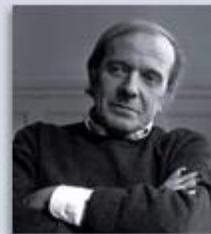
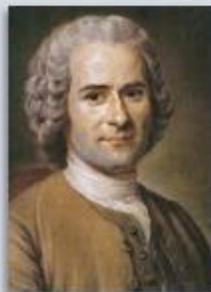
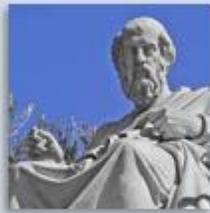
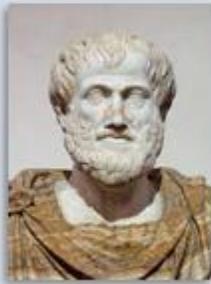




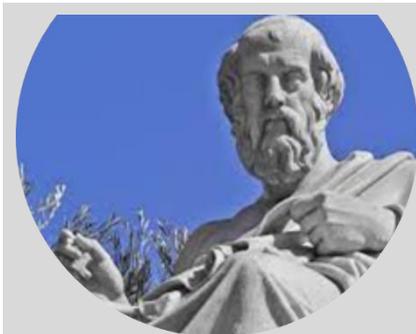
ANTOLOGÍA DE TEXTOS

Filosofía



CONTENIDO

Platón, República	3
Aristóteles, Política	15
Beuchot, Mauricio Los principios de la filosofía de Santo Tomás	30
Maquiavelo, El Príncipe	39
Hobbes, Thomas, Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil....	50
Rousseau, Jean Jacques, El contrato Social, Capitulo II a VI	67
Goldman, Emma, La palabra como arma, “de la emancipación de la mujer”	79
Deleuze, Gilles, "Posdata sobre las sociedades de control"	89
Allende, Salvador, Discurso	96
Arendt, Hanna, La condición humana. “la esfera pública: lo común, y pertenece”	104
Camps, Victoria, Introducción a la filosofía política	113
Camps, Victoria, El declive de la ciudadanía	125



Platón, República

LIBRO IV 422E-429D

“-Eres muy ingenuo si juzgas que merece darse el nombre de 'Estado' a algún otro que aquel que hemos organizado.

-¿Por qué?

-A los demás hay que denominarlos de un modo más amplio, pues cada uno de esos Estados no es un Estado sino muchos, como en el juego. Son dos como mínimo, con una enemistad mutua: el Estado de los pobres y el de los ricos. Y en cada Estado hay muchos Estados; si los tratas como a uno solo, te equivocarás de cabo a rabo. Si los tratas como a muchos, en cambio, cediendo a unos la fortuna, el poder y la gente misma de los otros, así tendrás siempre muchos aliados y pocos enemigos. Y mientras se administra sabiamente el Estado con el orden descrito, no sólo tendrá fama de ser muy grande, sino que será verdaderamente muy grande, aun cuando cuente sólo con un millar de guerreros. En efecto, no hallarás fácilmente un Estado más grande, ni entre los griegos ni entre los bárbaros, aunque muchos puedan parecer muchas veces más grandes que éste. ¿Piensas de otro modo?

-No, por Zeus - respondió Adimanto.

-En tal caso, nuestros gobernantes cuentan ya con el más acertado límite que deben fijar al tamaño del Estado y del territorio al cual, de acuerdo con ese tamaño, han de delimitar, renunciando a cualquier otro.

- ¿Cuál es ese límite?

-El siguiente, pienso: que el Estado esté en condiciones de crecer en tanto conserve su unidad, pero que no crezca más de allí.

-Está muy bien.

-Por tanto, corresponde que los guardianes atiendan esta otra prescripción: vigilar por todos los medios que el Estado no sea pequeño ni grande en apariencia, sino que sea uno y suficiente.

- ¡Lo que les encargamos es sin duda insignificante!

- Y más insignificante aún que eso es lo que anteriormente mencionamos cuando dijimos que, en caso de que de los guardianes nazca algún hijo inferior, necesariamente han de enviarlo con los que le sean afines, en el caso contrario, si nace de los otros uno valioso, enviarlo junto a los guardianes. El propósito de esto es mostrar que también los demás ciudadanos deben encargarse, cada uno, de la función para la cual está naturalmente dotado. De este modo, al ocuparse de lo único que le es adecuado, cada uno llega a ser uno y no múltiple, y así el Estado integro crece como uno solo y no múltiple.

-¡Pues esto es más pequeño aún que lo otro!

-Y sin embargo, mi querido Adimanto, todas estas prescripciones que les imponemos, por muchas e importantes que puedan parecer, son todas de poca monta, si se atiende a la única 'cosa grande', como se dice, o más bien, en lugar de 'grande', 'suficiente'.

-¿Cuál es?

-La educación y la instrucción. Pues si los hombres están educados bien, llegan a ser mesurados y a percibir fácilmente todas estas cosas y otras más que ahora hemos dejado de lado, como la posesión de las mujeres, los matrimonios y la procreación de hijos, cosas que, según el proverbio, deben ser 'todas comunes' al máximo posible

-Será lo más correcto.

-Y más aún: una vez que la organización del Estado se pone en movimiento adecuadamente, avanza creciendo como un círculo. En efecto, la crianza y la educación, debidamente garantizadas, forman buenas naturalezas, y, a su vez, las buenas naturalezas, asistidas por semejante educación, se tornan mejores aún que las precedentes en las distintas actividades y también en la procreación como sucede también con los otros animales.

-Probablemente.

-Para decirlo con pocas palabras, esto debe ser inculcado firmemente en quienes deban guardar el Estado, de manera que no suceda que inadvertidamente se corrompan. En todo han de vigilar que no se introduzcan innovaciones en gimnasia y música contra lo precrito, temiendo cuando alguien dice que

*el canto que los hombres más consideran
es el más reciente que, celebrado por los aedos, surca*

[el aire.

No sea que alguien crea que el poeta no se refiere a canciones nuevas, sino a un modo nuevo de cantar, y elogien eso no hay que elogiarlo, ni siquiera concebirlo. Pues hay que ponerse a salvo de un cambio en un nuevo género musical, y pensar que así se pone todo en peligro. Porque los modos musicales no son cambiados nunca sin remover las más importantes leyes que rigen el Estado, tal como dice Damón, y yo estoy convencido.

-Cuéntame a mí también entre los convencidos - dijo Adimanto.

-Allí – proseguí -, en la música creo que debemos edificar la residencia de los guardianes.

-Allí, ciertamente, la ilegalidad se introduce de modo fácil, sin que uno lo advierta.

-Sí, en parte juguetonamente, y como si no produjera daño.

-Y no lo produce, salvo que se deslice poco a poco, instalándose suavemente en las costumbres y en las ocupaciones, de donde crece hasta los contratos que hacen unos hombres con otros, y desde los contratos avanza hacia las leyes y la organización del Estado, Sócrates, con la mayor desfachatez, hasta que termina por trastocar todo, tanto la vida privada como en la pública.

-Bien-pregunté-, ¿y eso sucede así?

- A mi modo de ver, sí.

-En tal caso, como hemos dicho desde el principio, debemos proveer a nuestros niños de juegos sujetos a normas; puesto que, si el juego se desenvuelve sin normas y los niños también, será imposible que de éstos crezcan hombres esforzados y con afecto por el orden.

-Claro que si

-Por consiguiente, cuando los niños comienzan debidamente, gracias a la música introducen en sus juegos un afecto por el orden, y, al contrario de lo que acontecía con los otros a que aludíamos, este afecto por el orden los acompañará a todas partes y ayudará a crecer y a restablecer lo que quedaba del Estado anterior.

-Es verdad, sin duda alguna.

-Entonces estos hombres descubrirán preceptos que, tenidos por pequeñeces, sus predecesores habían dejado completamente de lado.

-¿Cuáles?

-Tales como éstos: que los más jóvenes callen frente a los más ancianos cuando corresponde, les cedan el asiento y permanezcan ellos de pie; el cuidado de sus padres, el pelo bien cortado, y lo mismo la ropa, el calzado y el porte del cuerpo en su conjunto, etc. ¿No crees?

-Sí, por cierto.

-Pero pienso que sería ingenuo legislar sobre estas cosas: en ninguna parte se hace, y si fueran legisladas, ni la palabra escrita ni la oral las harían perdurar.

-No hay modo.

-Probablemente suceda, Adimanto, que, según hacia dónde uno se dirija, partiendo de la educación, de ese modo sea lo que venga después. ¿O no atrae siempre lo semejante a lo semejante?

-Así es.

-Y podríamos decir que, al término de ese proceso, el resultado será algo completo y vigoroso, ya sea bueno, ya lo contrario.

-No cabe otra alternativa.

-Por ese motivo no me abocaría a la tarea de legislar sobre ese tipo de cosas.

-Lo que dices es razonable.

-En cuanto a los asuntos que se tratan en el ágora -ya sea con respecto a los contratos que allí hacen unos con otros o, si tú prefieres, acerca de los contratos con artesanos-, o a las injurias, asaltos y demandas judiciales, la elección de jueces y, donde sea el caso, pagos y exacciones que sean necesarios, y en general derechos de compra y venta en el mercado, o bien en lo que toca a la vigilancia de las calles o de los puestos, etc., dime, por los dioses, ¿nos atreveremos a legislar sobre asuntos de tal índole?

-No sería digno aplicar tales prescripciones a la gente honesta, pues ésta por sí misma descubrirá fácilmente la mayoría de las cosas sobre las que conviene legislar

-Sí, amigo mío -repuse-, siempre que Dios les permita preservar las leyes que anteriormente hemos descrito.

-A no ser que se pasen la vida instituyendo y enmendando la cantidad de cuestiones a que nos hemos referido, convencidos de que así alcanzarán la perfección.

-Quieres decir que los que obren así vivirán como los enfermos que, por su intemperancia, no quieren abandonar un régimen perjudicial.

-Precisamente.

-Y, por cierto – dije - pasan una vida encantadora. En efecto, aunque se someten al tratamiento médico, no logran ningún resultado, como no sea el de que sus enfermedades tomen mayores proporciones y complicaciones, siempre con la esperanza de que, si se les receta un remedio, gracias a este sanarán.

-Así les sucede a tales enfermos, por lo común.

-Hay, además, otra cosa encantadora en ellos: consideran como el más odioso de todos los hombres al que les diga la verdad, a saber, que si no dejan de embriagarse, comer hasta el hartazgo y entregarse desenfrenadamente a los placeres sexuales y al ocio, no habrá remedios ni cauterizaciones ni cortes, como tampoco hechizos ni amuletos ni ninguna otra cosa similar que los socorra.

-No es tan encantadora -replicó Adimanto-, pues enojarse contra el que habla bien no tiene encanto alguno.

-Parece que no eres admirador de los hombres de esa índole.

-No, por Zeus.

-En ese caso, tampoco elogiarás al Estado entero, del que hablábamos hace un momento, si obra de un modo semejante. Porque sin duda has de pensar que obran de la misma manera que aquéllos los Estados que, aun funcionando mal como tales, prohíben a sus ciudadanos cambiar algo en la constitución política, y que sufra la pena de muerte aquel que lo intente, y que, por el contrario, quien sirva con sumo placer a los que gobiernan, adulándolos con obsequios, y sea hábil para enterarse de sus deseos y luego satisfacerlos, les parecerá un hombre excelente y sabio en cuestiones importantes, y recibirá honras por parte de ellos.

-También yo creo que esos Estados obran igual que los hombres que antes describiste, y tampoco los admiraré.

Y en lo que toca a quienes están dispuestos a servir a tales Estados, ansiosos por hacerlo, ¿no admiras su valentía y su irreflexiva complacencia?

-Sí, los admiro – respondió -, excepto en los casos en que ellos mismos se engañan y creen que, porque muchos los elogian, son verdaderos estadistas.

-No te entiendo: ¿no vas a disculpar a esos hombres? Imagínate un hombre que no sabe medirse, y al que muchos otros, que tampoco lo saben, le dicen que tiene cuatro codos de estatura; ¿te parece que por sí solo dejará de creerlo?

-No, no creo que deje de creerlo.

-Pues entonces no te enojas con tal tipo de gente, ya que es la más encantadora de toda, en cuanto legislan sobre minucias como las que hemos descrito hace un momento y las corrigen continuamente, en la creencia de que puede hallarse un límite a los fraudes que se cometen en los contratos y en las demás cosas que he mencionado; sin advertir que, de hecho, es como si se cortaran las cabezas de la Hidra.

-Es cierto: no hacen otra cosa.

-Por eso mismo, yo no pensaría que el verdadero legislador debiera ocuparse de leyes o de una organización política de semejante especie, ni en un Estado bien gobernado ni en uno mal gobernado. En el primer caso, porque sería ineficaz y no ayudaría en nada; en el segundo, porque cualquiera podría descubrir algunas de ellas, y las otras se seguirían automáticamente de las costumbres anteriores.

-Entonces ¿nos resta aún algo concerniente a la legislación?

-A nosotros no nos resta nada -respondí-. Pero a Apolo, dios de Delfos, corresponden las primeras ordenanzas, las más importantes y bellas.

-¿Y cuáles son?

-La fundación de templos, la institución de sacrificios y otros servicios a los dioses, a los demonios y a los héroes, así como de tumbas a los difuntos y cuantos honores deban rendirse a los del más allá para que sean propicios. De tales cosas no sabemos nada al fundar el Estado, ni nos dejaremos persuadir por otros, sino que no nos serviremos de otro exégeta que el paterno; este dios, en efecto, es exégeta paterno para todos los hombres, y, sentado en el centro, sobre el ombligo de la tierra, interpreta los asuntos de esa índole.

-Muy bien dicho; así debe obrarse.

-Pues bien, hijo de Aristón -dije-, ya tienes fundado el Estado. Después de esto indaga en su interior, procurándote de donde puedas la luz adecuada, y apela a la ayuda de tu hermano Glaucón, así como de Polemarco y los otros, para que columbremos dónde existe la justicia y dónde la injusticia, y en qué se diferencia una de otra, y cuál de las dos debe adquirir el que haya de ser feliz, pase esto inadvertido o no a los dioses y a los hombres todos.

-Nada de eso -replicó Glaucón-; te has comprometido a indagarlo tú, con el argumento de que sería sacrílego no acudir en defensa de la justicia por todos los medios que te fuera posible.

-Es cierto lo que me recuerdas, de modo que así tendré que actuar; pero necesito que colaboréis conmigo.

-De acuerdo.

-Espero descubrirlo de esta manera. Pienso que, si nuestro Estado ha sido fundado correctamente, es por completo bueno.

-Es forzoso que así sea.

-Evidentemente, pues, es sabio, valiente, moderado y justo.

-Evidentemente.

-Ahora bien, si descubrimos en el Estado alguna de estas cosas, lo que reste será lo que no hemos encontrado.

-Así es.

-Por ejemplo: si de cuatro cosas cualesquiera -en el asunto que fuere- buscáramos una sola, y sucediese que en primer lugar reconociéramos ésa, sería suficiente para nosotros. En cambio, si en primer lugar reconociéramos las otras tres, con esto mismo ya reconoceríamos la que buscábamos, puesto que es patente que no sería otra que la que aún quedara.

-Lo que dices es correcto.

-En tal caso y respecto de aquellas cualidades, ya que también son cuatro, debemos indagar del mismo modo.

-Bien está.

-Me parece, pues, que lo primero que se ve claro en este asunto es la sabiduría; aunque en lo tocante a ella se ve algo extraño.

- ¿Cómo es eso?

-Verdaderamente sabio me parece el Estado que hemos descrito, pues es prudente.

-Si.

-Y esto mismo, la prudencia, es evidentemente un conocimiento, ya que en ningún caso se obra prudentemente por ignorancia, sino por conocimiento.

-Es evidente.

-Pero en el Estado hay múltiples variedades de conocimiento.

-Claro.

-En ese caso, ¿será por causa del conocimiento de los carpinteros que ha de decirse que el Estado es sabio y prudente?

-De ningún modo -respondió Glaucón-; por ese conocimiento se dirá sólo que es hábil en carpintería.

-Tampoco deberá llamarse sabio al Estado debido al conocimiento relativo a los muebles de madera, si delibera sobre cómo hacerlos lo mejor posible.

-No, por cierto.

-Ni por el conocimiento relativo a los objetos que se hacen con bronce, ni por ningún otro de esa índole.

-En ningún caso.

-Y no se dice que el Estado es sabio por el conocimiento relativo a la producción de frutos de la tierra, sino que es hábil en agricultura.

-Así me parece.

-Ahora bien, ¿hay en el Estado que acabamos de fundar un tipo de conocimiento presente en algunos ciudadanos, por el cual no se delibere sobre alguna cuestión particular del Estado sino sobre éste en su totalidad y sobre la modalidad de sus relaciones consigo mismo y con los demás Estados?

-Sí.

-¿Cuál es y en quiénes está presente?

-Es el conocimiento apropiado para la vigilancia, y está presente en aquellos gobernantes a los que hemos denominado 'guardianes perfectos'.

-Y en virtud de ese conocimiento ¿qué dirás del Estado?

- Que es prudente y verdaderamente sabio.

-¿Y qué crees, que en nuestro Estado habrá mayor cantidad de trabajadores del bronce o de estos verdaderos guardianes?

-Muchos más trabajadores del bronce.

-¿Y no serán estos guardianes muchos menos en número si los comparas con todos aquellos otros que reciben el nombre de acuerdo con los conocimientos que poseen?

-Muchos menos.

-En ese caso, gracias al grupo humano más pequeño, que es la parte de él mismo que está al frente y gobierna, un Estado conforme a la naturaleza ha de ser sabio en su totalidad. Y de este modo, según parece, al sector más pequeño por naturaleza le corresponde el único de estos tipos de conocimiento que merece ser denominado 'sabiduría'.

-Dices la verdad.

-He aquí que hemos descubierto, no sé de qué modo, una de las cuatro cualidades que buscábamos, así como el puesto que en el Estado le corresponde.

-Y a mi modo de ver ha sido descubierto satisfactoriamente.

-En cuanto a la valentía y al lugar que tiene en el Estado, por cuya causa el Estado debe ser llamado 'valiente', no es muy difícil percibirla.

-¿De qué modo?

-¿Acaso alguien diría que un Estado es cobarde o valiente, después de haber contemplado otra cosa que aquella parte suya que combate y marcha a la guerra por su causa?

-No, sólo mirando a ella.

-Por eso creo que, aunque los demás ciudadanos sean cobardes o valientes, no depende de ellos el que el Estado posea una cualidad o la otra.

-Yo también lo creo. -En tal caso, un Estado es valiente gracias a una parte de sí mismo, porque con esta parte tiene la posibilidad de conservar, en toda circunstancia, la opinión acerca de las cosas temibles, que han de ser las mismas y tal cual el legislador ha dispuesto en su programa educativo. ¿No llamas a esto 'valentía'?

-No te he comprendido del todo: dímelo de nuevo.

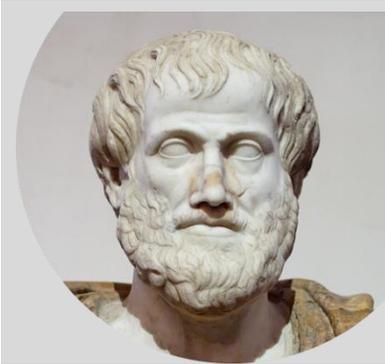
-Quiero decir que la valentía es, en cierto modo, conservación.

-¿Qué clase de conservación?

-La conservación de la opinión engendrada por la ley, por medio de la educación, acerca de cuáles y cómo son las cosas temibles. Y he dicho que ella era conservación 'en toda circunstancia', en el sentido de que quien es valiente ha de mantenerla -y no expulsarla del alma nunca- tanto en los placeres y deseos como en los temores. Y estoy dispuesto a representar lo que pienso por medio de una comparación, si quieres.

-Claro que quiero.”

Platón. (1988) Diálogos IV República. Gredos, Madrid



Aristóteles, Política

Tr. Manuel Briseño Jáuregui, Publicaciones del
Instituto Caro y Cuervo, LXXXIV, Bogotá, 1989

LIBRO III

CAPÍTULO V

DIVISIÓN DE LOS GOBIERNOS

Siendo cosas idénticas el gobierno y la constitución, y siendo el gobierno señor supremo de la ciudad, es absolutamente preciso que el señor sea o un solo individuo, o una minoría, o la multitud de los ciudadanos. Cuando el dueño único, o la minoría, o la mayoría, gobiernan consultando el interés general, la constitución es pura necesariamente; cuando gobiernan en su propio interés, sea el de uno solo, sea el de la minoría, sea el de la multitud, la constitución se desvía del camino trazado por su fin¹, puesto que, una de dos cosas, o los miembros de la asociación no son verdaderamente ciudadanos o lo son, y en este caso deben tener su parte en el provecho común.

Cuando la monarquía o gobierno de uno solo tiene por objeto el interés general, se le llama comúnmente reinado. Con la misma condición, al gobierno de la minoría, con tal que no esté limitada a un solo individuo, se le llama aristocracia; y se la denomina así, ya porque el poder está en manos de los hombres de bien, ya porque el poder no tiene otro fin que el mayor bien del Estado y de los asociados. Por último, cuando la mayoría gobierna en bien del interés general, el gobierno recibe como

¹ Platón se había anticipado a Aristóteles al probar que el poder sólo debe ejercerse en beneficio de los súbditos. Véase la República, lib. I.

denominación especial la genérica de todos los gobiernos, y se le llama república. Estas diferencias de denominación son muy exactas. Una virtud superior puede ser patrimonio de un individuo o de una minoría; pero a una mayoría no puede designársela por ninguna virtud especial, si se exceptúa la virtud guerrera, la cual se manifiesta principalmente en las masas; como lo prueba el que, en el gobierno de la mayoría, la parte más poderosa del Estado es la guerrera; y todos los que tienen armas son en él ciudadanos.

Las desviaciones de estos gobiernos son: la tiranía, que lo es del reinado²; la oligarquía, que lo es de la aristocracia; la demagogia, que lo es de la república. La tiranía es una monarquía que sólo tiene por fin el interés personal del monarca; la oligarquía tiene en cuenta tan sólo el interés particular de los ricos; la demagogia, el de los pobres. Ninguno de estos gobiernos piensa en el interés general.

Es indispensable que nos detengamos algunos instantes a notar la naturaleza propia de cada uno de estos tres gobiernos; porque la materia ofrece dificultades. Cuando observamos las cosas filosóficamente, y no queremos limitarnos tan sólo al hecho práctico, se debe, cualquiera que sea el método que por otra parte se adopte, no omitir ningún detalle ni despreciar ningún pormenor, sino mostrarlos todos en su verdadera luz.

La tiranía, como acabo de decir, es el gobierno de uno solo, que reina como señor sobre la asociación política; la oligarquía es el predominio político de los ricos; y la demagogia, por el contrario, el predominio de los pobres con exclusión de los ricos. Veamos una objeción que se hace a esta última definición. Si la mayoría, dueña del Estado, se compone de ricos, y el gobierno es de la mayoría, se llama demagogia; y, recíprocamente, si da la casualidad de que los pobres, estando en minoría relativamente a los ricos, sean, sin embargo, dueños del Estado, a causa de la superioridad de sus fuerzas, debiendo el gobierno de la minoría llamarse oligarquía, las definiciones que acabamos de dar son inexactas. No se resuelve esta dificultad mezclando las ideas de riqueza y minoría, y las de miseria y mayoría, reservando el

² Voltaire, al comentar a Montesquieu, dice: «La monarquía y el despotismo son dos hermanos que tienen entre sí tanta semejanza, que muchas veces se toma el uno por el otro».

nombre de oligarquía para el gobierno en que los ricos, que están en minoría, ocupen los empleos, y el de la demagogia para el Estado en que los pobres, que están en mayoría, son los señores. Porque, ¿cómo clasificar las dos formas de constitución que acabamos de suponer: una en que los ricos forman la mayoría; otra en que los pobres forman la minoría?; ¿siendo unos y otros soberanos del Estado, a no ser que hayamos dejado de comprender en nuestra enumeración alguna otra forma política? Pero la razón nos dice sobradamente que la dominación de la minoría y de la mayoría son cosas completamente accidentales, ésta en las oligarquías, aquélla en las democracias; porque los ricos constituyen en todas partes la minoría, como los pobres constituyen dondequiera la mayoría. Y así, las diferencias indicadas más arriba no existen verdaderamente. Lo que distingue esencialmente la democracia de la oligarquía es la pobreza y la riqueza; y dondequiera que el poder está en manos de los ricos, sean mayoría o minoría, es una oligarquía; y dondequiera que esté en las de los pobres, es una demagogia. Pero no es menos cierto, repito, que generalmente los ricos están en minoría y los pobres en mayoría; la riqueza pertenece a pocos, pero la libertad a todos. Estas son las causas de las disensiones políticas entre ricos y pobres.

