 22-24, 27, 30-31,
 35-40, 45, 48-49, 62-63, 66,
 75-76, 83-84, 86, 88, 90-91, 93
 estado de naturaleza 61
- felicidad 10, 34-35, 37-38, 85,
 87
 feria de las constituciones 25-26
 fraternidad 34, 47, 51-52, 57-58,
 61, 69, 82, 96
- Gerusia* 22
 Grecia 8, 19-20, 25, 30, 37, 39,
 44
- Hegel, Friedrich 73, 87-88, 90,
 92
 historia de la filosofía 49, 88-89
 Hobbes, Thomas 53, 58, 61-62
- igualdad 19, 20-21, 23, 29,
 34-35, 39, 48, 52, 58, 60, 76,
 79-82, 94, 96
- Juan, san 70, 91
 justicia 18, 21, 24, 29, 31, 34-35,
 39, 44, 46-47, 49-50, 52, 58,
 74, 78, 96
- Kant, Emmanuel 83-84, 97
- libertad 19, 23, 25, 27, 29-30,
 32, 34, 39, 58, 65, 67, 74-76,
 81-82, 85, 88, 94, 96
libido dominandi 50, 69-72
 Licurgo 30
 Luces (era de las) 51, 69, 86
- Maquiavelo 52, 73
 Marco, Aurelio 45
 Marx, Karl 90-92
 medida 17, 19, 23, 29-30, 35, 82,
 87
 medida 9, 16, 25, 27, 38, 76,
 81
 monarquía 19, 22, 36, 41, 43,
 59, 65, 81-82
 Montaigne 68
 Montesquieu, Charles de 9,
 32-33, 39, 60-61, 63-65, 79,
 81-82
 moral 9, 17-18, 35, 52, 79-80,
 83-84, 86
 Moro, Tomás 52
- Nietzsche, Friedrich 66, 92-93
- oligarquía 8, 15, 17, 19, 35
 orden 9-10, 15, 17, 19, 23, 25,
 28-29, 34, 38-39, 45, 59, 61,
 67, 70, 72, 76, 82, 96
- Pablo, san 46, 48
 Pascal, Blaise 53, 71-72
 Pericles 16, 19, 21, 23, 25-28
 Persia 25, 37, 60
philia 27, 34, 38, 95
 Platón 8-10, 15-16, 18-21, 25-27,
 29-35, 37, 39, 41, 43, 60, 81,
 94, 96, 97
 poder 7, 9, 16, 18, 20-25, 30-32,
 35-36, 42, 44, 46, 52, 60,
 62-66, 70, 73-74, 76, 80-81,
 83, 93-95
 Providencia 66, 83-85, 87
 pública (persona) 43, 62
 público (interés) 31, 76, 80

- pueblo 17, 22, 24, 36-37, 39, 43, 60, 64-65, 67-68, 75, 77, 79, 81, 83-84, 85, 86-88, 93
- razón 9, 38, 45, 57, 63, 80, 84, 87-89, 95, 97
- reino de las fines 82-86
- república 8, 27, 31-32, 35-36, 41-46, 51, 53, 62, 64, 75-76, 78-83, 86, 96-97
- res publica* 8, 40-45, 50, 57, 76
- christiana* 8, 46-52
- Rousseau, Jean-Jacques 10, 39, 43, 51, 74-76, 78-79, 81-82, 86
- servidumbre 27, 60, 63-67, 76, 81-82
- Sócrates 8, 15-19, 26-27, 29, 34, 37
- sofistas 16, 39
- Solón de Atenas 29-30
- trascendencia, principio de 46-47, 93
- tiranía 17, 20, 27, 32, 36, 59, 95
- Tucídides 20, 25-26
- virtud 10, 16, 21, 26-27, 35, 39, 46-47, 64-65, 77, 79-81, 84, 87

ANNE BAUDART. Doctora en filosofía, Anne Baudart es catedrática en clases preparatorias de letras (Khâgne) y profesora titular en el Instituto de Ciencias Políticas de París. Paralelamente a la filosofía que enseña desde 1971, analiza desde 1990 la problemática del debate político, económico y social para estudiantes de ciencias políticas. Entre sus publicaciones más difundidas mencionaremos su codirección de *Préaux de la République* (Minerve, 1991), los artículos “Platon” y “Aristote” del tomo 1 de la *Histoire de la Philosophie* (Armand Colin, col. Cursus, 1993) y su colaboración en el *Dictionnaire de Philosophie* (Armand Colin, col. U, 1995). Le debemos también la traducción al francés y la nota final de *Création de Dieu*, de Lou Andreas-Salomé (Maren Sell, 1991).

ÍNDICE

Prólogo	7
<i>Una explicación para comprender</i>	
Fundaciones	13
Los primeros inicios	15
Nacimiento de la filosofía política	29
Entre paganismo y cristianismo	41
<i>Un ensayo para reflexionar</i>	
¿Refundaciones?	55
El espectro del despotismo	59
Lo político y lo religioso	78
Anexos	99

tipografía: minion display y minion expert display
impreso en programas educativos, s.a. de c.v.
calz. chabacano 65, local a
col. asturias - 06850 méxico, d.f
18 de mayo de 2004