Veamos ante todo cuáles son los límites que se asignan a la oligarquía y a la demagogia, y lo que se llama derecho en una y en otra. Ambas partes reivindican un cierto derecho, que es muy verdadero. Pero de hecho su justicia no pasa de cierto punto, y no es el derecho absoluto el que establecen ni los unos ni los otros. Así, la igualdad parece de derecho común, y sin duda lo es, no para todos, sin embargo, sino sólo entre iguales; y lo mismo sucede con la desigualdad; es ciertamente un derecho, pero no respecto de todos, sino de individuos que son desiguales entre sí. Si se hace abstracción de los individuos, se corre el peligro de formar un juicio erróneo. Lo que sucede en esto es que los jueces son jueces y partes, y ordinariamente es uno mal juez en causa propia. El derecho limitado a algunos, pudiendo aplicarse lo mismo a las cosas que a las personas, como dije en la Moral, se concede sin dificultad cuando se trata de la igualdad misma de la cosa, pero no así cuando se trata de las personas a quienes pertenece esta igualdad; y esto, lo repito, nace de que se juzga muy mal cuando está uno interesado en el

asunto. Porque unos y otros son expresión de cierta parte del derecho, ya creen que lo son del derecho absoluto: de un lado, superiores unos en un punto, en riqueza, por ejemplo, se creen superiores en todo; de otro, iguales otros en un punto, de libertad, por ejemplo, se creen absolutamente iguales. Por ambos lados se olvida lo capital.

Si la asociación política sólo estuviera formada en vista de la riqueza, la participación de los asociados en el Estado estaría en proporción directa de sus propiedades, y los partidarios de la oligarquía tendrían entonces plenísima razón; porque no sería equitativo que el asociado que de cien minas sólo ha puesto una tuviese la misma parte que el que hubiere suministrado el resto, ya se aplique esto a la primera entrega, ya a las adquisiciones sucesivas. Pero la asociación política tiene por fin, no sólo la existencia material de todos los asociados, sino también su felicidad y su virtud; de otra manera podría establecerse entre esclavos o entre otros seres que no fueran hombres, los cuales no forman asociación por ser incapaces de felicidad y de libre albedrío. La asociación política no tiene tampoco por único objeto la alianza ofensiva y defensiva entre los individuos, ni sus relaciones mutuas, ni los servicios que pueden recíprocamente hacerse; porque entonces los etruscos y los cartagineses, y todos los pueblos unidos mediante tratados de comercio, deberían ser considerados como ciudadanos de un solo y mismo Estado, merced a sus convenios sobre las importaciones, sobre la seguridad individual, sobre los casos de una guerra común; aunque cada uno de ellos tiene, no un magistrado común para todas estas relaciones, sino magistrados separados, perfectamente indiferentes en punto a la moralidad de sus aliados respectivos, por injustos y por perversos que puedan ser los comprendidos en estos tratados, y atentos sólo a precaver recíprocamente todo daño. Pero como la virtud y la corrupción política son las cosas que principalmente tienen en cuenta los que sólo quieren buenas leyes, es claro que la virtud debe ser el primer cuidado de un Estado que merezca verdaderamente este título, y que no lo sea solamente en el nombre. De otra manera, la asociación política vendría a ser a modo de una alianza militar entre pueblos lejanos, distinguiéndose apenas de ella por la unidad de lugar; y la ley entonces sería una mera convención; y no sería, como ha dicho el sofista Licofrón,

«otra cosa que una garantía de los derechos individuales, sin poder alguno sobre la moralidad y la justicia personales de los ciudadanos». La prueba de esto es bien sencilla. Reúnanse con el pensamiento localidades diversas y enciérrense dentro de una sola muralla a Megara y Corinto; ciertamente que no por esto se habrá formado con tan vasto recinto una ciudad única, aun suponiendo que todos los en ella encerrados hayan contraído entre sí matrimonio, vínculo que se considera como el más esencial de la asociación civil. O si no, supóngase cierto número de hombres que viven aislados los unos de los otros, pero no tanto, sin embargo, que no puedan estar en comunicación; supóngase que tienen leyes comunes sobre la justicia mutua que deben observar en las relaciones mercantiles, pues que son, unos carpinteros, otros labradores, zapateros, etc., hasta el número de diez mil, por ejemplo; pues bien, si sus relaciones se limitan a los cambios diarios y a la alianza en caso de guerra, esto no constituirá todavía una ciudad. ¿Y por qué? En verdad no podrá decirse que en este caso los lazos de la sociedad no sean bien fuertes. Lo que sucede es que cuando una asociación es tal que cada uno sólo ve el Estado en su propia casa, y la unión es sólo una simple liga contra la violencia, no hay ciudad, si se mira de cerca; las relaciones de la unión no son en este caso más que las que hay entre individuos aislados. Luego, evidentemente, la ciudad no consiste en la comunidad del domicilio, ni en la garantía de los derechos individuales, ni en las relaciones mercantiles y de cambio; estas condiciones preliminares son indispensables para que la ciudad exista; pero aun suponiéndolas reunidas, la ciudad no existe todavía. La ciudad es la asociación del bienestar y de la virtud, para bien de las familias y de las diversas clases de habitantes, para alcanzar una existencia completa que se baste a sí misma.

Sin embargo, no podría alcanzarse este resultado sin la comunidad de domicilio y sin el auxilio de los matrimonios; y esto es lo que ha dado lugar en los Estados a las alianzas de familia, a las fratrias, a los sacrificios públicos y a las fiestas en que se reúnen los ciudadanos. La fuente de todas estas instituciones es la benevolencia, sentimiento que arrastra al hombre a preferir la vida común; y siendo el fin del Estado el bienestar de los ciudadanos, todas estas instituciones no tienden sino a afianzarle. El Estado no es más que una asociación en la que las familias reunidas

por barrios deben encontrar todo el desenvolvimiento y todas las comodidades de la existencia; es decir, una vida virtuosa y feliz. Y así la asociación política tiene, ciertamente, por fin la virtud y la felicidad de los individuos, y no sólo la vida común. Los que contribuyen con más a este fondo general de la asociación tienen en el Estado una parte mayor que los que, iguales o superiores por la libertad o por el nacimiento, tienen, sin embargo, menos virtud política; y mayor también que la que corresponda a aquellos que, superándoles por la riqueza, son inferiores a ellos, sin embargo, en mérito.

Puedo concluir de todo lo dicho que, evidentemente, al formular los ricos y los pobres opiniones tan opuestas sobre el poder, no han encontrado ni unos ni otros más que una parte de la verdad y de la justicia.

CAPÍTULO XI CONCLUSIÓN DE LA TEORÍA DEL REINADO

La materia nos conduce ahora a tratar del reinado en que el monarca puede hacer todo lo que le plazca, y que vamos a estudiar aquí. Ninguno de los reinados que se llaman legales constituye, repito, una especie particular de gobierno, puesto que se puede establecer dondequiera un generalato inamovible, en la democracia lo mismo que en la aristocracia. Muchas veces el gobierno militar está confiado a un solo individuo, y hay una magistratura de este género en Epidamno y en Opunto³, donde, sin embargo, los poderes del jefe supremo son menos extensos. En cuanto a lo que se llama reinado absoluto⁴, es decir, aquel en que un solo hombre reina soberanamente como bien le parece, muchos sostienen que la naturaleza misma de las cosas rechaza este poder de uno solo sobre todos los ciudadanos, puesto que el Estado no es más que una asociación de seres iguales, y que entre seres

³ Opunto, ciudad de la Lócrida.

⁴ Juliano, siendo emperador y señor absoluto del imperio romano, acordándose de que era filósofo, aprueba este pasaje.

naturales iguales las prerrogativas y los derechos deben ser necesariamente idénticos. Si es en el orden físico perjudicial dar alimento igual y vestidos iguales a hombres de constitución y estatura diferentes, la analogía no es menos patente cuando se trata de los derechos políticos; y, a la inversa, la desigualdad entre iguales no es menos irracional.

Es, por tanto, justo que la participación en el poder y en la obediencia sea para todos perfectamente igual y alternativa; porque esto es, precisamente, lo que procura hacer la ley, y la ley es la constitución. Es preciso preferir la soberanía de la ley a la de uno de los ciudadanos; y por este mismo principio, si el poder debe ponerse en manos de muchos, sólo se les debe hacer guardianes y servidores de la ley; porque si la existencia de las magistraturas es cosa indispensable, es una injusticia patente dar una magistratura suprema a un solo hombre, con exclusión de todos los que valen tanto como él.

A pesar de lo que se ha dicho, allí donde la ley es impotente, un individuo no podrá nunca más que ella; una ley que ha sabido enseñar convenientemente a los magistrados puede muy bien dejar a su buen sentido y a su justificación el arreglar y juzgar todos los casos en que ella guarda silencio. Más aún; les concede el derecho de corregir todos los defectos que tenga, cuando la experiencia ha hecho ver que admite una mejora posible. Por tanto, cuando se reclama la soberanía de la ley se pide que la razón reine a la par que las leyes; pero pedir la soberanía para un rey es hacer soberanos al hombre y a la bestia; porque los atractivos del instinto y las pasiones del corazón corrompen a los hombres cuando están en el poder, hasta a los mejores; la ley, por el contrario, es la inteligencia sin las ciegas pasiones. El ejemplo tomado más arriba de las ciencias no parece concluyente; es peligroso atenerse en medicina a los preceptos escritos, y vale más confiar en los hombres prácticos. El médico nunca se verá arrastrado por la amistad a prescribir un tratamiento irracional; a lo más, tendrá en cuenta los honorarios que le ha de valer la curación. En política, por lo contrario, la corrupción y el favor ejercen muy poderosamente un funesto influjo. Sólo cuando se sospecha que el médico se ha dejado ganar por los enemigos para atentar a la vida del enfermo, se acude a los preceptos escritos. Más aún, el médico enfermo llama para curarse a otros médicos,

y el gimnasta muestra su fuerza en presencia de otros gimnastas; creyendo unos y otros que juzgarían mal si fuesen jueces en causa propia, por no poder ser desinteresados. Luego, evidentemente, cuando sólo se aspira a obtener la justicia es preciso optar por un término medio, y este término medio es la ley. Por otra parte, hay leyes fundadas en las costumbres que son mucho más poderosas e importantes que las leyes escritas; y, si es posible que se encuentren en la voluntad de un monarca más garantías que en la ley escrita, seguramente se encontrarán menos que en estas leyes, cuya fuerza descansa por completo en las costumbres. Pero un solo hombre no puede verlo todo con sus propios ojos; será preciso que delegue su poder en numerosos funcionarios inferiores, y entonces, ¿no es más conveniente establecer esta repartición del poder desde el principio que dejarlo a la voluntad de un solo individuo? Además, queda siempre en pie la objeción que precedentemente hemos hecho: si el hombre virtuoso merece el poder a causa de su superioridad, dos hombres virtuosos lo merecerán más aún. Así dice el poeta:

Dos bravos compañeros, cuando marchan juntos...⁵,
súplica que hace Agamenón cuando pide al cielo Tener diez consejeros
sabios como Néstor.⁶

Pero hoy, se dirá, en algunos Estados hay magistrados encargados de fallar soberanamente, como lo hace el juez, en los casos que la ley no puede prever, prueba de que no se cree que la ley sea el soberano y el juez más perfecto, por más que se reconozca su omnipotencia en los puntos que ella decide⁷; pero precisamente por lo mismo que la ley sólo puede abrazar ciertas cosas dejando fuera otras, se duda de su excelencia y se pregunta si, en igualdad de circunstancias, no es preferible sustituir su soberanía con la de un individuo, puesto

⁵ Ilíada, cap. X, v. 224.

⁶ Ilíada, cap. II, v. 372.

⁷ A Platón le parece la ley inferior a un legislador ilustrado.

que disponer legislativamente sobre asuntos que exigen deliberación especial es una cosa completamente imposible. No se niega que en tales casos sea preciso someterse al juicio de los hombres: lo que se niega únicamente es que deba preferirse un solo individuo a muchos, porque cada uno de los magistrados, aunque sea aislado, puede, guiado por la ley que ha estudiado, juzgar muy equitativamente. Pero podría parecer absurdo el sostener que un hombre que para formar juicio sólo tiene dos ojos y dos oídos, y para obrar dos pies y dos manos, pueda hacerlo mejor que una reunión de individuos con órganos mucho más numerosos. En el estado actual, los monarcas mismos se ven precisados a multiplicar sus ojos, sus oídos, sus manos y sus pies, repartiendo la autoridad con los amigos del poder y con sus amigos personales. Si estos agentes no son amigos del monarca no obrarán conforme a las intenciones de éste; y si son sus amigos, obrarán, por el contrario, en bien de su interés y del de su autoridad. Ahora bien, la amistad supone necesariamente semejanza, igualdad; y el rey, al permitir que sus amigos compartan su poder, viene a admitir al mismo tiempo que el poder debe ser igual entre iguales. Tales son, sobre poco más o menos, las objeciones que se hacen al reinado. Unas son perfectamente fundadas, mientras que otras lo son quizá menos. El poder del señor, así como el reinado o cualquier otro poder político justo y útil, es conforme con la naturaleza, mientras que no lo es la tiranía, y todas las formas corruptas de gobierno son igualmente contrarias a las leyes naturales. Lo que hemos dicho prueba que, entre individuos iguales y semejantes, el poder absoluto de un solo hombre no es útil ni justo, siendo del todo indiferente que este hombre sea, por otra parte, como la ley viva en medio de la carencia de leyes o en presencia de ellas, o que mande a súbditos tan virtuosos o tan depravados como él, o, en fin, que sea completamente superior a ellos por su mérito. Sólo exceptúo un caso que voy a decir, y que ya he indicado antes.

Fijemos ante todo lo que significan para un pueblo los epítetos de monárquico, aristocrático y republicano. Un pueblo monárquico es aquel que naturalmente puede soportar la autoridad de una familia dotada de todas las virtudes superiores que exige la dominación política. Un pueblo aristocrático es aquel que, teniendo las cualidades necesarias para tener la constitución política que conviene a hombres

libres, puede naturalmente soportar la autoridad de ciertos jefes llamados por su mérito a gobernar. Un pueblo republicano es aquel en que por naturaleza todo el mundo es guerrero, y sabe igualmente obedecer y mandar a la sombra de una ley que asegura a la clase pobre la parte de poder que debe corresponderle.

Así, pues, cuando toda una raza, o aunque sea un individuo cualquiera, sobresale mostrando una virtud de tal manera superior que sobrepuje a la virtud de todos los demás ciudadanos juntos, entonces es justo que esta raza sea elevada al reinado, al supremo poder, y que este individuo sea proclamado rey. Esto, repito, es justo, no sólo porque así lo reconozcan los fundadores de las constituciones aristocráticas, oligárquicas y también democráticas, que unánimemente han admitido los derechos de la superioridad, aunque estén en desacuerdo acerca de la naturaleza de esta superioridad, sino también por las razones que hemos expuesto anteriormente. No es equitativo matar o proscribir mediante el ostracismo a un personaje semejante, ni tampoco someterlo al nivel común, porque la parte no debe sobreponerse al todo, y el todo, en este caso, es precisamente esta virtud tan superior a todas las demás. No queda otra cosa que hacer que obedecer a este hombre y reconocer en él un poder, no alternativo, sino perpetuo.

Pongamos aquí fin al estudio del reinado, después de haber expuesto sus diversas especies, sus ventajas y sus peligros, según los pueblos a que se aplica, y después de haber estudiado las formas que reviste.

CAPÍTULO XII

DEL GOBIERNO PERFECTO O DE LA ARISTOCRACIA

De las tres constituciones que hemos reconocido como buenas, la mejor debe ser necesariamente la que tenga mejores jefes. Tal es el Estado en que se encuentra por fortuna una gran superioridad de virtud, ya pertenezca a un solo individuo con exclusión de los demás, ya a una raza entera, ya a la multitud, y en el que los unos sepan obedecer tan bien como los otros mandar, movidos siempre por un fin noble. Se ha demostrado precedentemente que en el gobierno perfecto la virtud privada era idéntica a la virtud política; siendo no menos evidente que con los mismos

medios y las mismas virtudes que constituyen al hombre de bien se puede constituir igualmente un Estado, aristocrático o monárquico; de donde se sigue que la educación y las costumbres que forman al hombre virtuoso son sobre poco más o menos las mismas que forman al ciudadano de una república o al jefe de un reinado.

LIBRO SEXTO⁸

DE LA DEMOCRACIA Y DE LA OLIGARQUÍA. DE LOS TRES PODERES: LEGISLATIVO, EJECUTIVO Y JUDICIAL

CAPÍTULO IV ESPECIES DIVERSAS DE DEMOCRACIA

La igualdad es la que caracteriza la primera especie de democracia y la igualdad fundada por la ley en esta democracia significa que los pobres no tendrán derechos más extensos que los ricos, y que ni unos ni otros serán exclusivamente soberanos, sino que lo serán todos en igual proporción. Por tanto, si la libertad y la igualdad son, como se asegura, las dos bases fundamentales de la democracia, cuanto más completa sea esta igualdad en los derechos políticos, tanto más se mantendrá la democracia en toda su pureza; porque siendo el pueblo en este caso el más numeroso, y dependiendo la ley del dictamen de la mayoría, esta constitución es necesariamente una democracia. Esta es la primera especie de democracia.

Después de ella viene otra, en la que las funciones públicas se obtienen con arreglo a una renta, que de ordinario es muy moderada. Los empleos en esta democracia deben ser accesibles a todos los que tengan la renta fijada, e inaccesibles para todos los demás. En una tercera especie de democracia, todos los ciudadanos cuyo derecho no se pone en duda obtienen las magistraturas, pero la ley reina soberanamente. En otra, basta para ser magistrado ser ciudadano con cualquier título, dejándose aún la soberanía a la ley. Una quinta especie tiene las mismas condiciones, pero traspasa la soberanía a la multitud, que reemplaza a la ley; porque

⁸ Colocado generalmente el cuarto

entonces la decisión popular, no la ley, lo resuelve todo. Esto es debido a la influencia de los demagogos.

En efecto, en las democracias en que la ley gobierna, no hay demagogos, sino que corre a cargo de los ciudadanos más respetados la dirección de los negocios. Los demagogos sólo aparecen allí donde la ley ha perdido la soberanía. El pueblo entonces es un verdadero monarca, único, aunque compuesto por la mayoría, que reina, no individualmente, sino en cuerpo. Homero⁹ ha censurado la multiplicidad de jefes, pero no puede decirse si quiso hablar, como hacemos aquí, de un poder ejercido en masa o de un poder repartido entre muchos jefes, ejercido por cada uno en particular. Tan pronto como el pueblo es monarca, pretende obrar como tal, porque sacude el yugo de la ley y se hace déspota, y desde entonces los aduladores del pueblo tienen un gran partido. Esta democracia es en su género lo que la tiranía es respecto del reinado. En ambos casos encontramos los mismos vicios, la misma opresión de los buenos ciudadanos; en el uno mediante las decisiones populares, en el otro mediante las órdenes arbitrarias. Además, el demagogo y el adulador tienen una manifiesta semejanza. Ambos tienen un crédito ilimitado; el uno cerca del tirano, el otro cerca del pueblo corrupto. Los demagogos, para sustituir la soberanía de los derechos populares a la de las leyes, someten todos los negocios al pueblo porque su propio poder no puede menos de sacar provecho de la soberanía del pueblo de quien ellos soberanamente disponen, gracias a la confianza que saben inspirarle. Por otra parte, todos los que creen tener motivo para quejarse de los magistrados, apelan al juicio exclusivo del pueblo; éste acoge de buen grado la reclamación, y todos los poderes legales quedan destruidos. Con razón puede decirse que esto constituye una deplorable demagogia, y que no es realmente una constitución; pues sólo hay constitución allí donde existe la soberanía de las leyes. Es preciso que la ley decida los negocios generales, como el magistrado decide los negocios particulares en la forma prescrita por la constitución. Si la democracia es una de las dos especies principales de gobierno, el Estado donde todo se resuelve de plano mediante decretos populares no es, a decir verdad, una democracia,

⁹ Homero, *Ilíada*, cap. II, v. 204.

puesto que tales decretos no pueden nunca dictar resoluciones de carácter general legislativo.

He aquí lo que teníamos que decir sobre las formas diversas de la democracia.

CAPÍTULO VI IDEA GENERAL DE LA REPÚBLICA

No nos quedan ya más que dos gobiernos de que ocuparnos: del que se llama vulgarmente república y de la tiranía. Si coloco aquí la república, aunque no sea un gobierno degradado, como no lo son tampoco las aristocracias de que acabamos de hablar, lo hago porque, a decir verdad, todos los gobiernos sin excepción no son más que corrupciones de la constitución perfecta. Pero se clasifica ordinariamente la república entre estas aristocracias; ella da, como éstas, origen a otras formas menos puras aún, como dije al principio. La tiranía debe, necesariamente, ocupar el último puesto, porque no es un verdadero gobierno; lo es menos aún que cualquiera otra forma política; y nuestras indagaciones sólo tienen por fin el estudio de los gobiernos. Después de haber indicado los motivos de nuestra clasificación, pasemos al examen de la república. Ahora conoceremos mejor su verdadero carácter, después del examen que hemos hecho de la democracia y de la oligarquía; porque la república no es más que una combinación de estas dos formas.

Es costumbre dar el nombre de república a los gobiernos que se inclinan a la democracia, y el de aristocracia a los que se inclinan a la oligarquía; y esto consiste en que la ilustración y la nobleza son ordinariamente patrimonio de los ricos; los cuales, además, se ven colmados ampliamente con aquellos dones que muchas veces compran otros por medio del crimen, y que aseguran a sus poseedores un renombre de virtud y una alta consideración. Como el sistema aristocrático tiene por fin dar la supremacía política a estos ciudadanos eminentes, se ha pretendido deducir de aquí que las oligarquías se componen, en general, de hombres virtuosos y apreciables. Parece imposible que un gobierno dirigido por los mejores ciudadanos no sea excelente, no debiendo darse un mal gobierno sino en Estados regidos por hombres corruptos. Y, recíprocamente, parece imposible que donde la

administración no es buena el Estado sea gobernado por los mejores ciudadanos. Pero es preciso observar que las buenas leyes no constituyen por sí solas un buen gobierno, y que lo que importa, sobre todo, es que estas leyes buenas sean observadas. No hay, pues, buen gobierno sino dónde en primer lugar se obedece la ley, y después, la ley a que se obedece, está fundada en la razón; porque podría también prestarse obediencia a leyes irracionales. La excelencia de la ley puede, por lo demás, entenderse de dos maneras: la ley es la mejor posible, relativamente a las circunstancias; o la mejor posible de una manera general y en absoluto.

El principio esencial de la aristocracia consiste, al parecer, en atribuir el predominio político a la virtud; porque el carácter especial de la aristocracia es la virtud, como la riqueza es el de la oligarquía, y la libertad el de la democracia. Todas tres admiten, por otra parte, la supremacía de la mayoría, puesto que, en unas como en otras, la decisión acordada por el mayor número de miembros del cuerpo político tiene siempre fuerza de ley. Si los más de los gobiernos toman el nombre de república, es porque casi todos aspiran únicamente a combinar los derechos de los ricos y de los pobres, de la fortuna y de la libertad; pues la riqueza, al parecer, ocupa casi en todas partes el lugar del mérito y de la virtud.

Tres elementos se disputan en el Estado la igualdad: la libertad, la riqueza y el mérito. No hablo de otro que se llama nobleza, porque no es más que la consecuencia de otros dos, puesto que la nobleza es una antigüedad en riqueza y en talento. Pues bien, la combinación de los dos primeros elementos produce evidentemente la república, y la combinación de todos tres produce la aristocracia más bien que ninguna otra forma. Téngase en cuenta que yo siempre clasifico y pongo aparte la verdadera aristocracia de que he hablado al principio.

Hemos demostrado, pues, que al lado de la monarquía, de la democracia y de la oligarquía, existen otros sistemas políticos. Hemos explicado la naturaleza de estos sistemas, las distintas aristocracias y las diferencias que hay entre las repúblicas y las aristocracias; pudiendo verse claramente que todas estas formas están menos distantes las unas de las otras de lo que podría creerse.

CAPÍTULO VIII

BREVES CONSIDERACIONES SOBRE LA TIRANÍA

Nos falta hablar de la tiranía, de que debemos ocuparnos, no porque merezca que nos detengamos en ella mucho tiempo, sino tan sólo para completar nuestras indagaciones, en las cuales debe ser comprendida, puesto que la hemos incluido entre las formas posibles de gobierno. Hemos tratado antes del reinado, fijándonos sobre todo en el reinado propiamente dicho, es decir, en el reinado absoluto; y hemos hecho ver sus ventajas y sus peligros, su naturaleza, su origen y sus aplicaciones diversas. En el curso de estas consideraciones sobre el reinado hemos indicado dos formas de tiranía, porque estas dos formas se aproximan bastante al reinado, y tienen, como ésta, en la ley su fundamento. Hemos dicho que algunas naciones bárbaras escogen jefes absolutos, y que en tiempos muy remotos los griegos se sometieron a monarcas de este género, llamados *esimetas*. Entre estos poderes había, por otra parte, algunas diferencias: eran reales, en cuanto debían a la ley y a la voluntad de los súbditos su existencia; pero eran tiránicos en cuanto su ejercicio era despótico y completamente arbitrario. Queda una tercera especie de tiranía, que, al parecer, merece más particularmente este nombre, y que corresponde al reinado absoluto. Esta tiranía no es otra que la monarquía absoluta, la cual, sin responsabilidad alguna y sólo en interés del señor, gobierna a súbditos que valen tanto o más que él sin consultar para nada los intereses particulares de los mismos. Este es un gobierno de violencia, porque no hay corazón libre que sufra con paciencia una autoridad semejante. Creemos haber dicho bastante sobre la tiranía, el número de sus formas y las causas que las producen



Beuchot, Mauricio

Los principios de la filosofía de
Santo Tomás. (2002) Instituto Mexicano
de Doctrina Social Cristiana, México.

Capítulo I Filosofía, sociedad y política en santo Tomás

El ámbito de la filosofía social

Para santo Tomás de Aquino, lo que ahora llamamos «filosofía social» o «filosofía política» pertenece a la ciencia de la moral, esta subalternada o subordinada a ella. (1) Está subalternada a la ética, en cuanto que la ética le proporciona su objeto, i. e. una parte del objeto de la filosofía moral es el objeto de la filosofía social o política. Y, a su vez, la moralidad está subordinada a la psicología filosófica –o antropología filosófica, o filosofía del hombre-, y ésta lo está a la metafísica. Así la metafísica proporciona el conocimiento universal y abstracto del ser; la psicología filosófica añade la concreción del conocimiento del ser humano, y la ética todavía constriñe a la razón a que dentro del fenómeno humano se centre a estudiar particularmente el bien y el mal en el comportamiento del hombre; y, finalmente, los calificativos de «social» y de «político» hacen que nuestro estudio se polarice al comportamiento humano en sus relaciones más amplias y a la vez más constitutivas, como la familia, el Estado, las relaciones laborales, etc. Por lo demás, aquí tomaremos lo «social», al igual que «sociedad» («societas»), como designando cualquier tipo de agrupación humana, pero tomaremos –según lo hace el mismo santo Tomás– como la más perfecta la sociedad política, en la que lo «político» es lo relativo a la *polis* o ciudad. (Recientemente se suele distinguir entre Estado y sociedad civil o ciudadanía; es decir, se considera como Estado el gobierno y como sociedad civil el pueblo o individuos que son gobernados. Ambas cosas están dentro de

lo que el Aquinate denomina la «sociedad política» y aun «Estado», pues, según él, el Estado es el sentido primario de la sociedad, de modo que la sociedad es primariamente el Estado, y secundariamente o de manera derivada el pueblo o sociedad civil.) Y que pertenece al ámbito moral, lo dice así, al hablar de la ciencia política: «... ya que la razón opera ciertas cosas a modo de factura con la operación que pasa a la materia exterior, lo cual propiamente pertenece a las artes que se llaman mecánicas, como la fabril, la naviera y semejantes, y otras, en cambio, las opera a modo de acción con la operación que permanece en el que opera, como es aconsejar, elegir, querer y otras de este tipo, que pertenecen a la ciencia moral, es manifiesto que la ciencia política, que considera el ordenamiento de los hombres, no se contiene en las ciencias factivas, que son las artes mecánicas, sino en las activas, que son las ciencias morales». (3)

Y, aunque el Aquinate nunca la llamó «filosofía social» ni «filosofía política», sino que la llamó simplemente «política», usaremos esas dos denominaciones para referirnos al campo de doctrinas tomistas que tratan de comprender y dirigir el movimiento de la sociedad. El consideraba la filosofía social o política como aquello que corresponde al plano de la moral o ética no individual, sino política – según los transmitía la tradición filosófica griega-, ordenada a explicar y dirigir el hecho social. Pues, para santo Tomás, no se trataría sólo de comprender sino también de dirigir; esto es, no sería una ética sólo descriptiva y no prescriptiva, sino que busca la normatividad. Y es que la normatividad o el deber ser es para el Aquinate acorde a la naturaleza del ser, es una normación conforme a la razón.

Incluso podría decirse que, según Tomás, el deber ser no es más que la norma que surge de la naturaleza misma del ser, i. e. cumplir y respetar el dictamen de la razón que refleja el ser de las cosas. (4) Y no incurre en la llamada «falacia naturalista», porque considera que ya en el ser está contenido el deber ser, en la naturaleza del valor, de modo que en la ética sólo se lo explicita, se le da su más clara y plena manifestación, y no se lo saca ilícitamente de donde no está.

Por ello la filosofía social tomista es una ciencia práctica además de especulativa, o, si se quiere, es teórico-práctica. Efectivamente, santo Tomás dice

de la política: «Pues, ya que las ciencias prácticas se distinguen de las especulativas en que las especulativas se ordenan sólo al conocimiento de la verdad, y las prácticas, en cambio, a la obra, es necesario que esta ciencia se contenga en la filosofía práctica, ya que la ciudad es cierto todo, cuya razón humana no sólo es cognoscitiva, sino también operativa». (5)

No puramente teórica, porque no se queda en la sola contemplación y explicación de los fenómenos sociales, sino que de ella extrae las normas y directrices que han de regir el proceso del acontecer social; ni puramente práctica, esto es, no se dedica a resolver las necesidades inmediatas de la acción, sino que adopta un punto intermedio de iluminación teórica del proceso práctico para orientarlo. Así, estudia los fenómenos sociales para explicarlos por sus causas y al mismo tiempo plantear directrices de acción, pero no está directamente concernida con la práctica, esto es, no da soluciones para problemas fácticos, sino que muestra la verdad, señala el camino, para que los hombres que estén bien dispuestos lo sigan, y los que no tienen tal disposición se den cuenta de los engaños en que han incurrido y los corrijan, o las falacias en que pueden incurrir y las prevengan.

De este modo, el objeto de la filosofía social es el hecho social de la convivencia humana, en cuanto dirigida al bien común. Si se quiere, el objeto material es la sociedad misma, pero el objeto formal *quod* es su carácter de dirigida (y dirigible o encauzable) al *bien común*. Y el objeto formal que es el primer grado de abstracción formal, como es el de la filosofía del hombre o psicología y el de filosofía moral o ética. Además, el hecho de la sociedad o convivencia humana no se reduce al existir o estar juntos, sino que es sobre todo un actuar en compañía o en conjunto, y ese actuar ha de ser conforme a fines, y el fin es el bien; por lo que en la filosofía social o política se atiende eminentemente al fin o bien. De acuerdo con lo que se considere que es el fin-bien del hombre en sociedad, se dictarán las normas o leyes o preceptos que sirven de guías y de medios para alcanzar ese fin.

Orientación y normatividad de la filosofía social

En efecto, las disciplinas morales son ciencias prácticas, y se dirigen al bien del hombre, que es su fin o su perfección, en la cual encuentra su felicidad. Y entre estas disciplinas se da una relación de jerarquía o gradación, correspondiente a la subalternación habida entre las ciencias, a la que ya hemos aludido. La ética es la que fundamenta y constituye el todo de las ciencias morales. Pero se divide en individual y social. Y esta última es la más amplia, pues en ella pueden entrar la ética jurídica, la ética económica, la ética estatal y la ética política, según los aspectos que se consideren de la sociedad. La política tenía, pues, en la mentalidad de santo Tomás, una dimensión ética. La misma ética remataba en la política y era su culminación doctrinal teórico-práctica. Puede decirse que a la ética pertenecía el derecho -o, al menos, como se consideraba en la filosofía medieval, la fundamentación del derecho- y éste -el derecho- era uno de los pilares y goznes de la política. –En cierta forma el derecho pertenece a la política en esa concepción-. (6) Por eso, dentro de este orden de progresión ideal, la política o moral social era la facultad o ciencia más altamente directiva. En tal sentido, la política se servía de las demás ciencias prácticas (i. e. teórico-prácticas y práctico-prácticas), sobre todo de la moral, como fundamento, y después del derecho, al que cuidaba (i. e. fundaba y dirigía), y era la que en general poseía el criterio para legislar lo que se debía hacer y evitar. Por eso su fin comprendía el de las otras ciencias. Así construía el bien del hombre, y no sólo del individuo, sino de la comunidad, de la sociedad.

Como sabía el bien-fin, la labor del político era la más necesaria, ya que la política era la ciencia directora del hacer (praxis), al modo como la metafísica lo era del saber (teoría). Aristóteles ya lo había expuesto enfáticamente: «Y, puesto que la política se sirve de las demás ciencias prácticas y legisla además qué se debe de hacer y de qué cosas hay que apartarse, el fin de ella comprenderá los de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre; pues, aunque el bien del individuo y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad; porque, ciertamente, ya es apetecible procurarlo para uno solo, pero es más hermoso y

divino para un pueblo y para ciudades». (7) Santo Tomás expone esto de manera muy semejante: «Todas las totalidades que por las artes mecánicas se constituyen para que sean usadas por los hombres, se ordenan a los hombres como a un fin. Por tanto, si hay una ciencia más principal y perfecta, es necesario que la política sea, entre todas las ciencias prácticas, la más principal y arquitectónica de las restantes, en cuanto considera el bien último y perfecto en las cosas humanas. Y a causa de esto dice el Filósofo, al final del lib. X de la *Ética*, que la filosofía se completa en la política, la cual versa sobre las cosas humanas». (8)

Función y propiedades de la filosofía social

Su finalidad es primariamente teórica, esto es, explicativa de la realidad social y crítica de la proyección de ésta al bien común; y es, además, secundariamente práctica, en cuanto que sirve de cierta orientación para la acción y para prescribirla o normarla, pero lo hace de manera remota. No es una técnica, sino una ciencia reflexiva.

En efecto, las ciencias prácticas se ordenan primariamente al fin del hombre; pero éste no puede ser otro que la misma teleología que tiene el hombre en su naturaleza, la cual es racional; por ello se trata de comprender la naturaleza humana para plasmar su fin o bien en la sociedad, con lo cual se encarnará en ejercicio el bien de la naturaleza humana en el bien de la sociedad humana. No se trata, pues, de inventar el bien o fin del hombre, como se puede inventar su naturaleza. Santo Tomás, al igual que los grandes filósofos, estaba convencido de que buscaba la naturaleza del hombre en general, para ir desplegando a partir de esa naturaleza la explicación de la sociedad y la estructuración de las normas ético-sociales. Se trata de una ética natural, un derecho natural, una política natural, que no es otra cosa que una moral basada en la naturaleza del hombre.

La naturaleza del hombre es ser animal racional. Todo lo del hombre está impregnado por su racionalidad. Ni siquiera las cosas instintivas las hace meramente como el animal irracional. Aplicando principios ontológicos o metafísicos, toca a la filosofía del hombre (o antropología filosófica, o psicología filosófica) comprender la naturaleza humana, para que se pueda aplicar en la

ética y la política. Para santo Tomás, la naturaleza del hombre está centrada en la razón, es lo distintivo suyo. Está ciertamente sujeto a la vida vegetativa y sus necesidades, está también condicionado por la vida sensitiva y sus exigencias, pero con su vida intelectual-razional trasciende esas determinaciones en la medida en que le es propio. Por ello tiene una voluntad que es su apetito racional, y no mero apetito sensitivo. Es decir, tiene libertad a pesar de tantas determinaciones que padece (físicas, psicológicas, sociales, etc.). Más aún, para santo Tomás, el hombre no es sólo cuerpo material, sino alma racional, espiritual e inmortal. Tiene un destino trascendente. (9) Y el sentido de la filosofía moral y la filosofía política es que el hombre, al ser racional, puede progresar y ser dirigido o educado en el perfeccionamiento de su intelecto y de su afecto, de su razón y su voluntad, mediante las indicaciones y normas que surgen de la propia naturaleza humana.

El método de la filosofía social es compuesto, i. e. mixto de análisis y síntesis, de inducción y deducción, de descripción y explicación. A partir de la descripción empírica se busca la explicación esencial o abstracta y causal de los hechos, sus propiedades esenciales; en nuestro caso, serían las causas de la realidad social y los deberes y derechos que se atribuyen al hombre en esa realidad social. Tal como lo dice santo Tomás: «De lo anteriormente expuesto, podemos extraer el modo y el orden de esta ciencia. Pues, así como las ciencias especulativas, que consideran algún todo, de la consideración de las partes y los principios completan el conocimiento del todo, manifestando las propiedades y operaciones del todo, así también esta ciencia, considerando los principios y las partes de la ciudad, enseña el conocimiento de ella, manifestando sus partes, propiedades y operaciones; y, ya que es práctica, manifiesta sobre todo cómo pueden completarse cada una de las cosas que son necesarias en toda ciencia práctica». (10)

Así, las partes de la filosofía social o política surgen de las mismas partes que resultan en el hecho o realidad social según sus dimensiones más esenciales, que son los siguientes problemas: (i) la persona, (ii) la sociedad, (iii) el bien común, (iv)

el gobierno del estado y (v) las instituciones especiales (particulares y supranacionales).

Resumen

En este capítulo hemos intentado delimitar el campo de la filosofía social según santo Tomás. Para él era una parte específica de la ética, a saber, la ética política, que tenía por objeto precisar el *bien común* de la sociedad como su fin a conseguir. Este bien –fin de la sociedad política- que es la más perfecta, por alcanzar al ser autónoma y autosuficiente- se considera en el tomismo como algo obligatorio, es algo que tanto la autoridad como el pueblo deben de afanarse por alcanzar. Por consiguiente, todo aquello que favorezca la consecución de ese bien común es considerado como éticamente bueno y lo que se opone a él es considerado como éticamente malo.

De ahí que la ética social (o filosofía social) que se cultiva en el tomismo tenga carácter normativo y no sólo descriptivo –a diferencia de lo que ocurre en otras corrientes filosóficas-. No es una meta-ética que sólo analice el lenguaje de la moral, sino que es una ética que pone en lenguaje objeto las prescripciones morales; y no es una ética sólo descriptiva –como se ha tomado en algunas escuelas la moral, a diferencia de la ética-, sino que es una ética prescriptiva o normativa, que pretende brindar directrices para conseguir ese bien (común) que es su finalidad propuesta.

Ya que la ética, aunque es primariamente teórica, también es secundariamente práctica, debido a esa función tiene que orientar y dar lineamientos que puedan fungir como normas generales de la conducta humana en sociedad; a partir de esas normas, que son principios prácticos muy universales, se puede ir configurando el sistema de normas cada vez más particulares, hasta descender a lo concreto, que ya pertenece al jurista, al sociólogo, al politólogo, etc.

Pero la filosofía social o política tiene una función inalienable de iluminación de la praxis. Ilumina nuestro actuar social como un actuar moral, ético, y por eso hemos dicho que dirige nuestras acciones hacia el bien, principalmente hacia el

bien común. En ese sentido también hemos dicho que es normativa: nos brinda principios guías que sirven de normas universales para que de acuerdo con ellos se establezcan las leyes concretas del derecho positivo. Es un conjunto de normas universales que responden a un derecho natural, con arreglo al cual se logra la justicia, que precisamente corresponde a esa búsqueda del bien común de la sociedad.

La filosofía social tomista se constituye por análisis y síntesis, esto es, partiendo de los hechos que observamos y en los que descubrimos la naturaleza humana; a partir de ellos establece sus principios y leyes universales, y mediante ellos explica, dirige y critica la praxis concreta político-social. Así, pues, la filosofía social tomista no está construida en el aire; toma en cuenta la realidad del hombre, y tiene que basarse en lo que vemos en el ser humano y en la sociedad hoy en día; se inicia en lo empírico y llega a los principios y leyes; y, aunque éstos son principios universales, los contrasta con la realidad histórica de cada momento y con base en ella enriquece la comprensión de dichos principios; pero, sobre todo, con esos principios estudia y dirige el comportamiento social del hombre en cada momento de la historia.

Citas

- (1) Acerca de la subalternación de las ciencias en el tomismo, puede verse M. Beuchot, «Sobre el estatuto de la filosofía y la ciencia», en Colección Pedagógica Universitaria (Xalapa, México: Universidad Veracruzana), n. 10 (1980). págs. 41-52.
- (2) Cfr. CORTINA A., *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid, Alianza, 2000, págs. 55ss.
- (3) SANTO TOMAS, In libros *Politicorum expositio*, prooem., n. 6.
- (4) Cfr. MASSINI C. I., «La cuestión del 'paso' indebido de las proposiciones especulativas a las prácticas y la respuesta de Tomás de Aquino» en *Sapientia*, 41 (1986), págs. 249-264; J. M. Finnis, «Natural Inclinations an Natural Rights: Deriving 'Ought' from 'Is' according to Aquinas», en L. J. Elders y K. Hedwig (eds.), *Lex et Libertas. Freedom and Law according to St. Thomas Aquinas*, Città del Vaticano: Pontificia Accademia de S. Tommaso, 1987, págs. 43-55.
- (5) Santo Tomas, In *Polit.*, prooem. n. 6.
- (6) Cfr. el mismo, *In I Ethic.*, lect. 1, n. 6; In *X Ethic.*, lect. 16, n. 2180.
- (7) ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1962, p. 2; cfr. CAPPELLETTI A. J., «El aristotelismo político de Tomás de Aquino», en *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXV/62 (1987), págs. 201-205.
- (8) SANTO TOMÁS. In *Polit.*, prooem. n. 7
- (9) Para una exposición más amplia, cfr. M. Beuchot, *La antropología filosófica de Tomás de Aquino*, (cuaderno), México, CEPS, 1978; ver también el mismo, *Introducción a la filosofía*

de santo Tomás de Aquino, México: Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, 1992; reimpresión, Escuela Nacional Preparatoria de la UNAM, 1994; 2a. ed. Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, 2000.

(10) SANTO TOMÁS, In Polit., prooem., n. 8



Maquiavelo, El Príncipe, Tr. Helena Puigdomenech, Ed. Altaya, S.A., Barcelona, 1993

Capítulo XIX *De contemptu et odio fugiendo*¹⁰

Puesto que ya he hablado de las cualidades más importantes de entre todas las mencionadas anteriormente, quiero ahora discurrir brevemente acerca de las demás ateniéndome a este punto de vista genérico: que el príncipe ha de procurar, tal como en parte se ha dicho más arriba, evitar todo aquello que le haga odioso o digno de menosprecio¹¹; si así lo hace habrá cumplido con su papel de príncipe, y sus otros defectos no representarían peligro alguno para él. Le hace odioso, sobre todo, como ya he dicho, el ser rapaz y usurpador de los bienes y de las mujeres de sus súbditos: de eso ha de guardarse; que la mayoría de los hombres siempre que no se les quita ni los bienes ni el honor viven contentos, y sólo hay que combatir la ambición de unos pocos, que fácilmente y de distintas maneras puede ser refrenada. Lo hace despreciable el ser considerado voluble, frívolo, afeminado, pusilánime, irresoluto: de todo eso ha de guardarse un príncipe como de un escollo e ingeniárselas para que en sus acciones se reconozca la grandeza de ánimo, valor, gravedad, fortaleza; y en lo que toca a los asuntos privados de sus súbditos ha de procurar que su sentencia sea irrevocable; manteniendo así su prestigio de manera que nadie piense ni en engañarle ni en confundirle.

El príncipe que da de sí esta imagen adquiere gran reputación, y contra alguien que tiene tan buena reputación difícilmente se conjura; difícilmente se ataca a alguien al que se sabe tenido por excelente y reverenciado por los suyos. Porque un príncipe ha de abrigar dos temores: uno interior, de sus súbditos; otro exterior, de los

¹⁰ De qué manera se ha de evitar al ser menospreciado y odiado

¹¹ Maquiavelo recuerda un tema ya desarrollado en los capítulos XIV, XVI y sobre todo XVII.

poderosos principes extranjeros. De este último temor se defiende con buenos ejércitos y buenos amigos; y siempre que este bien armado tendrá buenos amigos; y siempre que las cosas de fuera estén tranquilas estarán tranquilas las del interior, a menos que se vean perturbadas por una conjura; y aun cuando los asuntos externos se agitaran, si el príncipe se ha organizado y ha vivido como he dicho⁴, si no pierde la cabeza, podrá aguantar cualquier ataque, tal como dije que hizo el espartano Nabis. Y en cuanto a los súbditos, mientras las cosas en el exterior no se muevan, solo hay que temer que no se conjuren secretamente: de lo que el príncipe puede guardarse muy bien, evitando ser odiado o despreciado y manteniendo al pueblo satisfecho con él; conseguir esto es absolutamente necesario, como expuse anteriormente con gran prolijidad. Y uno de los remedios más potentes que pueda tener un príncipe contra las conjuras es el no ser odiado por la mayoría; porque siempre el que conjura cree satisfacer al pueblo con la muerte del príncipe; pero si cree que por el contrario ha de ofenderlo, no se anima a tomar semejante partido, ya que las dificultades con que han de enfrentarse los conjurados son infinitas. Por experiencia vemos que han sido muchas las conjuras pero pocas han llegado a buen fin; porque el que conjura no puede estar solo, ni puede tampoco buscar otra compañía que la de los que cree descontentos; y tan pronto como a un descontento le descubres sus intenciones le das motivo para contentarse, ya que evidentemente denunciándose puede esperar todo tipo de recompensas: de manera que, viendo la ganancia segura por esta parte, y por la otra incierta y llena de peligros, ha de ser un amigo fuera de lo común o bien un acérrimo y obstinado enemigo del príncipe para mantenerse fiel a la palabra dada. Para hacerlo más breve, digo que por parte del conjurado no hay sino miedo, recelos, temor al castigo que lo atemoriza; en cambio de la parte del príncipe esta la majestad del poder, las leyes, el apoyo de los amigos y del estado que lo defienden; de manera que si a todo esto añadimos la benevolencia popular, es imposible que exista nadie tan temerario que conjure. Porque si de ordinario un conjurado ha de temer antes de la ejecución del mal, en este caso (teniendo al pueblo en contra suya) debe continuar temiéndolo incluso luego de haber llevado a cabo el delito⁶, al no poder esperar refugio ni ayuda de nadie.

Sobre esta materia podrían darse infinitos ejemplos, pero me contentaré con citar tan solo uno que tuvo lugar en época de nuestros padres 7. Messer Annibale Bentivoglio, príncipe de Bolonia, abuelo del actual messer Anni-bale, fue asesinado por los Canneschi que se habían conjurado contra él, no dejando otro descendiente que messer Giovanni (entonces un niño en pañales); inmediatamente después de este homicidio, el pueblo se levantó y mató a todos los Canneschi. La causa de esto fue el amor que el pueblo sentía entonces por los Bentivoglio: y era tan grande este amor, que, no quedando en Bolonia nadie de la familia que pudiera, muerto Annibale, gobernar el estado, los bolofieses, concedores de que en Florencia vivía un descendiente de los Bentivoglio, que se había considerado hasta entonces hijo de un herrero, vinieron por él a Florencia y le dieron el gobierno de la ciudad: que fue gobernada por él hasta que messer Giovanni alcanzó una edad conveniente para gobernar.

Concluyo, pues, diciendo que el príncipe debe tener poco en cuenta las conjuras cuando tenga el favor del pueblo; pero si el pueblo está descontento y le odia debe temer por todo y a todos. Y los estados bien organizados, y los príncipes prudentes han tratado con toda diligencia de no desesperar a los poderosos y de satisfacer y tener contento al pueblo; porque éste es uno de los principales objetivos que pueda tener un príncipe.

Entre los reinos bien organizados y gobernados en nuestros días, se encuentra el de Francia¹²: hay en él infinitas instituciones buenas de las que depende la libertad y seguridad del rey. De ellas, la principal es el parlamento y su autoridad¹³; porque quien estructuró aquel reino, conociendo la ambición de los poderosos y su insolencia, y juzgando que necesitaban un freno que les contuviera y, por otra parte, consciente del odio (basado en el miedo que el pueblo sentía por la nobleza), queriendo asegurarles, no quiso que fuese ésta tarea particular del rey para evitarle los reproches por parte de los grandes señores si favorecía al pueblo o por parte

¹² De la admiración de Maquiavelo por la monarquía francesa, no tanto en cambio por el carácter de los franceses, dan fe los Discorsi, I, 16, I, 55, 5.8, III, I, el Ritrato di cose di Francia e incluso el Príncipe, capítulo IV.

¹³ El Parlamento, que en su origen no era más que un tribunal, fue transformado en asamblea general del reino por Felipe IV el Hermoso en 1302

del pueblo si favorecía a los grandes; así que creó un tercer juez, que fuera quien sin responsabilidad para el rey, escarmentara a los grandes y favoreciera a los humildes. No pudo ser esta resolución más acercada ni más prudente, ni pudo garantizar mejor la seguridad del rey y del reino.

De ella se puede extraer, además, otro principio importante: que los príncipes han de hacer que otros apliquen los castigos y reservarse ellos la concesión de gracias y beneficios. De nuevo concluyo que un príncipe ha de estimar a los nobles pero no hacerse odiar por el pueblo¹⁴.

Teniendo en cuenta la vida y muerte de algunos emperadores romanos, a muchos les parecerá quizás que son ejemplos contrarios a esta opinión mía, al encontrar que hubo quien vivió siempre de forma extraordinariamente ilustre, mostrando gran virtud de ánimo, y, sin embargo, perdió el Imperio o incluso fue asesinado por sus súbditos que habían conjurado contra él. Queriendo, pues, responder a esta objeción, discurriré acerca de las cualidades de algunos emperadores¹⁵ y mostraré las causas de su ruina, que no difieren en nada de las que hasta ahora he aducido; y además pondré de relieve cuanto pueda ser notable para quien lea los hechos de aquellos tiempos¹⁶. Y quisiera que me bastara tomar como ejemplo a todos aquellos emperadores que se sucedieron desde Marco Aurelio, el filósofo, a Maximino, es decir: Marco Cómodo su hijo, Pertinax, Julián, Severo, Antonino Caracalla su hijo, Macrino, Heliogábalo, Alejandro y Maximino¹⁷. Hay que tener en cuenta ante todo que mientras que en los demás principados hay que luchar tan solo contra la

¹⁴ Es evidente la raíz utilitaria de tal concepción. Observaciones parecidas las ha hecho en el capítulo VII a propósito de Cesar Borja y Ramiro de Oreo.

¹⁵ La digresión sobre los emperadores romanos de la edad de los Severos es larga y prolija, pero le sirve a Maquiavelo como variante de su teoría. Burd ha identificado las fuentes de estas páginas en el texto de Herodiano, Historia del Imperio a partir de Marco (años 180 a 238 a. C.) traducido al latín por Policiano y publicado en 1493. Es evidente que Maquiavelo conocía al historiador griego del siglo III d. C. ya que explícitamente se refiere a él y a su obra en Discorsi, III, 6.

¹⁶ Como más adelante indica el propio Maquiavelo estudia el periodo comprendido entre el año 161 al 238 d. C.

¹⁷ Cómodo reinó del 180 al 192 d. C. Pertinax, del 192 al 193, Juliano el senador aclamado emperador por los pretorianos asesinos de Partinax en el 193, Severo (es decir, Septimio Severo) del 193 al 211, Caracalla del 211 al 217, Macrino (bajo cuyas ordenes fue asesinado Caracalla) del 217 al 218, Heliogábalo (que llegó a emperador a los 14 años) del 218 al 222, Alejandro Severo, del 222 al 235 y finalmente Maximino el Tracio, del año 235 al 238.

ambición de los grandes y la insolencia del pueblo, los emperadores romanos se enfrentaban con una tercera dificultad: la de tener que soportar la crueldad y avaricia de los soldados.

Y era eso tan difícil que ocasionó la ruina de muchos, ya que es casi imposible satisfacer a la vez a los soldados y al pueblo, pues el pueblo amaba la paz y por eso amaba a los príncipes moderados, mientras los soldados preferían un príncipe con espíritu militar, que fuese insolente, cruel y rapaz; y querían que ejercitara estas características contra el pueblo para poder duplicar su estipendio y desahogar su concupiscencia y crueldad. Lo que hizo que aquellos emperadores que, por sus cualidades naturales o por su inexperiencia política, carecieran de suficiente reputación que les permitiera frenar a unos y a otros, acabaran siempre mal. La mayoría, sobre todo aquellos que accedían al principado como hombres nuevos, una vez conocida la dificultad de dominar tan opuestos humores, pretendían satisfacer a los soldados, importándoles muy poco dañar al pueblo. Decisión necesaria, porque, al no poder los príncipes evitar que alguien les odie, han de procurar ante todo no ser odiados por la colectividad; y si no pueden conseguirlo, deben ingeniárselas para evitar el odio del grupo más poderoso. Por eso, aquellos emperadores que por ser nuevos¹⁸ necesitaban favores extraordinarios, se ponían del lado de los soldados más que del pueblo; lo que les era más o menos útil según el emperador supiera mantener su reputación entre ellos. Estas razones que hemos enumerado¹⁹ fueron la causa de que Marco Aurelio, Pertinax y Alejandro Severo, todos ellos de vida modesta, amantes de la justicia, enemigos de la crueldad, humanos y benignos, tuvieran, con excepción de Marco, un triste final. Tan sólo Marco Aurelio vivió y murió respetado por todos, ya que había accedido al imperio por derecho hereditario y no tenía nada que agradecer ni a los soldados ni al pueblo;

¹⁸ Cuando Maquiavelo usa los términos «uomini nuovi» o «novita», subraya no tanto el hecho de que antes no hubieran tenido cargos públicos sino su carácter de «principi nuovi». Mas adelante, explícitamente, considera «notable para un príncipe nuevo» el ejemplo de Septimio Severo.

¹⁹ Un príncipe ha de buscar el favor de la mayoría, «l'universalita», es decir, favorecer al pueblo y frenar a los nobles. Pero este axioma no vale para el imperio romano en el que se enfrentan dos mayorías, una (la de los soldados), más fuerte que la otra. De ahí que para sobrevivir, un príncipe «civil» haya de convertirse en «militar», continuando, de todas maneras, vivo el criterio de que el príncipe ha de apoyarse en la parte más fuerte de su pueblo para conservar y acrecentar el poder.

además, al estar adornado de muchas virtudes que lo hacían respetable, mantuvo siempre, mientras vivió, a uno y otro grupo dentro de sus correspondientes límites y no fue nunca ni odiado ni menospreciado²⁰. En cambio, Pertinax, hecho emperador contra la voluntad de los soldados²¹, (que acostumbrados a vivir licenciosamente bajo Cómodo, no pudieron soportar aquel tipo de vida honesta a la que Pertinax quería conducirles), habiéndose granjeado el odio de estos, al que se añadió un sentimiento de menosprecio debido a su avanzada edad, fracasó en los primeros momentos de su administración.

Y aquí se debe señalar que el odio se gana tanto con las buenas como con las malas obras; así que, como ya dije antes, un príncipe que quiera mantener su estado se ve a menudo forzado a no ser bueno; porque, cuando aquella colectividad, ya sean pueblos, soldados o grandes señores -que tu juzgues necesitar para mantenerte- esté corrompida, te conviene seguir su humor para satisfacerla; con lo que entonces las buenas obras son tus enemigas. Pero pasemos a Alejandro, que fue tan bondadoso que entre las muchas alabanzas que mereció, está la de que en los catorce años de gobierno nadie fue ejecutado sin previo juicio; no obstante, tenido por afeminado y por hombre que se dejaba dominar por su madre -lo que le acarreo el desprecio de todos- el ejército conspiró contra él y lo asesino.

Examinando ahora, por contra, las características de Cómodo, de Severo, Antonino Caracalla y Máximo, veremos que fueron extremadamente crueles y rapaces y que para satisfacer a sus soldados no se abstuvieron de ningún tipo de injuria que pudiera infligirse al pueblo; y todos, excepto Severo, tuvieron un triste fin. Porque en Severo hubo tanta virtud, que conservando la amistad de los soldados, y a pesar de oprimir al pueblo, pudo siempre reinar felizmente; porque sus virtudes le hacían

²⁰ Marco Aurelio, hijo adoptivo de Antonino Pio, accedió al trono, «iure hereditario», en el año 161 y reinó hasta el 180 en el que murió, en Vindibona, durante una expedición contra los Marcomanos.

²¹ Publio Elvio Pertinax, a pesar de que fue aclamado emperador por los pretorianos el 1º de enero del año 193, murió asesinado por sus soldados a los que, en contra de lo esperado, no había hecho ninguna concesión especial, el 28 de marzo del mismo año 193.

tan admirable a los ojos de sus soldados y del pueblo, que estos quedaban en cierta manera atónitos y estupefactos y aquellos reverentes y satisfechos²².

Y puesto que las acciones de este fueron grandes y notables para un príncipe nuevo, quiero mostrar brevemente lo bien que supo usar el carácter de la zorra y el del león; que como he dicho antes son las naturalezas que un príncipe ha de imitar. Conociendo Severo la desidia del emperador Juliano, persuadió a su ejército -del que era capitán en Eslavonia²³- de la conveniencia de marchar a Roma para vengar la muerte de Pertinax, asesinado por los soldados pretorianos. Y bajo este pretexto, sin mostrar que aspiraba al Imperio, dirigió su ejército contra Roma y llegó a Italia antes de que se tuviera siquiera noticia de su partida. Llegado a Roma, el Senado atemorizado lo eligió emperador y Juliano fue asesinado. Después de este comienzo le quedaban a Severo dos obstáculos si es que pretendía apoderarse de todo el estado: uno en Asia, donde Pescenio Nigro, comandante de los ejércitos asiáticos se había hecho proclamar emperador; el otro en occidente, donde Albino aspiraba también al imperio. Juzgando peligroso enfrentarse a ambos a la vez, decidió atacar a Nigro y engañar a Albino. Al que escribió diciéndole que elegido emperador por el senado, quería compartir con él aquella dignidad; le mando el título de Cesar y por deliberación del Senado lo asumió como colega: cosas ambas que Albino aceptó como verdaderas. Pero cuando Severo hubo derrotado y muerto a Nigro y, apaciguadas las cosas en oriente, retornó a Roma, se quejó en el Senado de que Albino, poco agradecido por los beneficios que de él había recibido, había tratado de asesinarle por medio de engaños y que en consecuencia no le quedaba más remedio que ir a castigar su ingratitud. Seguidamente fue a su encuentro en Francia y le quito el estado y la vida.

²² Septimio Severo recuerda en muchos de sus rasgos a Cesar Borja. Incluso el mismo Maquiavelo usa frases semejantes referidas a ambos; por ejemplo, entre otras: «e fu prima in Italia che si sapessi la sua partita», referido a Septimio y la expresión, usada en una carta de la primera legación al Valentino (1 de junio de 1502): «giunge prima in un luogo, che se ne possa intendere la partita donde si lieva», en Legacioner, II, pag. 15.

²³ Stiaivonia o Sclavonia, país de los eslavos, es decir la antigua Iliria, bautizada así por sus nuevos pobladores eslovenos, más o menos la actual Eslovenia.

Quien examine pues detenidamente sus acciones podrá ver en él a un ferocísimo león y a una atadísima zorra; verá que fue temido y reverenciado por todos, y que los ejércitos no le odiaron; y no se maravillará si él, hombre nuevo²⁴, pudo conservar un imperio tan grande, porque su extraordinaria reputación le defendió en todo momento del posible odio que los pueblos, a causa de sus rapiñas, hubieran podido concebir contra él. Antonino²⁵, su hijo, fue también hombre de excelentes cualidades, que lo hacían admirable en opinión del pueblo y grato a los soldados; era un perfecto militar, capaz de soportar cualquier fatiga, desdeñoso de todo alimento delicado o de cualquier otra molicie; lo que le hacía muy estimado por sus ejércitos; no obstante, su ferocidad fue tanta y tan inaudita (habla dado muerte, luego de infinidad de asesinatos particulares, a gran parte del pueblo de Roma y a todo el de Alejandría)²⁶, que acabó por hacerse odioso a todo el mundo. Y empezó a ser temido incluso por los que, tenía alrededor; de manera que fue asesinado por un centurión, en medio de su ejército²⁷. Ha de observarse que ese tipo de muertes, llevadas a cabo por la resolución de un ánimo obstinado, no pueden ser evitadas por los príncipes; porque todo aquel que no tema morir, puede asesinarles; aunque el príncipe no ha de temerlas mucho, pues son más bien raras. Debe preocuparse tan solo de no ofender gravemente a ninguna de las personas que están a su servicio o que tiene a su alrededor al servicio del principado: como hizo Antonino, que había asesinado sin razón aparente a un hermano de aquel centurión y a él mismo le amenazaba continuamente; y no solamente eso, lo tenía en su guardia personal, determinación temeraria que podía costarle, como en efecto le costó, muy cara.

²⁴ Equivale a «príncipe nuovo»

²⁵ Antonino Caracalla (211-217) cuya compleja acción de gobierno queda aquí muy esquematizada.

²⁶ Ver para más detalles Herodiano, op. cit. III, 50, y IV, 16.

²⁷ Antonino Caracalla fue asesinado en Carre, Siria, en el año 217, por el centurión Julio Marcial, instigado a su vez por el prefecto de Mesopotamia, Opimio Macrino, que temía que el emperador quisiera asesinarle acusándole de conspirar contra él. Discursos, III, 6, 84-86.

Pero pasemos a Cómodo²⁸, para quien era enormemente fácil conservar el imperio al tenerlo «iure hereditario»²⁹) por ser hijo de Marco y solo le hubiera bastado seguir las huellas de su padre para tener satisfechos a los soldados y a los pueblos. Pero, de ánimo cruel y bestial, para poder ejercer su rapacidad en contra del pueblo, se dedicó a ganarse con favores a los ejércitos haciéndoles licenciosos; por otra parte, despreocupándose de su propia dignidad, bajando a menudo, en los teatros, a luchar con los gladiadores y haciendo otras cosas viles y poco dignas de la majestad imperial, se hizo despreciable a los ojos de los soldados. Y siendo odiado por unos y despreciado por otros, fue víctima de una conspiración y asesinado.

Nos queda por narrar las cualidades de Maximino³⁰. Fue hombre belicosísimo, y estando los ejércitos hastiados de la molición de Alejandro, del que ya he hablado más arriba, muerto éste le elevaron al imperio, que no conservó mucho tiempo; porque dos cosas le hicieron odioso y despreciable: una su ínfimo origen, porque había guardado ovejas en Tracia (lo que era bien conocido y motivo de gran desprecio para todos); la otra, porque habiendo diferido al inicio de su principado, el ir a Roma y tomar posesión de la sede imperial, sus prefectos, tanto en Roma como en cualquier otro lugar del imperio, habían tenido ocasión de ejercer toda clase de crueldades, labrándose así el fama de cruel. Movidó, pues, todo el mundo por el desdén a causa de la vileza de sus orígenes y por el odio derivado del temor a su ferocidad, se rebeló primero África, luego el senado con todo el pueblo de Roma y por último toda Italia conspiró contra él. A ello se sumó su propio ejército, que acampado frente a Aquileya y encontrando grandes dificultades en el asedio, cansado de su crueldad y temiéndole menos al ver que tenía tantos enemigos, le mató.

²⁸ Aurelio Cómodo Antonio, hijo y sucesor de Marco Aurelio, reinó del año 180 al 192 d. C. Maquiavelo habla detalladamente de la conjura en la que perdió la vida en Discursos, III, 6.

²⁹ «Por derecho hereditario» al igual que Marco Aurelio (ver nota 16), pero a Cómodo no le sirve la regla que valió a su padre porque a diferencia de aquel era insolente y bestial.

³⁰ Maximino el Tracio, que reinó entre los años 235 y 238. d. C. y acerca de cuya figura y origen se ha discutido bastante. La hostilidad que hacia él sentía Herodiano se refleja en Maquiavelo, muy fiel a su fuente.

No quiero hablar ni de Heliogábalo ni de Macrino ni de Juliano, que por ser del todo despreciables desaparecieron enseguida; así que llegare a la conclusión de este tema. Y digo que los príncipes de nuestros tiempos no tienen tanta necesidad de satisfacer extraordinariamente a los soldados a la hora de gobernar; porque aunque se tenga que tener con ellos alguna consideración especial, se acaba pronto, ya que ninguno de estos príncipes tiene ejércitos que se hayan enraizado en el gobierno y en la administración de las provincias como era el caso de los ejércitos del imperio romano. Y si entonces era más necesario satisfacer a los soldados que al pueblo, era porque los soldados tenían más poder que el pueblo; ahora, en cambio, todos los príncipes -excepto el Turco y el Sultán- tienen más necesidad de satisfacer al pueblo que a los soldados, ya que el pueblo tiene más poder que aquellos³¹. Hago excepción del Turco³², porque siempre tiene a su alrededor doce mil soldados de infantería y quince mil de a caballo de los que depende, su seguridad y la fuerza de su reino: y es necesario que, posponiendo cualquier otra consideración, se los mantenga amigos. Igual sucede con el reino del Sultán, que estando por completo en manos de los soldados, le conviene también conservar su amistad sin tener para nada en cuenta al pueblo. Y habéis de saber que este estado del Sultán es distinto de todos los demás principados, porque es similar al pontificado cristiano³³, que no puede llamarse ni principado hereditario ni principado nuevo; ya que no son los hijos del príncipe anterior los herederos y soberanos, sino aquel que es elevado a aquel grado por quienes tienen autoridad para hacerlo. Y al ser esta una forma de gobierno antigua, no se la puede llamar principado nuevo puesto que en él no se encuentran muchas de las dificultades que acostumbran a tener los nuevos; ya que si efectivamente el príncipe es nuevo las instituciones de

³¹ Con estas palabras queda anunciada la ley fundamental del capítulo: En la época que va de Marco Aurelio a Maximino era imposible un principado puramente civil; ahora en cambio es enteramente posible.

³² El sultán de Turquía era, en la época de la redacción del Príncipe, Selim I (1512-20) al que Maquiavelo recuerda en distintas ocasiones: Discorsi, I, 19; II, 17; III, 6 y 35. Sobre el reino del Turco ver también capítulo IV del Príncipe

³³ Semejanza basada en el carácter «electivo» de ambos principados. Los «electores» del Sultán eran los jefes de la casta militar de los Mamelucos, casta de origen servil, que había constituido la primera guardia de corps del Sultán, convertida ahora en la oligarquía del país.

aquel estado son viejas y están dispuestas a recibirle como si fuese su señor hereditario.

Pero volvamos a nuestro tema³⁴. Digo que quien examine todo lo dicho hasta aquí verá cómo fueron el odio o el desprecio las causas de la ruina de los emperadores anteriormente citados; y comprenderá también la razón por la que, procediendo parte de ellos de una manera y parte de manera completamente distinta, en ambos grupos, uno tuvo un final feliz y otros infeliz. Porque a Peninax y a Alejandro, por ser príncipes nuevos, les fue inútil y perjudicial querer imitar a Marco, que había accedido al principado por derecho de herencia; e igualmente a Caracalla, Cómodo y Maximino el haber imitado a Severo, les fue muy perjudicial, al no tener suficiente virtud que les permitiera seguir sus huellas. Por lo tanto, un príncipe nuevo, en un principado nuevo, no puede imitar las acciones de Marco ni tampoco es necesario que siga las de Severo: sino que de Severo ha de tomar aquellas cualidades que sean necesarias para fundar su estado y de Marco las que son convenientes y gloriosas para la conservación de un estado ya establecido y seguro.

³⁴ Para Sasso (en el comentario al Príncipe tantas veces citado) esta conclusión no está a la altura del rigor a que nos tiene acostumbrados Maquiavelo, ni siquiera de la precisión de análisis de otras partes de este capítulo, demasiado largo y prolijo.



Thomas Hobbes, Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil.

CAPITULO XVII

DE LAS CAUSAS, GENERACIÓN Y DEFINICIÓN DE UN "ESTADO"

El fin del Estado es, particularmente, la seguridad. Cap. XIII. La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes de naturaleza establecidas en los capítulos XIV y XV.

Que no se obtiene por la ley de naturaleza. Las leyes de naturaleza (tales como las de justicia, equidad, modestia, piedad y, en suma, la de haz a otros lo que quieras que otros hagan por ti) son, por sí mismas, cuando no existe el temor a un determinado poder que motive su observancia, contrarias a nuestras pasiones naturales, las cuales nos inducen a la parcialidad, al orgullo, a la venganza y a cosas semejantes. Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno. Por

consiguiente, a pesar de las leyes de naturaleza (que cada uno observa cuando tiene la voluntad de observarlas, cuando puede hacerlo de modo seguro) si no se ha instituido un poder o no es suficientemente grande para nuestra seguridad, cada uno confiará tan sólo, y podrá hacerlo legalmente, sobre su propia fuerza y maña, para protegerse contra los demás hombres. En todos los lugares en que los hombres han vivido en pequeñas familias, robarse y expoliarse unos a otros ha sido un comercio, y lejos de ser reputado contra la ley de naturaleza, cuanto mayor era el botín obtenido, tanto mayor era el honor. Entonces los hombres no observaban otras leyes que las leyes del honor, que consistían en abstenerse de la crueldad, dejando a los hombres sus vidas e instrumentos de labor. Y así como entonces lo hacían las familias pequeñas, así ahora las ciudades y reinos, que no son sino familias más grandes, ensanchan sus dominios para su propia seguridad y bajo el pretexto de peligro y temor de invasión, o de la asistencia que puede prestarse a los invasores, justamente se esfuerzan cuanto pueden para someter o debilitar a sus vecinos, mediante la fuerza ostensible y las artes secretas, a falta de otra garantía; y en edades posteriores se recuerdan con tales hechos.

Ni de la conjunción de unos pocos individuos o familias. No es la conjunción de un pequeño número de hombres lo que da a los Estados esa seguridad, porque cuando se trata de reducidos números, las pequeñas adiciones de una parte o de otra, hacen tan grande la ventaja de la fuerza que son suficientes para acarrear la victoria, y esto da aliento a la invasión. La multitud suficiente para confiar en ella a los efectos de nuestra seguridad no está determinada por un cierto número, sino por comparación con el enemigo que tememos, y es suficiente cuando la superioridad del enemigo no es de una naturaleza tan visible y manifiesta que le determine a intentar el acontecimiento de la guerra.

Ni de una gran multitud, a menos que esté dirigida por un criterio. Y aunque haya una gran multitud, si sus acuerdos están dirigidos según sus particulares juicios y particulares apetitos, no puede esperarse de ello defensa ni protección contra un enemigo común ni contra las mutuas ofensas. Porque discrepando las opiniones concernientes al mejor uso y aplicación de su fuerza, los individuos componentes

de esa multitud no se ayudan, sino que se obstaculizan mutuamente, y por esa oposición mutua reducen su fuerza a la nada; como consecuencia, fácilmente son sometidos por unos pocos que están en perfecto acuerdo, sin contar con que de otra parte, cuando no existe un enemigo común, se hacen guerra unos a otros, movidos por sus particulares intereses. Si pudiéramos imaginar una gran multitud de individuos, concordes en la observancia de la justicia y de otras leyes de naturaleza, pero sin un poder común para mantenerlos a raya, podríamos suponer igualmente que todo el género humano hiciera lo mismo, y entonces no existiría ni sería preciso que existiera ningún gobierno civil o Estado, en absoluto, porque la paz existiría sin sujeción alguna.

Y esto, continuamente. Tampoco es suficiente para la seguridad que los hombres desearían ver establecida durante su vida entera, que estén gobernados y dirigidos por un solo criterio, durante un tiempo limitado, como en una batalla o en una guerra. En efecto, aunque obtengan una victoria por su unánime esfuerzo contra un enemigo exterior, después, cuando ya no tienen un enemigo común, o quien para unos aparece como enemigo, otros lo consideran como amigo, necesariamente se disgregan por la diferencia de sus intereses, y nuevamente decaen en situación de guerra.

Por qué ciertas criaturas sin razón ni uso de la palabra, viven, sin embargo, en sociedad, sin un poder coercitivo. Es cierto que determinadas criaturas vivas, como las abejas y las hormigas, viven en forma sociable una con otra (por cuya razón Aristóteles las enumera entre las criaturas políticas) y no tienen otra dirección que sus particulares juicios y apetitos, ni poseen el uso de la palabra mediante la cual una puede significar a otra lo que considera adecuado para el beneficio común: por ello, algunos desean inquirir por qué la humanidad no puede hacer lo mismo. A lo cual contesto:

Primero, que los hombres están en continua pugna de honores y dignidad y las mencionadas criaturas no, y a ello se debe que entre los hombres surja, por esta razón, la envidia y el odio, y finalmente la guerra, mientras que entre aquellas criaturas no ocurre eso.

Segundo, que entre esas criaturas, el bien común no difiere del individual, y aunque por naturaleza propenden a su beneficio privado, procuran, a la vez, por el beneficio común. En cambio, el hombre, cuyo goce consiste en compararse a sí mismo con los demás hombres, no puede disfrutar otra cosa sino lo que es eminente.

Tercero, que no teniendo estas criaturas, a diferencia del hombre, uso de razón, no ven, ni piensan que ven ninguna falta en la administración de su negocio común; en cambio, entre los hombres, hay muchos que se imaginan a sí mismos más sabios y capaces para gobernar la cosa pública, que el resto; dichas personas se afanan por reformar e innovar, una de esta manera, otra de aquella, con lo cual acarrearán perturbación y guerra civil. Cuarto, que aun cuando estas criaturas tienen su voz, en cierto modo, para darse a entender unas a otras sus sentimientos, les falta este género de palabras por medio de las cuales los hombres pueden manifestar a otros lo que es Dios, en comparación con el demonio, y lo que es el demonio en comparación con Dios, y aumentar o disminuir la grandeza aparente de Dios y del demonio, sembrando el descontento entre los hombres, y turbando su tranquilidad caprichosamente.

Quinto, que las criaturas irracionales no pueden distinguir entre injuria y daño, y, por consiguiente, mientras están a gusto, no son ofendidas por sus semejantes. En cambio el hombre se encuentra más conturbado cuando más complacido está, porque es entonces cuando le agrada mostrar su sabiduría y controlar las acciones de quien gobierna el Estado.

Por último, la buena convivencia de esas criaturas es natural; la de los hombres lo es solamente por pacto, es decir, de modo artificial. No es extraño, por consiguiente, que (aparte del pacto) se requiera algo más que haga su convenio constante y obligatorio; ese algo es un poder común que los mantenga a raya y dirija sus acciones hacia el beneficio colectivo.

La generación de un Estado. El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que por su propia actividad y por los frutos de

la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad. Esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente su personalidad; y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquiera cosa que haga o promueva quien representa su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y a la seguridad comunes; que, además, sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio. Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mi mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina ESTADO, en latín, CIVITAS. Esta es la generación de aquel gran LEVIATÁN, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa. Porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero.

Definición de Estado. Qué es soberano y súbdito. Y en ello consiste la esencia del Estado, que podemos definir así: una persona de cuyos actos se constituye en autora una gran multitud mediante pactos recíprocos de sus miembros con el fin de que esa persona pueda emplear la fuerza y medios de todos como lo juzgue conveniente para asegurar la paz y defensa común. El titular de esta persona se denomina SOBERANO, y se dice que tiene poder soberano; cada uno de los que le rodean es SÚBDITO Suyo.

Se alcanza este poder soberano por dos conductos. Uno por la fuerza natural, como cuando un hombre hace que sus hijos y los hijos de sus hijos le estén sometidos, siendo capaz de destruirlos si se niegan a ello; o que por actos de guerra somete a sus enemigos a su voluntad, concediéndoles la vida a cambio de esa sumisión. Ocorre el otro procedimiento cuando los hombres se ponen de acuerdo entre sí, para someterse a algún hombre o asamblea de hombres voluntariamente, en la confianza de ser protegidos por ellos contra todos los demás. En este último caso puede hablarse de Estado político, o Estado por institución, y en el primero de Estado por adquisición. En primer término voy a referirme al Estado por institución.

CAPÍTULO XXI

DE LA "LIBERTAD" DE LOS SÚBDITOS

Qué es libertad. LIBERTAD significa, propiamente hablando, la ausencia de oposición (por oposición significo impedimentos externos al movimiento); puede aplicarse tanto a las criaturas irracionales e inanimadas como a las racionales. Cualquiera cosa que esté ligada o envuelta de tal modo que no pueda moverse sino dentro de un cierto espacio, determinado por la oposición de algún cuerpo externo, decimos que no tiene libertad para ir más lejos. Tal puede afirmarse de todas las criaturas vivas mientras estén aprisionadas o constreñidas con muros o cadenas; y del agua, mientras está contenida por medio de diques o canales, pues de otro modo se extendería por un espacio mayor, solemos decir que no está en libertad para moverse del modo como lo haría si no tuviera tales impedimentos. Ahora bien, cuando el impedimento de la moción radica en la constitución de la cosa misma, no solemos decir que carece de libertad, sino de fuerza para moverse, como cuando una piedra está en reposo, o un hombre se halla sujeto al lecho por una enfermedad.

Qué es ser libre. De acuerdo con esta genuina y común significación de la palabra, es un HOMBRE LIBRE quien en aquellas cosas de que es capaz por su fuerza y por su ingenio, no está obstaculizado para hacer lo que desea. Ahora bien, cuando las palabras libre y libertad se aplican a otras cosas, distintas de los

cuerpos, lo son de modo abusivo, pues lo que no se halla sujeto a movimiento no está sujeto a impedimento. Por tanto cuando se dice, por ejemplo: el camino está libre, no se significa libertad del camino, sino de quienes lo recorren_ sin impedimento. Y cuando decimos que una donación es libre, no se significa libertad de la cosa donada, sino del donante, que al donar no estaba ligado por ninguna ley o pacto. Así, cuando hablamos libremente, no aludimos a la libertad de la voz o de la pronunciación, sino a la del hombre, a quien ninguna ley ha obligado a hablar de otro modo que lo hizo. Por último, del uso del término libre albedrío no puede inferirse libertad de la voluntad, deseo o inclinación, sino libertad del hombre, la cual consiste en que no encuentra obstáculo para hacer lo que tiene voluntad, deseo o inclinación de llevar a cabo.

Temor y libertad, coherentes. Temor y libertad son cosas coherentes; por ejemplo, cuando un hombre arroja sus mercancías al mar por temor de que el barco se hunda, lo hace, sin embargo, voluntariamente, y puede abstenerse de hacerlo si quiere. Es, por consiguiente, la acción de alguien que era libre: así también, un hombre paga a veces su deuda sólo por temor a la cárcel, y sin embargo, como nadie le impedía abstenerse de hacerlo, semejante acción es la de un hombre en libertad. Generalmente todos los actos que los hombres realizan en los Estados, por temor a la ley, son actos cuyos agentes tenían libertad para dejar de hacerlos.

Libertad y necesidad coherentes. Libertad y necesidad son coherentes, como, por ejemplo, ocurre con el agua, que no sólo tiene libertad, sino necesidad de ir bajando por el canal. Lo mismo sucede en las acciones que voluntariamente realizan los hombres, las cuales, como proceden de su voluntad, proceden de la libertad, e incluso como cada acto de la libertad humana y cada deseo e inclinación proceden de alguna causa, y ésta de otra, en una continua cadena (cuyo primer eslabón se halla en la mano de Dios, la primera de todas las causas), proceden de la necesidad. Así que a quien pueda advertir la conexión de aquellas causas le resultará manifiesta la necesidad de todas las acciones voluntarias del hombre. Por consiguiente, Dios, que ve y dispone todas las

cosas, ve también que la libertad del hombre, al hacer lo que quiere, va acompañada por la necesidad de hacer lo que Dios quiere, ni más ni menos. Porque aunque los hombres hacen muchas cosas que Dios no ordena ni es, por consiguiente, el autor de ellas, sin embargo, no pueden tener pasión ni apetito por ninguna cosa, cuya causa no sea la voluntad de Dios. Y si esto no asegurara la necesidad de la voluntad humana y, por consiguiente, de todo lo que de la voluntad humana depende, la libertad del hombre sería una contradicción y un impedimento a la omnipotencia y libertad de Dios. Consideramos esto suficiente, a nuestro actual propósito, respecto de esa libertad natural que es la única que propiamente puede llamarse libertad.

Vínculos artificiales, o pactos. Pero del mismo modo que los hombres, para alcanzar la paz y, con ella, la conservación de sí mismos, han creado un hombre artificial que podemos llamar Estado, así tenemos también que han hecho cadenas artificiales, llamadas leyes civiles, que ellos mismos, por pactos mutuos han fijado fuertemente, en un extremo, a los labios de aquel hombre o asamblea a quien ellos han dado el poder soberano; y por el otro extremo, a sus propios oídos. Estos vínculos, débiles por su propia naturaleza, pueden, sin embargo, ser mantenidos, por el peligro aunque no por la dificultad de romperlos.

La libertad de los súbditos consiste en libertad respecto de los pactos. Sólo en relación con estos vínculos he de hablar ahora de la libertad de los súbditos. En efecto, si advertimos que no existe en el mundo Estado alguno en el cual se hayan establecido normas bastantes para la regulación de todas las acciones y palabras de los hombres, por ser cosa imposible, se sigue necesariamente que en todo género de acciones, preteridas por las leyes, los hombres tienen la libertad de hacer lo que su propia razón les sugiera para mayor provecho de sí mismos. Si tomamos la libertad en su verdadero sentido, como libertad corporal, es decir: como libertad de cadenas y prisión, sería muy absurdo que los hombres clamaran, como lo hacen, por la libertad de que tan evidentemente disfrutan. Si consideramos, además, la libertad como exención de las leyes, no es menos absurdo que los hombres demanden como lo hacen, esta libertad, en virtud de la

cual todos los demás hombres pueden ser señores de sus vidas. Y por absurdo que sea, esto es lo que demandan, ignorando que las leyes no tienen poder para protegerles si no existe una espada en las manos de un hombre o de varios para hacer que esas leyes se cumplan. La libertad de un súbdito radica, por tanto, solamente, en aquellas cosas que en la regulación de sus acciones no ha pretermitido el soberano: por ejemplo, la libertad de comprar y vender y de hacer, entre sí, contratos de otro género, de escoger su propia residencia, su propio alimento, su propio género de vida, e instruir sus niños como crea conveniente, etc.

La libertad del súbdito se compagina con el poder ilimitado del soberano. No obstante, ello no significa que con esta libertad haya quedado abolido y limitado el soberano poder de vida y muerte. En efecto, hemos manifestado ya, que nada puede hacer un representante soberano a un súbdito, con cualquier pretexto, que pueda propiamente ser llamado injusticia o injuria. La causa de ello radica en que cada súbdito es autor de cada uno de los actos del soberano, así que nunca necesita derecho a una cosa, de otro modo que como él mismo es súbdito de Dios y está, por ello, obligado a observar las leyes de naturaleza. Por consiguiente, es posible, y con frecuencia ocurre en los Estados, que un súbdito pueda ser condenado a muerte por mandato del poder soberano, y sin embargo, éste no haga nada malo. Tal ocurrió cuando Jefe fue la causa de que su hija fuera sacrificada. En este caso y en otros análogos quien vive así tiene libertad para realizar la acción en virtud de la cual es, sin embargo, conducido, sin injuria, a la muerte. Y lo mismo ocurre también con un príncipe soberano que lleva a la muerte un súbdito inocente. Porque aunque la acción sea contra la ley de naturaleza, por ser contraria a la equidad, como ocurrió con el asesinato de Uriah por David, ello no constituyó una injuria para Uriah, sino para Dios. No para Uriah, porque el derecho de hacer aquello que le agradaba había sido conferido a David por Uriah mismo. Sino a Dios, porque David era súbdito de Dios, y toda injusticia está prohibida por la ley de naturaleza. David mismo confirmó de modo evidente esta distinción cuando se arrepintió del hecho diciendo: Solamente

contra ti he pecado. Del mismo modo, cuando el pueblo de Atenas desterró al más poderoso de su Estado por diez años, pensaba que no cometía injusticia, y todavía más: nunca se preguntó qué crimen había cometido, sino qué daño podría hacer; sin embargo, ordenaron el destierro de aquellos a quienes no conocían; y cada ciudadano al llevar su concha al mercado, después de haber inscrito en ella el nombre de aquel a quien deseaba desterrar, sin acusarlo, unas veces destierro a un Arístides, por su reputación de justicia, y otras a un ridículo bufón, como Hipérbolo, para burlarse de él. Y nadie puede decir que el pueblo soberano de Atenas carecía de derecho a desterrarlos, o que a un ateniense le faltaba la libertad para burlarse o para ser justo.

La libertad apreciada por los escritores. Es la libertad de los soberanos; no de los particulares. La libertad, de la cual se hace mención tan frecuente y honrosa en las historias y en la filosofía de los antiguos griegos y romanos, y en los escritos y discursos de quienes de ellos han recibido toda su educación en materia de política, no es la libertad de los hombres particulares, sino la libertad del Estado, que coincide con la que cada hombre tendría si no existieran leyes civiles ni Estado, en absoluto. Los efectos de ella son, también, los mismos. Porque así como entre hombres que no reconozcan un señor existe perpetua guerra de cada uno contra el vecino; y no hay herencia que transmitir al hijo, o que esperar del padre; ni propiedad de bienes o tierras; ni seguridad, sino una libertad plena y absoluta en cada hombre en particular, así en los Estados o repúblicas que no dependen una de otra, cada una de estas instituciones (y no cada hombre) tiene una absoluta libertad de hacer lo que estime (es decir, lo que el hombre o asamblea que lo representa estime) más conducente a su beneficio. Con ello viven en condición de guerra perpetua, y en los preliminares de la batalla, con las fronteras en armas, y los cañones enfilados contra los vecinos circundantes. Atenienses y romanos eran libres, es decir, Estados libres: no en el sentido de que cada hombre en particular tuviese libertad para oponerse a sus propios representantes, sino en el de que sus representantes tuvieran la libertad de resistir o invadir a otro pueblo. En las torres de la ciudad de Luca está inscrita, actualmente, en grandes caracteres, la palabra

LIBERTAS; sin embargo, nadie puede inferir de ello que un hombre particular tenga más libertad o inmunidad, por sus servicios al Estado, en esa ciudad que en Constantinopla. Tanto si el Estado es monárquico como si es popular, la libertad es siempre la misma.

Pero con frecuencia ocurre que los hombres queden defraudados por la especiosa denominación de libertad; por falta de juicio para distinguir, consideran como herencia privada y derecho innato suyo lo que es derecho público solamente. Y cuando el mismo error resulta confirmado por la autoridad de quienes gozan fama por sus escritos sobre este tema, no es extraño que produzcan sedición y cambios de gobierno. En estos países occidentales del mundo solemos recibir nuestras opiniones, respecto a la institución y derechos de los Estados, de Aristóteles, Cicerón y otros hombres, griegos y romanos, que viviendo en régimen de gobiernos populares, no derivaban sus derechos de los principios de naturaleza, sino que los transcribían en sus libros basándose en la práctica de sus propios Estados, que eran populares, del mismo modo que los gramáticos describían las reglas del lenguaje, a base de la práctica contemporánea; o las reglas de poesía, fundándose en los poemas de Homero y Virgilio. A los atenienses se les enseñaba (para apartarles del deseo de cambiar su gobierno) que eran hombres libres, y que cuantos vivían en régimen monárquico eran esclavos; y así Aristóteles dijo en su Política (Lib. 6, Cap. 2): En la democracia debe suponerse la libertad; porque comúnmente se reconoce que ningún hombre es libre en ninguna otra forma de gobierno. Y como Aristóteles, así también Cicerón y otros escritores han fundado su doctrina civil sobre las opiniones de los romanos a quienes el odio a la monarquía se aconsejaba primeramente por quienes, habiendo depuesto a su soberano, compartían entre sí la soberanía de Roma, y más tarde por los sucesores de éstos. Y en la lectura de estos autores griegos y latinos, los hombres (como una falsa apariencia de libertad) han adquirido desde su infancia el hábito de fomentar tumultos, y de ejercer un control licencioso de los actos de sus soberanos; y además de controlar a estos controladores, con efusión de mucha

sangre; de tal modo que creo poder afirmar con razón que nada ha sido tan caro en estos países occidentales como lo fue el aprendizaje de la lengua griega y de la latina.

Cómo ha de medirse la libertad de los súbditos. Refiriéndonos ahora a las peculiaridades de la verdadera libertad de un súbdito, cabe señalar cuáles son las cosas que, aun ordenadas por el soberano, puede, no obstante, el súbdito negarse a hacerlas sin injusticia; vamos a considerar qué derecho renunciamos cuando constituímos un Estado o, lo que es lo mismo, qué libertad nos negamos a nosotros mismos, al hacer propias, sin excepción, todas las acciones del hombre o asamblea a quien constituimos en soberano nuestro. En efecto, en el acto de nuestra sumisión van implicadas dos cosas: nuestra obligación y nuestra libertad, lo cual puede inferirse mediante argumentos de cualquier lugar y tiempo; porque no existe obligación impuesta a un hombre que no derive de un acto de su voluntad propia, ya que todos los hombres, igualmente, son, por naturaleza, libres. Y como tales argumentos pueden derivar o bien de palabras expresas como: Yo autorizo todas sus acciones, o de la intención de quien se somete a sí mismo a ese poder (intención que viene a expresarse en la finalidad en virtud de la cual se somete), la obligación y libertad del súbdito ha de derivarse ya de aquellas palabras u otras equivalentes, ya del fin de la institución de la soberanía, a saber: la paz de los súbditos entre sí mismos, y su defensa contra un enemigo común

Los súbditos tienen libertad para defender su propio cuerpo incluso contra quienes legalmente los invaden. Por consiguiente, si advertimos en primer lugar que la soberanía por institución se establece por pacto de todos con todos, y la soberanía por adquisición por pactos del vencido con el vencedor, o del hijo con el padre, es manifiesto que cada súbdito tiene libertad en todas aquellas cosas cuyo derecho no puede ser transferido mediante pacto. Ya he expresado anteriormente, en el capítulo XIV, que los pactos de no defender el propio cuerpo de un hombre, son nulos. Por consiguiente:

No están obligados a dañarse a si mismos. Si el soberano ordena a un hombre (aunque justamente condenado) que se mate, hiera o mutila a sí mismo, o que no

resista a quienes le ataquen, o que se abstenga del uso de alimentos, del aire, de la medicina o de cualquiera otra cosa sin la cual no puede vivir, ese hombre tiene libertad para desobedecer.

Si un hombre es interrogado por el soberano o su autoridad, respecto a un crimen cometido por él mismo, no viene obligado (sin seguridad de perdón) a confesarlo, porque, como he manifestado en el mismo capítulo, nadie puede ser obligado a acusarse a sí mismo por razón de un pacto.

Además, el consentimiento de un súbdito al poder soberano está contenido en estas palabras: Autorizo o tomo a mi cargo todas sus acciones. En ello no hay, en modo alguno, restricción de su propia y anterior libertad natural, porque al permitirle que me mate, no quedo obligado a matarme yo mismo cuando me lo ordene. Una cosa es decir: Mátame o mata a mi compañero, si quieres, y otra: Yo me mataré a mí mismo y a mi compañero. De ello resulta que Nadie está obligado por sus palabras a darse muerte o a matar a otro hombre. Por consiguiente, la obligación que un hombre, puede, a veces, contraer, en virtud del mandato del soberano, de ejecutar una misión peligrosa o poco honorable, no depende de los términos en que su sumisión fue efectuada, sino de la intención que debe interpretarse por la finalidad de aquélla. Por ello cuando nuestra negativa a obedecer frustra la finalidad para la cual se instituyó la soberanía, no hay libertad para rehusar; en los demás casos, sí.

Ni a guerrear, a menos que voluntariamente emprendan la guerra. Por esta razón, un hombre a quien como soldado se le ordena luchar contra el enemigo, aunque su soberano tenga derecho bastante para castigar su negativa con la muerte, puede, no obstante, en ciertos casos, rehusar sin injusticia; por ejemplo, cuando procura un soldado sustituto, en su lugar, ya que entonces no deserta del servicio del Estado. También debe hacerse alguna concesión al temor natural, no sólo en las mujeres (de las cuales no puede esperarse la ejecución

de un deber peligroso), sino también en los hombres de ánimo femenino. Cuando luchan los ejércitos, en uno de los dos bandos o en ambos se dan casos de abandono; sin embargo, cuando no obedecen a traición, sino a miedo, no se estiman injustos, sino deshonorosos. Por la misma razón, evitar la batalla no es injusticia, sino cobardía. Pero quien se enrola como soldado, o recibe dinero por ello, no puede presentar la excusa de un teprior de este género, y no solamente está obligado a ir a la batalla, sino también a no escapar de ella sin autorización de sus capitanes. Y cuando la defensa del Estado requiere, a la vez, .la ayuda de quienes son capaces de manejar las armas, todos están obligados, pues de otro modo la institución del Estado, que ellos no tienen el propósito o el valor de defender, era en vano.

Nadie tiene libertad para resistir a la fuerza del Estado, en defensa de otro hombre culpable o inocente, porque semejante libertad arrebatada al soberano los medios de protegernos y es, por consiguiente, destructiva de la verdadera esencia del gobierno. Ahora bien, en el caso de que un gran número de hombres hayan resistido injustamente al poder soberano, o cometido algún crimen capital por el cual cada uno de ellos esperara la muerte, ¿no tendrán la libertad de reunirse y de asistirse y defenderse uno a otro? Ciertamente la tienen, porque no hacen sino defender sus vidas a lo cual el culpable tiene tanto derecho como el inocente. Es evidente que existió injusticia en el primer quebrantamiento de su deber; pero el hecho de que posteriormente hicieran armas, aunque sea para mantener su actitud inicial, no es un nuevo acto injusto. Y si es solamente para defender sus personas no es injusto en modo alguno. Ahora bien, el ofrecimiento de perdón arrebatada a aquellos a quienes se ofrece, la excusa de propia defensa, y hace ilegal su perseverancia en asistir o defender a los demás.

La máxima libertad de los súbditos depende del silencio de la ley. En cuanto a las otras libertades dependen del silencio de la ley. En los casos en que el soberano no ha prescrito una norma, el súbdito tiene libertad de hacer o de omitir, de acuerdo con su propia discreción. Por esta causa, semejante libertad es en algunos sitios mayores, y en otros más pequeños, en algunos tiempos más y en

otros menos, según consideren más conveniente quienes tienen la soberanía. Por ejemplo, existió una época en que, en Inglaterra, cualquiera podía penetrar en sus tierras propias por la fuerza y desposeer a quien injustamente las ocupara. Posteriormente esa libertad de penetración violenta fue suprimida por un estatuto que el rey promulgó con el Parlamento. Así también, en algunos países del mundo, los hombres tienen la libertad de poseer varias mujeres, mientras que en otros lugares semejante libertad no está permitida.

Si un súbdito tiene una controversia con su soberano acerca de una deuda o del derecho de poseer tierras o bienes, o acerca de cualquier servicio requerido de sus manos, o respecto a cualquiera pena corporal o pecuniaria fundada en una ley precedente, el súbdito tiene la misma libertad para defender su derecho como si su antagonista fuera otro súbdito, y puede realizar esa defensa ante los jueces designados por el soberano. En efecto, el soberano demanda en virtud de una ley anterior y no en virtud de su poder, con lo cual declara que no requiere más sino lo que, según dicha ley, aparece como debido. La defensa, por consiguiente, no es contraria a la voluntad del soberano, y por tanto el súbdito tiene la libertad de exigir que su causa sea oída y sentenciada de acuerdo con esa ley. Pero si demanda o toma cualquiera cosa bajo el pretexto de su propio poder, no existe, en este caso, acción de ley, porque todo cuanto el soberano hace en virtud de su poder, se hace por la autoridad de cada súbdito, y, por consiguiente, quien realiza una acción contra el soberano, la efectúa, a su vez, contra sí mismo.

Si un monarca o asamblea soberana otorga una libertad a todos o alguno de sus súbditos, de tal modo que la persistencia de esa garantía incapacita al soberano para proteger a sus súbditos, la concesión es nula, a menos que directamente renuncie o transfiera la soberanía a otro. Porque con esta concesión, si hubiera sido su voluntad, hubiese podido renunciar o transferir en términos llanos, y no lo hizo, de donde resulta que no era esa su voluntad, sino que la concesión procedía de la ignorancia de la contradicción existente entre esa libertad y el poder soberano. Por tanto, se sigue reteniendo la soberanía, y

en consecuencia todos los poderes necesarios para el ejercicio de la misma, tales como el poder de hacer la guerra y la paz, de enjuiciar las causas, de nombrar funcionarios y consejeros, de exigir dinero, y todos los demás poderes mencionados en el capítulo XVIII. En qué casos quedan los súbditos absueltos de su obediencia a su soberano. La obligación de los súbditos con respecto al soberano se comprende que no ha de durar ni más ni menos que lo que dure el poder mediante el cual tiene capacidad para protegerlos. En efecto, el derecho que los hombres tienen, por naturaleza, a protegerse a sí mismos, cuando ninguno puede protegerlos, no puede ser renunciado por ningún pacto. La soberanía es el alma del Estado, y una vez que se separa del cuerpo los miembros ya no reciben movimiento de ella. El fin de la obediencia es la protección, y cuando un hombre la ve, sea en su propia espada o en la de otro, por naturaleza sitúa allí su obediencia, y su propósito de conservarla. Y aunque la soberanía, en la intención de quienes la hacen, sea inmortal, no sólo está sujeta, por su propia naturaleza, a una muerte violenta, a causa de una guerra con el extranjero, sino que por la ignorancia y pasiones de los hombres tiene en sí, desde el momento de su institución, muchas semillas de mortalidad natural, por las discordias intestinas.

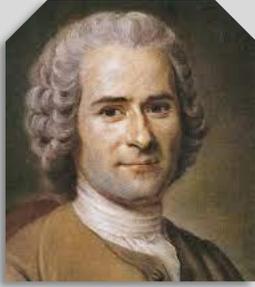
En caso de cautiverio. Si un súbdito cae prisionero en la guerra, o su persona o sus medios de vida quedan en poder del enemigo, al cual confía su vida y su libertad corporal, con la condición de quedar sometido al vencedor, tiene libertad para aceptar la condición, y, habiéndola aceptado, es súbdito de quien se la impuso, porque no tenía ningún otro medio de conservarse a sí mismo. El caso es el mismo si queda retenido, en esos términos, en un país extranjero. Pero si un hombre es retenido en prisión o en cadenas, no posee la libertad de su cuerpo, ni ha de considerarse ligado a la sumisión, por el pacto; por consiguiente, si puede, tiene derecho a escapar por cualquier medio que se le ofrezca.

En caso de que el soberano renuncie al gobierno, en nombre propio y de sus herederos. Si un monarca renuncia a la soberanía, para sí mismo y para sus herederos, sus súbditos vuelven a la libertad absoluta de la naturaleza. En efecto, aunque la naturaleza declare quiénes son sus hijos, y quién es el más próximo de

su linaje depende de su propia voluntad (como hemos manifestado en el precedente capítulo) instituir quién será su heredero. Por tanto, si no quiere tener heredero, no existe soberanía ni sujeción. El caso es el mismo si muere sin sucesión conocida y sin declaración de heredero, porque, entonces, no siendo conocido el heredero, no es obligada ninguna sujeción.

En caso de destierro. Si el soberano destierra a su súbdito, durante el destierro no es súbdito suyo. En cambio, quien se envía como mensajero o es autorizado para realizar un viaje, sigue siendo súbdito, pero lo es por contrato entre soberanos, no en virtud del pacto de sujeción. Y es que quien entra en los dominios de otro queda sujeto a todas las leyes de ese territorio, a menos que tenga un privilegio por concesión del soberano, o por licencia especial.

En caso de que un soberano se constituya, a sí mismo, en súbdito de otro. Si un monarca, sojuzgado en una guerra, se hace él mismo súbdito del vencedor, sus súbditos quedan liberados de su anterior obligación, y resultan entonces obligados al vencedor. Ahora bien, si se le hace prisionero o no conserva su libertad corporal, no se comprende que haya renunciado al derecho de soberanía, y, por consiguiente, sus súbditos vienen obligados a mantener su obediencia a los magistrados anteriormente instituidos, y que gobiernan no en nombre propio, sino en el del monarca. En efecto, si subsiste el derecho del soberano, la cuestión es sólo la relativa a la administración, es decir, a los magistrados y funcionarios, ya que si no tiene medios para nombrarlos se supone que aprueba aquellos que él mismo designó anteriormente.



Jean Jacques Rosseau, El contrato Social, Capitulo II a VI

CAPÍTULO II:

De las primeras sociedades

La más antigua de todas las sociedades, y la única natural, es la de la familia, aun cuando los hijos no permanecen unidos al padre sino el tiempo en que necesitan de él para conservarse. En cuanto esta necesidad cesa, el lazo natural se deshace. Una vez libres los hijos de la obediencia que deben al padre, y el padre de los cuidados que debe a los hijos, recobran todos igualmente su independencia. Si continúan unidos luego, ya no lo es naturalmente, sino voluntariamente, y la familia misma no se mantiene sino, por convención.

Esta Libertad común es una consecuencia de la naturaleza del hombre. Su primera ley es velar por su propia conservación; sus primeros cuidados son los que se debe a sí mismo; tan pronto como llega a la edad de la razón, siendo él solo juez de los medios apropiados para conservarla, adviene por ello su propio señor.

La familia es, pues, si se quiere, el primer modelo de las sociedades políticas: el jefe es la imagen del padre; el pueblo es la imagen de los hijos, y habiendo nacido todos iguales y libres, no enajenan su Libertad sino por su utilidad. Toda la diferencia consiste en que en la familia el amor del padre por sus hijos le remunera

de los cuidados que les presta, y en el Estado el placer de mando sustituye a este amor que el jefe no siente por sus pueblos.

Grocio niega que todo poder humano sea Establecido en favor de los que son gobernados, y cita como ejemplo la esclavitud. Su forma más constante de razonar consiste en establecer el derecho por el hecho. Se podría emplear un método más consecuente.

Es, pues, dudoso para Grocio si el género humano pertenece a una centena de hombres o si esta centena de hombres pertenece al género humano, y en todo su libro parece inclinarse a la primera opinión; éste es también el sentir de Hobbes. Ved de este modo a la especie humana dividida en rebaños de ganado, cada uno de los cuales con un jefe que lo guarda para devorarlo.

Del mismo modo que un guardián es de naturaleza superior a la de su rebaño, así los pastores de hombres, que son sus jefes, son también de una naturaleza superior a la de sus pueblos. Así razonaba, según Plinon, el emperador Calígula, y sacaba, con razón, como consecuencia de tal analogía que los reyes eran dioses o que los pueblos eran bestias.

El razonamiento de Calígula se asemeja al de Hobbes y al de Grocio. Aristóteles, antes de ellos dos, había dicho también que los hombres no son naturalmente iguales, sino que unos nacen para la esclavitud y otros para la dominación.

Aristóteles tenía razón; pero tomaba el efecto por la causa: todo hombre nacido en la esclavitud nace para la esclavitud, no hay nada más cierto. Los esclavos pierden todo en sus cadenas, hasta el deseo de salir de ellas; aman su servilismo, como los compañeros de Ulises amaban su embrutecimiento; si hay,

pues, esclavos por naturaleza es porque ha habido esclavos contra naturaleza. La fuerza ha hecho los primeros esclavos; su cobardía los ha perpetuado.

No he dicho nada del rey Adán ni del emperador Noé, padre de tres grandes monarcas, que se repartieron el universo como hicieron los hijos de Saturno, a quienes se ha creído reconocer en ellos. Yo espero que se me agradecerá esta moderación; porque, descendiendo directamente de uno de estos príncipes, y acaso de la rama del primogénito, ¿qué sé yo si, mediante la comprobación de títulos, no me encontraría con que era el legítimo rey del género humano? De cualquier modo que sea, no se puede disentir de que Adán no haya sido soberano del mundo, como Robinsón lo fue de su isla en tanto que único habitante, y lo que había de cómodo en el imperio de éste era que el monarca, asegurado en su trono, no tenía que temer rebelión ni guerras, ni a conspiraciones.

CAPÍTULO III:

Del derecho del más fuerte

El más fuerte no es nunca bastante fuerte para ser siempre el señor, si no transforma su fuerza en derecho y la obediencia en deber. De ahí, el derecho del más fuerte; derecho tomado irónicamente en apariencia y realmente establecido en principio. Pero ¿no se nos explicará nunca esta palabra? La fuerza es una potencia física; ¡no veo qué moralidad puede resultar de sus efectos! Ceder a la fuerza es un acto de necesidad, no de voluntad; es, a lo más, un acto de prudencia. ¿En qué sentido podrá esto ser un acto de deber? Supongamos por un momento este pretendido derecho. Yo afirmo que no resulta de él mismo un galimatías inexplicable; porque desde el momento en que es la fuerza la que hace el derecho, el efecto cambia con la causa: toda fuerza que sobrepasa a la primera sucede a su derecho. Desde el momento en que se puede desobedecer impunemente, se hace legítimamente; y puesto que el más fuerte tiene siempre razón, no se trata

sino de hacer de modo que se sea el más fuerte. Ahora bien; ¿qué es un derecho que perece cuando la fuerza cesa? Si es preciso obedecer por la fuerza, no se necesita obedecer por deber, y si no se está forzado a obedecer, no se está obligado. Se ve, pues, que esta palabra el derecho no añade nada a la fuerza; no significa nada absolutamente.

Obedeced al poder. Si esto quiere decir ceded a la fuerza, el precepto es bueno, pero superfluo, y contesto que no será violado jamás. Todo poder viene de Dios, lo confieso; pero toda enfermedad viene también de Él; ¿quiere esto decir que esté prohibido llamar al médico? Si un ladrón me sorprende en el recodo de un bosque, es preciso entregar la bolsa a la fuerza; pero si yo pudiera sustraerla, ¿estoy, en conciencia, obligado a dar- la? Porque, en último término, la pistola que tiene es también un poder.

Convengamos, pues, que fuerza no constituye derecho, y, que no se está obligado a obedecer sino a los poderes legítimos. De este modo, mi primitiva pregunta renace de continuo.

CAPÍTULO IV:

De la esclavitud

Puesto que ningún hombre tiene una autoridad natural sobre sus semejantes, y puesto que la Naturaleza no produce ningún derecho, quedan, pues las convenciones como base de toda autoridad legítima entre los hombres. Si un particular —dice Grocio— puede enajenar su libertad y convertirse en esclavo de un señor, ¿por qué no podrá un pueblo entero enajenar la suya y hacerse súbdito de una vez. Hay en esto muchas palabras equívocas que necesitarían explicación; más detengámonos en las de enajenar. Enajenar es dar o vender. Ahora bien; un hombre que se hace esclavo de otro no se da, sino que se vende, al menos, por su subsistencia; pero un pueblo, ¿por qué se vende? No hay que pensar en que un rey proporcione a sus súbditos la subsistencia, puesto que es

él quien saca de ellos la suya, y, según Rabelais, los reyes no viven poco. ¿Dan, pues, los súbditos a su persona a condición de que se les tome también sus bienes? No veo qué es lo que conservan entonces.

Se dirá que el déspota asegura a sus súbditos la tranquilidad civil. Sea. Pero ¿qué ganan ellos si las guerras que su ambición les ocasiona, si su avidez insaciable y las vejaciones de su ministerio los desolan más que lo hicieran sus propias disensiones? ¿Qué ganan, si esta tranquilidad misma es una de sus miserias? También se vive tranquilo en los calabozos; ¿es esto bastante para encontrarse bien en ellos? Los griegos encerrados en el antro del Cíclope vivían tranquilos esperando que les llegase el turno de ser devorados.

Decir que un hombre se da gratuitamente es decir una cosa absurda e inconcebible. Un acto tal es ilegítimo y nulo por el solo motivo de que quien lo realiza no está en su razón. Decir de un pueblo esto mismo es suponer un pueblo de locos, y la locura no crea derecho.

Aun cuando cada cual pudiera enajenarse a sí mismo, no puede enajenar a sus hijos: ellos nacen hombres libres, su libertad les pertenece, nadie tiene derecho a disponer de ellos sino ellos mismos. Antes de que lleguen a la edad de la razón, el padre puede, en su nombre, estipular condiciones para su conservación, para su bienestar, mas no darlos irrevocablemente y sin condición, porque una donación tal es contraria a los fines de la Naturaleza y excede a los derechos de la paternidad. Sería preciso, pues, para que un gobierno arbitrario fuese legítimo, que en cada generación el pueblo fuese dueño de admitirlo o rechazarlo; mas entonces este gobierno habría dejado de ser arbitrario.

Renunciar a la libertad es renunciar a la cualidad de hombres, a los derechos de humanidad e incluso a los deberes. No hay compensación posible para quien renuncia a todo. Tal renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre, e implica arrebatarse toda moralidad a las acciones al arrebatarse la libertad a la voluntad. Por último, es una convención vana y contradictoria al reconocer, de una parte, una autoridad absoluta y, de otra, una obediencia sin límites. ¿No es claro que no se está comprometido a nada respecto de aquel de quien se tiene derecho a exigir todo? ¿Y esta sola condición, sin equivalencia, sin reciprocidad, no lleva consigo la nulidad del acto? Porque ¿qué derecho tendrá un esclavo sobre mí si todo lo que tiene me pertenece, y siendo su derecho el mío, este derecho mío contra mí mismo es una palabra sin sentido.

Grocio y los otros consideran la guerra un origen del pretendido derecho de esclavitud. El vencedor tiene, según ellos, el derecho de matar al vencido, y éste puede comprar su vida a expensas de su libertad; convención tanto más legítima cuanto que redunde en provecho de ambos.

Pero es claro que este pretendido derecho de dar muerte a los vencidos no resulta, en modo alguno, del estado de guerra. Por el solo hecho de que los hombres, mientras viven en su independencia primitiva, no tienen entre sí relaciones suficientemente constantes como para constituir ni el estado de paz ni el estado de guerra, ni son por naturaleza enemigos. Es la relación de las cosas y no la de los hombres la que constituye la guerra; y no pudiendo nacer ésta de las simples relaciones personales, sino sólo de las relaciones reales, la guerra privada o de hombre a hombre no puede existir, ni en el estado de naturaleza, en que no existe ninguna propiedad constante, ni en el estado social, en que todo se halla bajo la autoridad de las leyes.

Los combates particulares, los duelos, los choques, son actos y no constituyen ningún estado; y respecto a las guerras privadas, autorizadas por los Estatutos de Luis IX, rey de Francia, y suspendidas por la paz de Dios, son abusos del gobierno feudal, sistema absurdo como ninguno, contrario a los principios del derecho natural y a toda buena política.

La guerra no es, pues, una relación de hombre a hombre, sino una relación de Estado a Estado, en la cual los particulares sólo son enemigos incidentalmente, no como hombres, ni aun siquiera como ciudadanos, sino como soldados: no como miembros de la patria, sino como sus defensores. En fin, cada Estado no puede tener como enemigos sino otros Estados. y no hombres, puesto que entre cosas de diversa naturaleza no puede establecerse ninguna relación verdadera.

Este principio se halla conforme con las máximas establecidas en todos los tiempos y por la práctica constante de todos los pueblos civilizados. Las declaraciones de guerras no son tanto advertencias a la potencia cuanto a sus súbditos. El extranjero, sea rey, particular o pueblo, que robe, mate o detenga a los súbditos sin declarar la guerra al príncipe, no es un enemigo; es un ladrón. Aun en plena guerra, un príncipe justo se apodera en país enemigo de todo lo que pertenece al público; mas respeta las personas y los bienes de los particulares: respeta los derechos sobre los cuales están fundados los suyos propios. Siendo el fin de la guerra la destrucción del Estado enemigo, se tiene derecho a dar muerte a los defensores en tanto tienen las armas en la mano; mas en cuanto entregan las armas y se rinden, dejan de ser enemigos o instrumentos del enemigo y vuelven a ser simplemente hombres, y ya no se tiene derecho sobre su vida. A veces se puede matar al Estado sin matar a uno solo de sus miembros. Ahora bien; la guerra no da ningún derecho que no sea necesario a su fin. Estos principios no son los de Grocio; no se fundan sobre autoridades de poetas, sino que se derivan de la naturaleza misma de las cosas y se fundan en la razón.

El derecho de conquista no tiene otro fundamento que la ley del más fuerte. Si la guerra no da al vencedor el derecho de matanza sobre los pueblos vencidos, este derecho que no tiene no puede servirle de base para esclavizarlos. No se tiene el derecho de dar muerte al enemigo sino cuando no se le puede hacer esclavo; el derecho de hacerlo esclavo no viene, pues, del derecho de matarlo, y es, por tanto, un camino inicuo hacerle comprar la vida al precio de su libertad, sobre la cual no se tiene ningún derecho. Al fundar el derecho de vida y de muerte sobre el de esclavitud, y el de esclavitud sobre el de vida y de muerte, ¿no es claro que se cae en un círculo vicioso?

Aun suponiendo este terrible derecho de matar, yo afirmo que un esclavo hecho en la guerra, o un pueblo conquistado, sólo está obligado, para con su señor, a obedecerle en tanto que se siente forzado a ello. Buscando un beneficio equivalente al de su vida, el vencedor, en realidad, no le concede gracia alguna; en vez de matarle sin fruto, lo ha matado con utilidad. Lejos, pues, de haber adquirido sobre él autoridad alguna unida a la fuerza, subsiste entre ellos el estado de guerra como antes, y su relación misma es un efecto de ello; es más, el uso del derecho de guerra no supone ningún tratado de paz. Han hecho un convenio, sea; pero este convenio, lejos de destruir el estado de guerra, supone su continuidad.

Así, de cualquier modo que se consideren las cosas, el derecho de esclavitud es nulo, no sólo por ilegítimo, sino por absurdo y porque no significa nada. Estas palabras, esclavo y derecho, son contradictorias: se excluyen mutuamente. Sea de un hombre a otro, bien de un hombre a un pueblo, este razonamiento será igualmente insensato: "Hago contigo un convenio, completamente en tu perjuicio y completamente en mi provecho, que yo observaré cuando me plazca y que tú observarás cuando me plazca a mí también."

Los romanos, que han entendido y respetado el derecho de la guerra más que ninguna otra nación del mundo, llevaban tan lejos los escrúpulos a este respecto, que no estaba permitido a un ciudadano servir como voluntario sin haberse comprometido antes a ir contra el enemigo y expresamente contra tal enemigo. Habiendo sido reformada una legión en que Catón, el hijo, hacía sus primeras armas bajo Popflio. Catón, el padre, escribió a éste que si deseaba que su hijo continuase bajo su servicio era preciso hacerle prestar un nuevo juramento militar: porque habiendo sido anulado el primero, no podía ya levantar las armas contra el enemigo. Y el mismo Catón escribía a su hijo que se guardara de presentarse al combate en tanto no hubiese prestado este nuevo juramento. Sé que se me podrá oponer el sitio de Cluriam y otros hechos particulares; mas yo cito leyes, usos. Los romanos son los que menos frecuentemente han transgredido sus leyes y los que han llegado a tenerlas más hermosas.

CAPÍTULO V:

De cómo es preciso elevarse siempre a una primera convención

Aun cuando concediese todo lo que he refutado hasta aquí, los fautores del despotismo no habrán avanzado más por ello. Siempre habrá una gran diferencia entre someter una multitud y regir una sociedad. Que hombres dispersos sean subyugados sucesivamente a uno solo, cualquiera que sea el número en que se encuentren, no por esto dejamos de hallarnos ante un señor y esclavos, mas no ante un pueblo y su jefe; es, si se quiere, una agregación, pero no una asociación; no hay en ello ni bien Público ni cuerpo político. Este hombre, aunque haya esclavizado la mitad del mundo, no deja de ser un particular: su interés, desgado del de los demás, es un interés privado. Al morir este mismo hombre, queda disperso y sin unión su imperio, como una encina se deshace y cae en un montón de ceniza después de haberla consumido el fuego.

Un pueblo —dice Grocio— puede entregarse a un rey. Esta misma donación es un acto civil; supone una deliberación pública. Antes de examinar el acto por el cual un pueblo elige a un rey sería bueno examinar el acto por el cual un pueblo es tal pueblo; porque siendo este acto necesariamente anterior al otro, es el verdadero fundamento de la sociedad.

En efecto; si no hubiese convención anterior, ¿dónde radicaría la obligación para la minoría de someterse a la elección de la mayoría, a menos que la elección fuese unánime? Y ¿de dónde cierto que los que quieren un señor tienen derecho a votar por diez que no lo quieren? La misma ley de la pluralidad de los sufragios es una fijación de convención y supone, al menos una vez, la previa unanimidad.

CAPÍTULO VI:

Del pacto social

Supongo a los hombres llegados a un punto en que los obstáculos que perjudican a su conservación en el estado de naturaleza logran vencer, mediante su resistencia, a la fuerza que cada individuo puede emplear para mantenerse en dicho estado. Desde este momento, el estado primitivo no puede subsistir, y el género humano perecería si no cambiase de manera de ser.

Ahora bien; como los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino unir y dirigir las que existen, no tienen otro medio de conservarse que formar por agregación una suma de fuerzas que pueda exceder a la resistencia, ponerlas en juego por un solo móvil y hacerlas obrar en armonía. Esta suma de fuerzas no puede nacer sino del concurso de muchos; pero siendo la fuerza y la libertad

de cada hombre los primeros instrumentos de su conservación, ¿cómo va a comprometerlos sin perjudicarse y sin olvidar los cuidados que se debe? Esta dificultad, referida a nuestro problema, puede anunciarse en estos términos:

“Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes.” Tal es el problema fundamental, al cual da solución el Contrato social.

Las cláusulas de este contrato se hallan determinadas hasta tal punto por la naturaleza del acto, que la menor modificación las haría vanas y de efecto nulo; de suerte que, aun cuando jamás hubiesen podido ser formalmente enunciadas, son en todas partes las mismas y doquiera están tácitamente admitidas y reconocidas, hasta que, una vez violado el pacto social, cada cual vuelve a la posesión de sus primitivos derechos y a recobrar su libertad natural, perdiendo la convencional, por la cual renunció a aquélla. Estas cláusulas, debidamente entendidas, se reducen todas a una sola, a saber: la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la humanidad; porque, en primer lugar, dándose cada uno por entero, la condición es la misma para todos, y siendo la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa a los demás.

Es más: cuando la enajenación se hace sin reservas, la unión llega a ser lo más perfecta posible y ningún asociado tiene nada que reclamar, porque si quedasen reservas en algunos derechos, los particulares, como no habría ningún superior común que pudiese fallar entre ellos y el público, siendo cada cual su propio juez en algún punto, pronto pretendería serlo en todos, y el estado de naturaleza subsistiría y la asociación advendría necesariamente tiránico o vana.

En fin, dándose cada cual a todos, no se da a nadie, y como no hay un asociado, sobre quien no se adquiriera el mismo derecho que se le concede sobre sí, se gana el equivalente de todo lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene.

Por tanto, si se elimina del pacto social lo que no le es de esencia, nos encontramos con que se reduce a los términos siguientes: “Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos además a cada miembro como parte indivisible del todo.” Este acto produce inmediatamente, en vez de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. Esta persona pública que así se forma, por la unión de todos los demás, tomaba en otro tiempo el nombre de ciudad y toma ahora el de república o de cuerpo político, que es llamado por sus miembros Estado, cuando es pasivo; soberano, cuando es activo; poder, al compararlo a sus semejantes; respecto a los asociados, toman colectivamente el nombre de pueblo, y se llaman en particular ciudadanos, en cuanto son participantes de la autoridad soberana, y súbditos, en cuanto sometidos a las leyes del Estado. Pero estos términos se confunden frecuentemente y se toman unos por otros; basta con saberlos distinguir cuando se emplean en toda su precisión.



Emma Goldman

La palabra como arma, “de la emancipación de la mujer”

Mother Earth, Vol. I, marzo 1906

Comenzaré admitiendo que, sin tener en cuenta las teorías políticas y económicas que tratan de las diferencias fundamentales entre los varios grupos humanos, de las distinciones de clase y raza, dejando de lado todas las separaciones artificiales entre los derechos masculinos y femeninos, mantengo que existe un punto donde estas diferenciaciones coinciden y se desarrollan en un todo perfecto.

Esto no supone que proponga un tratado de paz. El antagonismo social generalizado que caracteriza toda la vida pública en la actualidad, originado a través de las fuerzas opuestas y los intereses contrarios, estallará en mil pedazos cuando la reorganización de nuestra vida social, reorganización basada en los principios de la justicia económica, sea una realidad.

La paz o la armonía entre los sexos y los individuos no depende necesariamente de una superficial igualación entre los seres humanos; ni tampoco supone la eliminación de los rasgos y peculiaridades individuales. El problema al cual tenemos que hacer frente actualmente, y que en un futuro cercano se resolverá, es cómo ser una misma al tiempo que una unidad con los demás, sentirse unida profundamente con todos los seres humanos y aun así mantener nuestras propias cualidades características. Me parece que será la base sobre la cual la masa y el individuo, la verdadera democracia y la verdadera individualidad, el hombre y la mujer, pueden unirse sin antagonismos y resistencia. La proclama no puede ser

“Perdonar a los demás”; más bien sería “Entendámonos los unos con los otros”. La afirmación reiteradamente citada de Madame de Staël, “Entenderlo significa perdonarlo”, particularmente nunca me ha atraído; me huele a confesionario. El perdonar a nuestros semejantes expresa una idea farisaica de superioridad. Es suficiente con entender a nuestros semejantes. La aceptación de este principio representa un aspecto fundamental de mi punto de vista sobre la emancipación de la mujer y sus efectos sobre el sexo.

Su emancipación hará posible que la mujer sea un ser humano en el verdadero sentido. Todo dentro de ella que reclama reafirmarse y actuar podrá llegar a su máxima expresión; todas las barreras artificiales serán destruidas, y el camino hacia la máxima libertad será limpiado de cualquier rastro de siglos de sumisión y esclavitud.

Éste es el sentido original del movimiento por la emancipación de la mujer. Pero los resultados que se han alcanzado han aislado a la mujer y le han usurpado el manantial en donde brotaba esa felicidad esencial para ella. La simple emancipación externa ha hecho de la mujer moderna un ser artificial, que recuerda uno de esos productos de la jardinería francesa con sus árboles arabescos, arbustos, pirámides, redondeles y guirnaldas; cualquier cosa, salvo las formas que serían producto de sus propias cualidades internas. Tales plantas artificiales del sexo femenino se pueden hallar en gran cantidad, especialmente en la denominada esfera intelectual de nuestra vida.

¡Libertad e igualdad para la mujer! Qué esperanzas y aspiraciones despertaron esas palabras cuando se pronunciaron por primera vez por algunas de las más nobles y valientes almas de aquellos días. El sol, con toda su luz y gloria, emergía para un nuevo mundo; en este mundo, la mujer sería libre para dirigir su propio destino, un ideal ciertamente digno de un gran entusiasmo, coraje, perseverancia y esfuerzo sin fin de una tremenda hueste de hombres y mujeres precursores, quienes se lo jugaron todo frente a un mundo de prejuicio e ignorancia.

Mi esperanza se encamina igualmente hacia ese objetivo, aunque mantengo que la emancipación de la mujer, como se interpreta y se pone en práctica en la actualidad, ha fracasado en conseguir este gran fin. Ahora, la mujer debe hacer frente a la necesidad de emanciparse a sí misma de la emancipación, si realmente desea ser libre. Esto puede sonar paradójico, pero es, sin embargo, la pura verdad.

¿Qué ha conseguido con su emancipación? Igualdad de sufragio en algunos Estados. ¿Esto ha purificado nuestra vida política, como algunos bienintencionados defensores predecían? Ciertamente no. Por cierto, es tiempo de que las personas sensatas, con criterio, dejen de hablar sobre la corrupción política como en un internado. La corrupción política no tiene nada que ver con la moral, o la relajación moral, de las diversas personalidades políticas. Sus causas es en conjunto una sola. La política es reflejo del mundo industrial y de los negocios, cuyos lemas son: “Tomar es mucho mejor que dar”; “comprar barato y vender caro”; “una mano sucia lava la otra”. No existe ninguna esperanza de que la mujer, con su derecho a votar, pueda purificar la política.

La emancipación ha supuesto la igualdad económica de la mujer con el hombre; esto es, ella puede elegir su propia profesión y oficio; pero como su formación física en el pasado y en el presente no la ha equipado con la necesaria fuerza como para competir con el hombre, a menudo se ve obligada a consumir todas sus energías, agotando su vitalidad y tensando cada uno de sus nervios con el objetivo de alcanzar un valor en el mercado. Muy pocas alcanzan el éxito, ya que las profesoras, doctoras, abogadas, arquitectas e ingenieras nunca reciben la misma confianza que sus colegas masculinos, ni reciben igual remuneración. Y aquellas que alcanzan esta tentadora igualdad, generalmente lo hacen a expensas de su bienestar físico y psíquico. Para la gran masa de muchachas y mujeres trabajadoras, ¿cuánta independencia alcanzan si la carencia y ausencia de libertad en el hogar es sustituida por la carencia y ausencia de libertad en la factoría, en el taller, en los almacenes o en la oficina? Además, está la carga que deben soportar muchas mujeres que se encargan de su “hogar, dulce hogar” –frío,

aburrido, poco atractivo— tras un duro día de trabajo. ¡Gloriosa independencia! No nos sorprende que cientos de muchachas estén anhelantes de aceptar la primera oferta de matrimonio, hartas y cansadas de su “independencia” detrás del mostrador, de las máquinas de coser o de escribir. Se hallan tan predispuestas a casarse como las chicas de la clase media, quienes ansían liberarse del yugo de la supremacía de sus padres. La denominada independencia que sólo conlleva ganar la simple subsistencia no es tan atractiva ni tan ideal, como para que se pueda esperar que la mujer lo sacrifique todo por ella. Nuestra tan alabada independencia es, después de todo, sólo un lento proceso de embotar y atrofiar la naturaleza femenina, su instinto amoroso y maternal.

Sin embargo, la situación de la muchacha trabajadora es mucho más natural y humana que la de sus hermanas, en apariencia más afortunadas, en las profesiones con más cultura como las profesoras, médicas, abogadas, ingenieras, etc., quienes tienen que mantener una apariencia digna y apropiada, mientras que interiormente están vacías y muertas.

La limitación de la actual concepción de la independencia y emancipación femenina; el pavor del amor por un hombre que no sea de su misma categoría social; el miedo a que ese amor le robe su libertad e independencia; el horror a que el amor o la alegría de la maternidad la incapacite para el pleno ejercicio de su profesión, todos estos factores unidos hacen de la emancipada mujer moderna una obligada vestal, ante quien la vida, con sus grandes pesares purificadores y sus profundas y fascinantes alegrías, pasa sin tocar o conmover su alma.

La emancipación, como es entendida por la mayoría de sus defensores y partidarios, es de alcance tan reducido como para permitir un amor sin límites y el éxtasis contenido en la profunda emoción de la verdadera mujer, de la novia, de la madre, en libertad.

La tragedia de la autosuficiente, o económicamente libre mujer, no es que no supone muchas experiencias, sino muy pocas. Ciertamente, ha superado a sus hermanas de pasadas generaciones en conocimientos sobre el mundo y la naturaleza humana; es por eso que siente profundamente la carencia de la esencia de la vida, la única que puede enriquecer el alma humana, y sin la cual la mayoría de las mujeres se convierten en meros autómatas profesionales.

Que se llegaría a tal estado de la cuestión fue previsto por aquellos que comprendieron que, en el dominio de la ética, todavía se mantenían muchas decadentes ruinas de la época de la indiscutible superioridad del hombre; ruinas que todavía se consideraban útiles. Y, lo que es más importante, un buen número de las mujeres emancipadas eran incapaces de continuar sin ellas. Cada movimiento que se basa en la destrucción de las instituciones existentes y reemplazarlas por otras más avanzadas, más perfectas, tiene a sus seguidores, quienes en teoría mantienen los planteamientos más radicales, pero quienes, sin embargo, en su vida cotidiana, son como los típicos filisteos, fingiendo respetabilidad y clamando por la buena opinión de sus oponentes. Están, por ejemplo, los socialistas e incluso los anarquistas, quienes mantienen la idea de que la propiedad es un robo, al tiempo que se indignan si alguien les debe el valor de media docena de alfileres.

Los mismos filisteos se pueden encontrar en el movimiento de emancipación femenina. Periodistas de prensa amarilla y literatos de medio pelo han pintado un cuadro de las mujeres emancipadas como para que se le erizara el pelo del buen ciudadano y de su embrutecida compañera. Cada miembro del movimiento de derechos femeninos ha sido caracterizado como una George Sand en su absoluta carencia de moralidad. Nada era sagrado para ella. No tenía respeto por la relación ideal entre un hombre y una mujer. En pocas palabras, la emancipación defendía simplemente una vida imprudente de lujuria y pecado; sin reparar en la sociedad, la religión y la moralidad. Los propagandistas de los derechos femeninos se indignaron profundamente ante tal tergiversación, y carentes de humor, dedicaron todas sus energías en demostrar que ellas no eran tan malas como se

las pintaba, sino todo lo contrario. Por supuesto, en tanto la mujer fuera esclava de un hombre, no podía ser ni buena ni pura, pero ahora que ella era libre e independiente, debía demostrar lo buena que era y que su influencia tendría un efecto purificador en todas las instituciones sociales. Ciertamente es que el movimiento por los derechos de la mujer ha roto muchas viejas cadenas, pero igualmente ha forjado otras nuevas. El gran movimiento de la verdadera emancipación todavía no ha hallado al tipo de mujer que mirará de frente a la libertad. Su limitado y puritano planteamiento destierra al hombre, como elemento perturbador y de carácter incierto, de su vida emocional. El hombre no debía ser tolerado en ninguna circunstancia, salvo tal vez como procreador de un niño, en tanto no se puede tener un niño sin un padre. Afortunadamente, el más rígido puritanismo nunca será lo suficientemente fuerte como para matar el innato instinto de la maternidad. Sin embargo, la libertad femenina está estrechamente vinculada con la libertad masculina, y muchas de las denominadas hermanas emancipadas parecen pasar por alto el hecho de que un niño nacido en libertad necesita del amor y la devoción de todos los seres

humanos que se hallan a su alrededor, tanto del hombre como de la mujer. Desafortunadamente, es esta limitada concepción de las relaciones humanas la que ha dado lugar a la gran tragedia entre los hombres y mujeres modernos.

Hace unos quince años apareció un trabajo cuya autora es la brillante noruega Laura Marholm, bajo el título *Woman, a Character Study*. Fue la primera en llamar la atención sobre el vacío y limitación de la actual concepción de la emancipación femenina, y sus trágicos efectos sobre la vida interior de la mujer. En su trabajo, Laura Marholm hablaba del destino de diversas mujeres con talento de fama internacional: el genio de Eleonora Duse; la gran matemática y escritora Sonya Kovalevskaja; la artista y poeta innata Marie Beshkirtzeff, quien murió muy joven. A través de la descripción de la vida de estas mujeres de tales mentalidades extraordinarias, deja una marcada estela de anhelos insatisfechos por una vida plena, equilibrada, completa y bella, y el malestar y soledad

producto de estas carencias. A través de estos magistrales esquemas psicológicos sólo se puede apreciar que cuanto mayor sea el desarrollo mental de la mujer, ésta tiene menos posibilidades de hallar un compañero con quien congeniar que vea en ella, no sólo el sexo, sino igualmente al ser humano, la amiga, la camarada y la fuerte individualidad, quien no puede ni debe perder ni un solo rasgo de su carácter.

La mayoría de los hombres, con su autosuficiencia, su aire ridículo de superioridad como tutor frente a la sexualidad femenina, es una imposibilidad para la mujer como ha sido descrito en Character Study de Laura Marholm. Igualmente imposible para ella es un hombre que no vea más que su mentalidad y su genio, y quien fracase en despertar su naturaleza femenina.

Un rico intelecto y un alma sensible suelen ser considerados atributos necesarios para una profunda y bella personalidad. En el caso de la mujer moderna, estos atributos sirven como obstáculos para la completa reafirmación de su ser. Durante más de cien años, la vieja forma de matrimonio, basado en la Biblia, “hasta que la muerte los separe”, ha sido denunciado como una institución que mantiene la soberanía del hombre sobre la mujer, de su completa sumisión a sus caprichos y órdenes, y la absoluta dependencia de su nombre y manutención.

Una y otra vez ha sido demostrado de manera concluyente que la antigua relación matrimonial restringe a las mujeres a un papel de sirviente del hombre y portadora de sus hijos. Y, no obstante, todavía encontraremos a muchas mujeres emancipadas quienes prefieren el matrimonio, con todas sus deficiencias, a las limitaciones de una vida soltera: restringida e insoportable debido a las cadenas de la moral y los prejuicios sociales que pone trabas y ciñe su naturaleza.

La explicación de tales contradicciones por parte de muchas mujeres liberadas descansa en el hecho de que ellas nunca entendieron realmente el significado de la emancipación. Pensaban que todo lo que necesitaban era la independencia de los tiranos exteriores; los tiranos internos, mucho más peligrosos para su vivir y desarrollo –los convencionalismos éticos y sociales– se los dejó de lado; y ahora están muy bien desarrollados. Perviven perfectamente en las cabezas y los

corazones de las más activas defensoras de la emancipación femenina, como estaban en las cabezas y corazones de sus abuelas.

Estos tiranos interiores, ya sean en forma de opinión pública o lo que dirá nuestra madre, hermano, tío o cualquier otro pariente; lo que dirá la señora Grundy, el señor Comstock, el patrón, o el Consejo Educativo; todos esos entrometidos, detectives morales, carceleros del espíritu humano, ¿qué dirán? Hasta que la mujer no aprenda a enfrentarse a todos ellos, para mantenerse firmemente en su sitio, defendiendo su libertad sin restricciones, escuchando la voz de su propia naturaleza, ya sea que la llame al gran tesoro de la vida, amando a un hombre, o sus más gloriosos privilegios, el derecho de dar a luz a un hijo, no podrá llamarse a sí misma emancipada. ¿Cuántas mujeres emancipadas han sido lo suficientemente valerosas como para reconocer que la voz del amor las llamaba, golpeándolas locamente en su satisfecho pecho, exigiendo ser oído?

El escritor francés Jean Reibrach, en una de sus novelas, *New Beauty*, intenta describir a la ideal y perfecta mujer emancipada. Este ideal está personificado en una joven muchacha, una doctora. Ella habla con mucha inteligencia y cordura de cómo debe alimentarse a un bebé; es muy bondadosa, y reparte medicinas gratuitamente a las madres pobres. Habla con un muchacho joven de sus conocimientos sobre las condiciones sanitarias del futuro, y cómo diversos bacilos y gérmenes serían exterminados mediante el uso de suelos y muros de piedra, eliminando alfombras y tapices. Por supuesto, viste muy sencilla y práctica, generalmente de negro. El joven, que en su primer encuentro se sintió intimidado por los conocimientos de su emancipada amiga, poco a poco aprende a comprenderla, y a reconocer un buen día que la ama. Ellos son jóvenes, y ella es bondadosa y bella, y aunque a veces se vestía de manera sobria, su apariencia es suavizada por unos cuellos y puños inmaculados. Una esperaría que le confesara su amor, pero él no es de los que cometen absurdos románticos. La poesía y el entusiasmo del amor lo hacen ruborizar frente a la belleza pura de la dama. Él silencia la voz de su naturaleza, y se mantiene

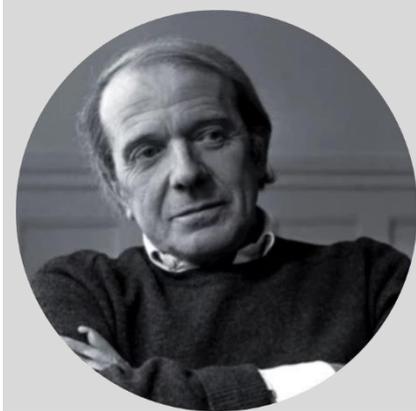
correcto. Ella, igualmente, en ocasiones es meticulosa, racional, correcta. Me temo que, si formaran una pareja, el joven hubiera corrido el riesgo de helarse hasta morir. Debo confesar que no puedo hallar nada bello en esta nueva belleza, que es tan fría como las paredes y suelos de piedra que añora. Antes prefiero las canciones de amor de la época romántica, a Don Juan y Madame Venus, la fuga por una escala y una cuerda una noche a la luz de la luna, acompañada por las maldiciones del padre y los sollozos de su madre, y los chismorreos morales de sus vecinos, que la corrección y decencia medida con mesura. Si el amor no sabe dar y tomar sin restricciones, no será amor sino una transacción que acabará en desastre por lo más mínimo.

Los grandes defectos de la emancipación en la actualidad residen en su artificial rigidez y en su limitada respetabilidad, lo que produce un vacío en el alma de la mujer que no le permite beber en la fuente de la vida. En una ocasión remarqué que parecía existir una profunda relación entre la madre y la anfitriona de viejo cuño, siempre atenta por la felicidad de sus pequeños y el confort de aquellos que ama, y la verdadera nueva mujer, que entre esta última y la mayoría de sus hermanas emancipadas. Las discípulas de la emancipación, simple y llanamente me han declarado como una pagana, perfecta únicamente para la hoguera. Su ciego fanatismo no les permite ver que mi comparación entre la vieja y la nueva mujer simplemente fue para demostrar que un buen número de nuestras abuelas tenían más sangre en sus venas, más humor e inteligencia, y ciertamente un alto grado de naturalidad, de bondad y sencillez que la mayoría de nuestras mujeres profesionales emancipadas que llenan las facultades, las aulas y las diversas oficinas. Esto no significa un deseo de volver al pasado, ni condenar a la mujer a su antigua posición, la cocina y la guardería.

La salvación estriba en una enérgica marcha hacia un futuro más radiante y claro. No necesitamos el libre desarrollo de viejas tradiciones y hábitos. El movimiento por la emancipación de la mujer no ha hecho más que dar el primer paso en esa dirección. Es de esperar que reúna sus fuerzas para dar el siguiente. El derecho de voto o la equiparación de los derechos civiles pueden ser buenas

exigencias, pero la verdadera emancipación no surgirá de las urnas de votación ni de los juzgados. Surgirá del alma de la mujer. La historia nos enseña que cada clase oprimida alcanza su verdadera liberación frente a sus amos a través de su propia lucha. Es necesario que la mujer aprenda esta lección, que se percate que su libertad será tan amplia como su capacidad le permita obtener. Es, por tanto, mucho más importante para ella empezar por su regeneración interna, liberarse del peso de los prejuicios, tradiciones y costumbres. La exigencia de la igualdad de derechos en cada aspecto de la vida es justa y razonable; pero, después de todo, el más vital derecho es el derecho a amar y ser amada. De hecho, si la parcial emancipación quiere llegar a ser una completa y verdadera emancipación de la mujer, debe dejar de lado las ridículas nociones de que ser amada, estar comprometida y ser madre, es sinónimo con estar esclavizada o subordinada. Se deberá dejar de lado la absurda noción del dualismo de los sexos o que el hombre y la mujer representan dos mundos antagónicos.

La insignificancia separa; la amplitud une. Seamos grandes y generosas. No descuidemos las cuestiones vitales debido a la inmensidad de temedades que nos enfrentan. Una verdadera concepción de la relación entre los sexos no debe admitir los conceptos de conquistador y conquistado; debe suponer sólo esta gran cuestión: darnos sin límite con el objetivo de hallarnos más ricos, más profundos, mejores. Sólo esto podrá llenar el vacío y transformar la tragedia de la emancipación de la mujer en una dicha, en una alegría ilimitada.



Gilles Deleuze: "Posdata sobre las sociedades de control"

I. HISTORIA

Foucault situó las sociedades disciplinarias en los siglos XVIII y XIX; estas sociedades alcanzan su apogeo a principios del XX, y proceden a la organización de los grandes espacios de encierro. El individuo no deja de pasar de un espacio cerrado a otro, cada uno con sus leyes: primero la familia, después la escuela ("acá ya no estás en tu casa"), después el cuartel ("acá ya no estás en la escuela"), después la fábrica, de tanto en tanto el hospital, y eventualmente la prisión, que es el lugar de encierro por excelencia. Es la prisión la que sirve de modelo analógico: la heroína de Europa 51 puede exclamar, cuando ve a unos obreros: "me pareció ver a unos condenados...". Foucault analizó muy bien el proyecto ideal de los lugares de encierro, particularmente visible en la fábrica: concentrar, repartir en el espacio, ordenar en el tiempo, componer en el espacio-tiempo una fuerza productiva cuyo efecto debe ser superior a la suma de las fuerzas elementales. Pero lo que Foucault también sabía era la brevedad del modelo: sucedía a las sociedades de soberanía, cuyo objetivo y funciones eran muy otros (recaudar más que organizar la producción, decidir la muerte más que administrar la vida); la transición se hizo progresivamente, y Napoleón parecía operar la gran conversión de una sociedad a otra. Pero las disciplinas a su vez sufrían una crisis, en beneficio de nuevas fuerzas que se irían instalando lentamente, y que se precipitarían tras la segunda guerra mundial: las sociedades disciplinarias eran lo que ya no éramos, lo que dejábamos de ser.

Estamos en una crisis generalizada de todos los lugares de encierro: prisión, hospital, fábrica, escuela, familia. La familia es un "interior" en crisis como todos los interiores, escolares, profesionales, etc. Los ministros competentes no han dejado de anunciar reformas supuestamente necesarias. Reformar la escuela, reformar la industria, el hospital, el ejército, la prisión: pero todos saben que estas instituciones están terminadas, a más o menos corto plazo. Sólo se trata de administrar su agonía y de ocupar a la gente hasta la instalación de las nuevas fuerzas que están golpeando la puerta. Son las sociedades de control las que están reemplazando a las sociedades disciplinarias.

"Control" es el nombre que Burroughs propone para designar al nuevo monstruo, y que Foucault reconocía como nuestro futuro próximo. Paul Virilio no deja de analizar las formas ultrarrápidas de control al aire libre, que reemplazan a las viejas disciplinas que operan en la duración de un sistema cerrado. No se trata de invocar las producciones farmacéuticas extraordinarias, las formaciones nucleares, las manipulaciones genéticas, aunque estén destinadas a intervenir en el nuevo proceso. No se trata de preguntar cuál régimen es más duro, o más tolerable, ya que en cada uno de ellos se enfrentan las liberaciones y las servidumbres. Por ejemplo, en la crisis del hospital como lugar de encierro, la sectorización, los hospitales de día, la atención a domicilio pudieron marcar al principio nuevas libertades, pero participan también de mecanismos de control que rivalizan con los más duros encierros. No se trata de temer o de esperar, sino de buscar nuevas armas.

II. LÓGICA

Los diferentes internados o espacios de encierro por los cuales pasa el individuo son variables independientes: se supone que uno empieza desde cero cada vez, y el lenguaje común de todos esos lugares existe, pero es analógico. Mientras que los diferentes aparatos de control son variaciones inseparables, que forman un sistema de geometría variable cuyo lenguaje es numérico (lo cual no necesariamente significa binario). Los encierros son moldes, módulos

distintos, pero los controles son modulaciones, como un molde autodeformante que cambiaría continuamente, de un momento al otro, o como un tamiz cuya malla cambiaría de un punto al otro. Esto se ve bien en la cuestión de los salarios: la fábrica era un cuerpo que llevaba a sus fuerzas interiores a un punto de equilibrio: lo más alto posible para la producción, lo más bajo posible para los salarios; pero, en una sociedad de control, la empresa ha reemplazado a la fábrica, y la empresa es un alma, un gas. Sin duda la fábrica ya conocía el sistema de primas, pero la empresa se esfuerza más profundamente por imponer una modulación de cada salario, en estados de perpetua metastabilidad que pasan por desafíos, concursos y coloquios extremadamente cómicos. Si los juegos televisados más idiotas tienen tanto éxito es porque expresan adecuadamente la situación de empresa. La fábrica constituía a los individuos en cuerpos, por la doble ventaja del patrón que vigilaba a cada elemento en la masa, y de los sindicatos que movilizaban una masa de resistencia; pero la empresa no cesa de introducir una rivalidad inexplicable como sana emulación, excelente motivación que opone a los individuos entre ellos y atraviesa a cada uno, dividiéndolo en sí mismo. El principio modular del "salario al mérito" no ha dejado de tentar a la propia educación nacional: en efecto, así como la empresa reemplaza a la fábrica, la formación permanente tiende a reemplazar a la escuela, y la evaluación continua al examen. Lo cual constituye el medio más seguro para librar la escuela a la empresa.

En las sociedades de disciplina siempre se estaba empezando de nuevo (de la escuela al cuartel, del cuartel a la fábrica), mientras que en las sociedades de control nunca se termina nada: la empresa, la formación, el servicio son los estados metastables y coexistentes de una misma modulación, como un deformador universal. Kafka, que se instalaba ya en la bisagra entre ambos tipos de sociedad, describió en *El Proceso* las formas jurídicas más temibles: el sobreseimiento aparente de las sociedades disciplinarias (entre dos encierros), la moratoria ilimitada de las sociedades de control (en variación continua), son dos modos de vida jurídica muy diferentes, y si nuestro derecho está dubitativo, en su

propia crisis, es porque estamos dejando uno de ellos para entrar en el otro. Las sociedades disciplinarias tienen dos polos: la firma, que indica el individuo, y el número de matrícula, que indica su posición en una masa. Porque las disciplinas nunca vieron incompatibilidad entre ambos, y porque el poder es al mismo tiempo masificador e individualizador, es decir que constituye en cuerpo a aquellos sobre los que se ejerce, y moldea la individualidad de cada miembro del cuerpo (Foucault veía el origen de esa doble preocupación en el poder pastoral del sacerdote -el rebaño y cada uno de los animales- pero el poder civil se haría, a su vez, "pastor" laico, con otros medios). En las sociedades de control, por el contrario, lo esencial no es ya una firma ni un número, sino una cifra: la cifra es una contraseña, mientras que las sociedades disciplinarias son reglamentadas por consignas (tanto desde el punto de vista de la integración como desde el de la resistencia). El lenguaje numérico del control está hecho de cifras, que marcan el acceso a la información, o el rechazo. Ya no nos encontramos ante el par masa-individuo. Los individuos se han convertido en "dividuos", y las masas, en muestras, datos, mercados o bancos. Tal vez sea el dinero lo que mejor expresa la diferencia entre las dos sociedades, puesto que la disciplina siempre se remitió a monedas moldeadas que encerraban oro como número patrón, mientras que el control refiere a intercambios flotantes, modulaciones que hacen intervenir como cifra un porcentaje de diferentes monedas de muestra. El viejo topo monetario es el animal de los lugares de encierro, pero la serpiente es el de las sociedades de control. Hemos pasado de un animal a otro, del topo a la serpiente, en el régimen en el que vivimos, pero también en nuestra forma de vivir y en nuestras relaciones con los demás. El hombre de las disciplinas era un productor discontinuo de energía, pero el hombre del control es más bien ondulatorio, en órbita sobre un haz continuo. Por todas partes, el surf ha reemplazado a los viejos deportes.

Es fácil hacer corresponder a cada sociedad distintos tipos de máquinas, no porque las máquinas sean determinantes sino porque expresan las formas sociales capaces de crearlas y utilizarlas. Las viejas sociedades de soberanía

manejaban máquinas simples, palancas, poleas, relojes; pero las sociedades disciplinarias recientes se equipaban con máquinas energéticas, con el peligro pasivo de la entropía y el peligro activo del sabotaje; las sociedades de control operan sobre máquinas de tercer tipo, máquinas informáticas y ordenadores cuyo peligro pasivo es el ruido y el activo la piratería o la introducción de virus. Es una evolución tecnológica pero, más profundamente aún, una mutación del capitalismo. Una mutación ya bien conocida, que puede resumirse así: el capitalismo del siglo XIX es de concentración, para la producción, y de propiedad. Erige pues la fábrica en lugar de encierro, siendo el capitalista el dueño de los medios de producción, pero también eventualmente propietario de otros lugares concebidos por analogía (la casa familiar del obrero, la escuela). En cuanto al mercado, es conquistado ya por especialización, ya por colonización, ya por baja de los costos de producción. Pero, en la situación actual, el capitalismo ya no se basa en la producción, que relega frecuentemente a la periferia del tercer mundo, incluso bajo las formas complejas del textil, la metalurgia o el petróleo. Es un capitalismo de superproducción. Ya no compra materias primas y vende productos terminados: compra productos terminados o monta piezas. Lo que quiere vender son servicios, y lo que quiere comprar son acciones. Ya no es un capitalismo para la producción, sino para el producto, es decir para la venta y para el mercado. Así, es esencialmente dispersivo, y la fábrica ha cedido su lugar a la empresa. La familia, la escuela, el ejército, la fábrica ya no son lugares analógicos distintos que convergen hacia un propietario, Estado o potencia privada, sino las figuras cifradas, deformables y transformables, de una misma empresa que sólo tiene administradores. Incluso el arte ha abandonado los lugares cerrados para entrar en los circuitos abiertos de la banca. Las conquistas de mercado se hacen por temas de control y no ya por formación de disciplina, por fijación de cotizaciones más aún que por baja de costos, por transformación del producto más que por especialización de producción. El servicio de venta se ha convertido en el centro o el "alma" de la empresa. Se nos enseña que las empresas tienen un alma, lo cual es sin duda la noticia más terrorífica del mundo. El marketing es ahora el instrumento del control social, y forma la raza impúdica de nuestros amos. El

control es a corto plazo y de rotación rápida, pero también continuo e ilimitado, mientras que la disciplina era de larga duración, infinita y discontinua. El hombre ya no es el hombre encerrado, sino el hombre endeudado. Es cierto que el capitalismo ha guardado como constante la extrema miseria de tres cuartas partes de la humanidad: demasiado pobres para la deuda, demasiado numerosos para el encierro: el control no sólo tendrá que enfrentarse con la disipación de las fronteras, sino también con las explosiones de villas-miseria y guetos.

III. PROGRAMA

No es necesaria la ciencia ficción para concebir un mecanismo de control que señale a cada instante la posición de un elemento en un lugar abierto, animal en una reserva, hombre en una empresa (collar electrónico). Félix Guattari imaginaba una ciudad en la que cada uno podía salir de su departamento, su calle, su barrio, gracias a su tarjeta electrónica (dividual) que abría tal o cual barrera; pero también la tarjeta podía no ser aceptada tal día, o entre determinadas horas: lo que importa no es la barrera, sino el ordenador que señala la posición de cada uno, lícita o ilícita, y opera una modulación universal.

El estudio socio-técnico de los mecanismos de control, captados en su aurora, debería ser categorial y describir lo que está instalándose en vez de los espacios de encierro disciplinarios, cuya crisis todos anuncian. Puede ser que viejos medios, tomados de las sociedades de soberanía, vuelvan a la escena, pero con las adaptaciones necesarias. Lo que importa es que estamos al principio de algo. En el régimen de prisiones: la búsqueda de penas de "sustitución", al menos para la pequeña delincuencia, y la utilización de collares electrónicos que imponen al condenado la obligación de quedarse en su casa a determinadas horas. En el régimen de las escuelas: las formas de evaluación continua, y la acción de la formación permanente sobre la escuela, el abandono concomitante de toda investigación en la Universidad, la introducción de la "empresa" en todos los niveles de escolaridad. En el régimen de los hospitales: la nueva medicina

"sin médico ni enfermo" que diferencia a los enfermos potenciales y las personas de riesgo, que no muestra, como se suele decir, un progreso hacia la individualización, sino que sustituye el cuerpo individual o numérico por la cifra de una materia "dividual" que debe ser controlada. En el régimen de la empresa: los nuevos tratamientos del dinero, los productos y los hombres, que ya no pasan por la vieja forma-fábrica. Son ejemplos bastante ligeros, pero que permitirían comprender mejor lo que se entiende por crisis de las instituciones, es decir la instalación progresiva y dispersa de un nuevo régimen de dominación. Una de las preguntas más importantes concierne a la ineptitud de los sindicatos: vinculados durante toda su historia a la lucha contra las disciplinas o en los lugares de encierro (¿podrán adaptarse o dejarán su lugar a nuevas formas de resistencia contra las sociedades de control?). ¿Podemos desde ya captar los esbozos de esas formas futuras, capaces de atacar las maravillas del marketing? Muchos jóvenes reclaman extrañamente ser "motivados", piden más cursos, más formación permanente: a ellos corresponde descubrir para qué se los usa, como sus mayores descubrieron no sin esfuerzo la finalidad de las disciplinas. Los anillos de una serpiente son aún más complicados que los agujeros de una topera.

Gilles Deleuze. (1999). "Posdata sobre las sociedades de control" en *Coversaciones*. Valencia: Pre-textos.



Salvador Allende, Discurso

Universidad de Guadalajara, México, 2
diciembre de 1972

[...] Hay jóvenes viejos y viejos jóvenes, y en éstos me ubico yo. Hay jóvenes viejos que comprenden que ser universitario, por ejemplo, es un privilegio extraordinario en la inmensa mayoría de los países de nuestro continente. Esos jóvenes viejos creen que la universidad se ha levantado como una necesidad para preparar técnicos y que ellos deben estar satisfechos con adquirir un título profesional. Les da rango social y el arribismo social, caramba, qué dramáticamente peligroso, les da un instrumento que les permite ganarse la vida en condiciones de ingresos superiores a la mayoría del resto de los conciudadanos.

Y estos jóvenes viejos, si son arquitectos, por ejemplo, no se preguntan cuántas viviendas faltan en nuestros países y, a veces, ni en su propio país. Hay estudiantes que con un criterio estrictamente liberal, hacen de su profesión el medio honesto para ganarse la vida, pero básicamente en función de sus propios intereses.

Allá hay muchos médicos -y yo soy médico- que no comprenden o no quieren comprender que la salud se compra, y que hay miles y miles de hombres y mujeres en América Latina que no pueden comprar la salud; que no quieren entender, por ejemplo, que a mayor pobreza mayor enfermedad, y a mayor enfermedad mayor pobreza y que, por tanto, si bien cumplen atendiendo al enfermo que demanda sus conocimientos sobre la base de los honorarios, no piensan en que hay miles de personas que no pueden ir a sus consultorios y son

pocos los que luchan porque se estructuren los organismos estatales para llevar la salud ampliamente al pueblo.

De igual manera que hay maestros que no se inquietan en que haya también cientos y miles de niños y de jóvenes que no pueden ingresar a las escuelas. Y el panorama de América Latina es un panorama dramático en las cifras, de su realidad dolorosa.

Llevamos, casi todos los pueblos nuestros, más de un siglo y medio de independencia política, y ¿cuáles son los datos que marcan nuestra dependencia y nuestra explotación? Siendo países potencialmente ricos, la inmensa mayoría somos pueblos pobres.

[...]

¿Y por qué sucede esto? Porque somos países monoprodutores en la inmensa mayoría: somos los países del cacao, del banano, del café, del estaño, del petróleo o del cobre. Somos países productores de materias primas e importadores de artículos manufacturados; vendemos barato y compramos caro.

Nosotros, al comprar caro estamos pagando el alto ingreso que tiene el técnico, el empleado y el obrero de los países industrializados. Además, en la inmensa mayoría de los casos, como las riquezas fundamentales están en manos del capital foráneo, se ignoran los mercados, no se interviene en los precios, ni en los niveles de producción. La experiencia la hemos vivido nosotros en el cobre, y ustedes en el petróleo.

[...]

De esta manera se ha ido produciendo una realidad que es común en la inmensa mayoría de todos nuestros pueblos: somos países ricos potencialmente, y vivimos como pobres. Para poder seguir viviendo, pedimos prestado. Pero al mismo tiempo somos países exportadores de capitales. Paradoja típica del régimen en el sistema capitalista.

Por ello, entonces, es indispensable comprender que dentro de esta estructura, cuando internacionalmente los países poderosos viven y fortalecen su economía de nuestra pobreza, cuando los países financieramente fuertes necesitan de nuestras materias primas para ser fuertes, cuando la realidad de los mercados y los precios lleva a los pueblos de éste y otros continentes, a endeudarse [...]

Y desde que estamos en el Gobierno Popular, tenemos que importar más alimentos; porque tenemos conciencia que importar más alimentos que aún importando como lo hicieron los gobiernos anteriores, 200 millones de dólares al año, en Chile el 43 por ciento de la población se alimentaba por debajo de lo normal. Y aquí, esta casa de hermanos, yo, que soy médico, que he sido profesor de medicina social y el presidente durante cinco años del Colegio Médico de Chile, puedo dar una cifra que no me avergüenza, pero que sí me duele, en mi patria, porque hay estadísticas y no las ocultamos: hay 600 mil niños que tienen un desarrollo mental por debajo de lo normal.

Si acaso un niño en los primeros ocho meses de su vida no recibe la proteína necesaria para su desarrollo corporal y cerebral, si ese niño no recibe esa proteína, se va a desarrollar en forma diferente al niño que pudo tenerla, y que lógicamente es casi siempre el hijo de un sector minoritario, de un sector poderoso económicamente. Si a ese niño que no recibió la proteína suficiente, después de los ocho meses se la da, puede recuperar y normalizar el desarrollo normal de su cerebro.

Por eso muchas veces los maestros o las maestras en su gran labor -yo siempre vinculo a los maestros y a los médicos como profesionales de una gran responsabilidad-, muchas veces los maestros o las maestras ven que el niño no asimila, no entiende, no aprende, no retiene; y no es porque ese niño no quiera aprender o estudiar: es porque cae en condiciones de menor valía, y eso es consecuencia de un régimen y de un sistema social; porque por desgracia, hasta el desarrollo de la inteligencia está marcado por la ingestión de los alimentos, fundamentalmente los primeros ocho meses de la vida [...]

Y los niños también sufren esto. Por ello, entonces, y sobre la base tan solo de estos ejemplos simples, nosotros tenemos que entender que cuando hablamos de una universidad que entiende que para que termine esta realidad brutal que hace más de un siglo y medio pesa sobre nosotros, en los cambios estructurales económicos se requiere un profesional comprometido con el cambio social; se requiere un profesional que no se sienta un ser superior porque sus padres tuvieron el dinero suficiente para que él ingresara a una universidad; se necesita un profesional con conciencia social que entienda que su lucha, si es arquitecto, es para que se construyan las casas necesarias que el pueblo necesita. Se necesita un profesional que, si es médico, levante su voz para reclamar que la medicina llegue a las barriadas populares y, fundamentalmente, a los sectores campesinos.

Se necesitan profesionales que no busquen engordar en los puestos públicos, en las capitales de nuestras patrias. Profesionales que vayan a la provincia, que se hundan en ella.

Por eso yo hablo así aquí en esta Universidad de Guadalajara, que es una universidad de vanguardia, y tengo la certeza que la obligación patriótica de ustedes es trabajar en la provincia, fundamentalmente, vinculada a las actividades económicas, mineras o actividades industriales o empresariales, o a las actividades agrícolas; la obligación del que estudió aquí es no olvidar que ésta es una universidad del Estado que la pagan los contribuyentes, que en la inmensa mayoría de ellos son los trabajadores. Y que por desgracia, en esta universidad, como en las universidades de mi patria, la presencia de hijos de campesinos y obreros alcanza un bajo nivel, todavía.

Por eso, ser joven en esta época implica una gran responsabilidad, ser joven de México o de Chile; ser joven de América Latina, sobre todo en este continente que, como he dicho, está marcado por un promedio que señala que somos un continente joven. Y la juventud tiene que entender que no hay lucha de generaciones, como lo dijera hace un instante; que hay un enfrentamiento social, que es muy distinto, y que pueden estar en la misma barricada de ese

enfrentamiento los que hemos pasado [...] de los sesenta años y los jóvenes que puedan tener 13 ó 20.

No hay querella de generaciones, y eso es importante que yo lo diga. La juventud debe entender su obligación de ser joven, y si es estudiante, darse cuenta que hay otros jóvenes que, como él, tienen los mismos años, pero que no son estudiantes. Y si es universitario con mayor razón mirar al joven campesino o al joven obrero, y tener un lenguaje de juventud, no un lenguaje sólo de estudiante universitario, para universitarios.

Pero el que es estudiante tiene una obligación porque tiene más posibilidades de comprender los fenómenos económicos y sociales y las realidades del mundo; tiene la obligación de ser un factor dinámico del proceso de cambio, pero sin perder los perfiles, también, de la realidad.

La revolución no pasa por la universidad, y esto hay que entenderlo; la revolución pasa por las grandes masas; la revolución la hacen los pueblos; la revolución la hacen, esencialmente, los trabajadores.

Entonces, uno se encuentra a veces con jóvenes, y los que han leído el Manifiesto Comunista, o lo han llevado largo rato debajo del brazo, creen que lo han asimilado y dictan cátedra y exigen actitudes y critican a hombres, que por lo menos, tienen consecuencia en su vida. Y ser joven y no ser revolucionario es una contradicción hasta biológica; pero ir avanzando en los caminos de la vida y mantenerse como revolucionario, en una sociedad burguesa, es difícil.

[...]

Por eso, el dogmatismo, el sectarismo, debe ser combatido; la lucha ideológica debe llevarse a niveles superiores, pero la discusión para esclarecer, no para imponer determinadas posiciones.

[...] el dirigente político universitario tendrá más autoridad moral, si acaso es también un buen estudiante universitario.

Yo no le he aceptado jamás a un compañero joven que justifique su fracaso porque tiene que hacer trabajos políticos: tiene que darse el tiempo necesario para hacer los trabajos políticos, pero primero están los trabajos obligatorios que debe cumplir como estudiante de la universidad. Ser agitador universitario y mal estudiante, es fácil; ser dirigente revolucionario y buen estudiante, es más difícil. Pero el maestro universitario respeta al buen alumno, y tendrá que respetar sus ideas, cualesquiera que sean.

Por eso es que la juventud contemporánea, y sobre todo la juventud de Latinoamérica, tiene una obligación contraída con la historia, con su pueblo, con el pasado de su patria. La juventud no puede ser sectaria [...]

Porque un obrero sin trabajo, no importa que sea o no sea marxista, no importa que sea o no sea cristiano, que no tenga ideología política, es un hombre que tiene derecho al trabajo y debemos dárselo nosotros; por eso el sectarismo, el dogmatismo, el burocratismo, que congela las revoluciones, y ése es un proceso de concientización que es muy profundo y que debe comenzar con la juventud: pero la juventud está frente a problemas que no son sólo económicos, sino son problemas que lamentablemente se manifiestan con mayor violencia destructiva en el mundo contemporáneo.

El escapismo, la drogadicción, el alcoholismo. ¿Cuántos son los jóvenes, de nuestros jóvenes países, que han caído en la marihuana, que es más barata que la cocaína y más fácil de acceso?, ¿pero cuántos son los jóvenes de los países industrializados? El porcentaje, no sólo por la densidad de población, sino por los medios económicos, es mucho mayor.

¿Qué es esto, qué significa, por qué la juventud llega a eso? ¿Hay frustración? ¿Cómo es posible que el joven no vea que su existencia tiene que tener un destino muy distinto al que escabulle su responsabilidad? ¿Cómo un joven no va a mirar, en el caso de México, a Hidalgo o a Juárez, a Zapata o a Villa, o a Lázaro Cárdenas? ¡Cómo no entender que esos hombres fueron jóvenes también, pero que hicieron de sus vidas un combate constante y una lucha permanente!

¿Cómo la juventud no sabe que su propio porvenir está cercado por la realidad económica, que marca los países dependientes? Porque si hay algo que debe preocuparnos, también, a los gobernantes, es no seguir entregando cesantes ilustrados a nuestra sociedad.

¿Cuántos son los miles de jóvenes que egresan de los politécnicos o de las universidades que no encuentran trabajo? Yo leí hace poco un estudio de un organismo internacional importante, que señala que para América Latina, en el final de esta década se necesitaban -me parece- cerca de seis millones de nuevas ocupaciones, en un continente en donde la cesantía marca los niveles que yo les he dicho. Los jóvenes tienen que entender, entonces, que están enfrentados a estos hechos y que deben contribuir a que se modifiquen las condiciones materiales, para que no haya cesantes ilustrados, profesionales con títulos de arquitectos sin construir casas, y médicos sin atender enfermos, porque no tienen los enfermos con qué pagarles, cuando lo único que faltan son médicos para defender el capital humano, que es lo que más vale en nuestros países.

Por eso, repito -y para terminar mis palabras-, dando excusas a ustedes por lo excesivo de ellas, que yo que soy un hombre que pasó por la universidad, he aprendido mucho más de la universidad de la vida: he aprendido de la madre proletaria en las barriadas marginales; he aprendido del campesino, que sin hablarme, me dijo la explotación más que centenaria de su padre, de su abuelo o de su tatarabuelo; he aprendido del obrero, que en la industria es un número o era un número y que nada significaba como ser humano, y he aprendido de las densas multitudes que han tenido paciencia para esperar.

[...] Por eso, sin decir que la juventud será la causa revolucionaria y el factor esencial de las revoluciones, yo pienso que la juventud por ser joven, por tener una concepción más diáfana, por no haberse incorporado a los vicios que traen los años de convivencia burguesa, porque la juventud debe entender que debe ser estudiante y trabajadora; porque el joven debe ir a la empresa, a la industria o a la tierra. Porque ustedes deben hacer trabajos voluntarios; porque es bueno

que sepa el estudiante de medicina cuánto pesa un fardo que se echa a la espalda el campesino que tiene que llevarlo a veces, a largas distancias; porque es bueno que el que va a ser ingeniero se meta en el calor de la máquina, donde el obrero a veces, en una atmósfera inhóspita, pasa largos y largos años de su oscura existencia; porque la juventud debe estudiar y debe trabajar -porque el trabajo voluntario vincula, amarra, acerca, hace que se compenetre el que va a ser profesional con aquel que tuvo por herencia las manos callosas de los que, por generaciones, trabajaron la tierra-.

Gracias, [...] por haberme dado la oportunidad de fortalecer mis propias convicciones, y la fe en la juventud frente a la actitud de ustedes. [...] Yo sé, por lo que he vivido, que México ha sido y será -gracias por ello- amigo de mi patria.

Salvador Allende. Discurso. Guadalajara, Jalisco, diciembre 2 de 1972.

Auditorio del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades hoy Auditorio "SALVADOR ALLENDE".



Hanna Arendt, La condición humana. “la esfera pública: lo común, y pertenece”

Arendt, Hanna. *La condición humana*. Ed., PAIDÓS.

La esfera pública: lo común

La palabra <<público>> significa dos fenómenos estrechamente relacionados, si bien no idénticos por completo.

En primer lugar significa que todo lo que aparece en público puede verlo y oírlo todo el mundo y tiene la más amplia publicidad posible. Para nosotros, la apariencia -algo que ven y oyen otros al igual que nosotros- constituye la realidad. Comparada con la realidad que proviene de lo visto y oído, incluso las mayores fuerzas de la vida íntima – las pasiones del corazón los pensamientos de la mente las delicias de los sentidos – llevan una incierta y oscura existencia hasta que se transforman desindividualizadas, como si dijéramos, en una forma adecuada para la aparición pública. La más corriente de dichas transformaciones sucede en la narración de historias y por lo general en la transposición artística de las experiencias individuales.

Sin embargo, no necesitamos la forma artística para testimoniar esta transfiguración. Siempre que hablamos de cosas que pueden experimentarse sólo en privado o en la intimidad, las mostramos en una esfera donde adquieren una especie de realidad que, fuera cual fuese su intensidad, no podían haber tenido antes. La presencia de otros que ven lo que vemos y oyen lo que oímos nos asegura de la realidad del mundo y de nosotros mismos, y puesto que la intimidad de una vida privada plenamente desarrollada, tal como no se había conocido antes del auge de la Edad Moderna y la concomitante decadencia de

la esfera pública, siempre intensifica y enriquece grandemente toda la escala de emociones subjetivas y sentimientos privados, esta intensificación se produce a expensas de la seguridad en la realidad del mundo y de los hombres.

En efecto, la sensación más intensa que conocemos, intensa hasta el punto de borrar todas las otras experiencias, es decir, la experiencia del dolor físico agudo es al mismo tiempo la más privada y la menos comunicable de todas. Quizá no es sólo la única experiencia que somos incapaces de transformar en un aspecto adecuado para la presentación pública, sino que además nos quita nuestra sensación de la realidad a tal extremo que la podemos olvidar más rápida y fácilmente que cualquier otra cosa.

Parece que no exista puente entre la subjetividad más radical, en la que ya no soy << reconocible >>, y el mundo exterior de la vida. Dicho con otras palabras, el dolor, verdadera experiencia entre la vida como “ser entre los hombres” (inter hominesse) y la muerte, es tan subjetivo y alejado del mundo de las cosas y de los hombres que no puede asumir una apariencia en absoluto.

Puesto que nuestra sensación de la realidad depende por entero de la apariencia y, por lo tanto, de la existencia de una esfera pública en la que las cosas surjan de la oscura y cobijada existencia, incluso el crepúsculo que ilumina nuestras vidas privadas e íntimas deriva de la luz mucho más dura de la esfera pública. Sin embargo, hay muchas cosas que no pueden soportar la impecable, brillante luz de la constante presencia de otros en la escena pública; allí, únicamente se tolera lo que es considerado apropiado, digno de verse u oírse, de manera que lo inapropiado se convierte automáticamente en asunto privado. Sin duda, esto no significa que los intereses privados sean por lo general inapropiados; por el contrario, veremos que existen numerosas materias apropiadas que sólo pueden sobrevivir en la esfera de lo privado. El amor, por ejemplo, a diferencia de la amistad, muere o, mejor dicho, se extingue en cuanto es mostrado en público. (<< Nunca busques contar tu amor / amor que nunca se puede contar.>>) Debido a su inherente mundanidad, el amor únicamente se hace falso y pervertido cuando se emplea para finalidades políticas, tales como el cambio o salvación del mundo.

Lo que la esfera pública considera inapropiado puede tener un encanto tan extraordinario y contagioso que cabe que lo adopte todo un pueblo, sin perder por tal motivo su carácter esencialmente privado. El moderno encanto por las <<pequeñas cosas>>, si bien lo predicó la poesía en casi todos los idiomas europeos al comienzo del siglo XX, ha encontrado su presentación clásica en el *pettit bonheur* de los franceses. Desde la decadencia de su, en otro tiempo grande y gloriosa esfera pública, los franceses se han hecho maestros. En el arte de ser felices entre <<cosas pequeñas>>, dentro de sus cuatro paredes, entre arca y cama, mesa y silla, perro, gato macetas de flores, extendiendo a estas cosas un cuidado y ternura que, en un mundo donde la rápida industrialización elimina constantemente las cosas de ayer para producir los objetos de hoy, puede incluso parecer el último y puramente humano rincón del mundo. Esta ampliación de lo privado, el encanto, como si dijéramos, de todo un pueblo, no constituye una esfera pública, sino que, por el contrario, significa que dicha esfera casi ha retrocedido por completo, de manera que la grandeza ha dado paso por todas partes el encanto; si bien la esfera pública puede ser grande, no puede ser encantadora precisamente porque es incapaz de albergar lo inapropiado.

En segundo lugar, el término <<público>> significa el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él. Este mundo, sin embargo, no es idéntico a la Tierra o a la naturaleza, como el limitado espacio par el movimiento de los hombres y la condición general de la vida orgánica. Más bien está relacionado con los objetos fabricados por las manos del hombre, así como con los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo hecho por el hombre. Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor; el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo.

La esfera pública, al igual que el mundo en común, nos junta u no obstante impide que caigamos uno sobre otro, por decirlo así. Lo que hace tan difícil de soportar a la sociedad de masas no es el número de personas, o al menos no de manera fundamental, sino el hecho de que entre ellas el mundo ha perdido su poder para agruparlas, relacionarlas y separarlas. Esta extraña situación semeja a una sesión de espiritismo donde cierto número de personas sentado alrededor de una mesa pudiera ver de repente, por medio de algún truco mágico, cómo ésta desaparece, de modo que dos personas situadas una frente a la otra ya no estuvieran separadas, aunque no relacionadas entre si por algo tangible.

Históricamente, sólo conocemos un principio ideado para mantener unida a una comunidad que haya perdido su interés en el mundo común y cuyos miembros ya no se sientan relacionados y separados por ella. Encontrar un nexo entre las personas lo bastante fuerte para reemplazar al mundo, fue la principal tarea política de la primera filosofía cristiana, y fue san Agustín quien propuesto basar en la caridad no solo la << hermandad >> cristiana, sino todas las relaciones humanas. Pero esta caridad, aunque su mundanidad corresponde de manera evidente a la general experiencia humana de amor, al mismo tiempo se diferencia claramente de ella por se algo que, al igual que el mundo, está entre los hombres: << Incluso los ladrones tienen entre sí (inter se) lo que llaman cantidad >>. Este sorprendente ejemplo del principio político cristiano es sin duda un buen hallazgo, ya que el nexo de la caridad entre los hombres, si bien es incapaz de establecer una esfera pública propia. Resulta perfectamente adecuado al principal principio cristiano de la nomundanidad y es sobremanera apropiado para llevar a través del mundo a un grupo de personas esencialmente sin mundo, trátese de santos o de criminales, siempre que se entienda que el propio mundo está condenado y que toda actividad se emprende con la condición de *quamdiu mundus duat* (<<mientras el mundo dure >>). El carácter no público y no político de la comunidad cristiana quedó primeramente definido en la exigencia de que formara un *corpus*, un cuerpo, cuyos miembros estuvieran relacionados entre sí como hermanos de una misma familia. la estructura de la vida comunitaria se modeló a partir de las

relaciones entre los miembros de una familia, ya que se sabía que éstas eran no políticas e incluso antipolíticas. Nunca habían existido una esfera pública entre familiares y, por lo tanto, no era probable que surgiera de la vida comunitaria cristiana si dicha vida se regía por el principio de la caridad y nada más. Incluso entonces, como sabemos por la historia y por las reglas de las órdenes monásticas -únicas comunidades en que se ha intentado el principio de caridad como proyecto político-, el peligro de que las actividades emprendidas ante << la necesidad de la vida presente>> (*necessitas vitae praesentis*) llevaran por sí mismas, debido a que se realizaban en presencia de otros, al establecimiento de una especie de contramundo, de esfera pública dentro de las propias órdenes, era lo bastante grande como para requerir normas y regulaciones adicionales, entre las que cabe destacar por nuestro contexto la prohibición de la excelencia y su consiguiente orgullo.

La no-mundanidad como fenómeno político sólo es posible bajo el supuesto de que el mundo no perdurará; sin embargo, con este supuesto es casi inevitable que la no-mundanidad, de una u otra forma, comience a dominar la escena política. Así sucedió tras la caída del Imperio Romano y, aunque por razones muy distintas y con formas muy diferentes e incluso más desconsoladoras, parece ocurrir de nuevo en nuestros días. La abstención cristiana de las cosas del mundo no es en modo alguno la única conclusión que se puede sacar de la convicción de que los objetos del hombre, productos de manos mortales, sean tan mortales como sus fabricantes. Por el contrario, este hecho puede intensificar también el disfrute y consumo de las cosas del mundo, toda clase de intercambios en que el mundo no se considera fundamentalmente como *Koinon*, lo que es común a todos. Sólo la existencia de una esfera pública y la consiguiente transformación del mucho en una comunidad de cosas que agrupa y relaciona a los hombres entre sí, depende por entero de la permanencia. Si el mundo ha de incluir un espacio público, no se puede establecerlo para una generación y planearlo sólo para los vivos, sino que debe superar el tiempo vital de los hombres mortales.

Sin esta trascendencia en una potencial inmortalidad terrena, ninguna política estrictamente hablando, ningún mundo común ni esfera pública resultan posibles. Porque, a diferencia del bien común, tal como lo entendía el cristianismo -salvación de la propia alma como interés común a todos-, el mundo común es algo en que nos adentramos al nacer y dejamos al morir. Trasciende a nuestro tiempo vital tanto hacia el pasado como hacia el futuro; esta allí antes de que llegáremos y sobrevivirá a nuestra breve estancia. Es lo que tenemos en común no sólo con nuestros contemporáneos, sino también con quienes estuvieron antes y con los que vendrán después de nosotros. Pero tal mundo común sólo puede sobrevivir al paso de las generaciones en la medida en que aparezca en público. La publicidad de la esfera pública es lo que puede absorber y hacer brillar a través de los siglos cualquier cosa que los hombres quieran salvar de la natural ruina del tiempo. Durante muchas épocas anteriores a la nuestra - hoy día, ya no- los hombres entraban en la esfera pública porque deseaban que algo suyo o algo que tenían en común con los demás fuera más permanente que su vida terrena. (Así, la maldición de la esclavitud no sólo consistía en la falta de libertad y visibilidad, sino también en el temor de los propios esclavos <<de que, por ser oscuros, pasarían sin dejar huella de su existencia>>.) Quizá no hay testimonio más claro de la desaparición de la esfera pública en la Edad Moderna que la casi absoluta pérdida de interés por la inmortalidad, eclipsada en cierto modo por la simultánea pérdida de preocupación metafísica hacia la eternidad. Ésta, por ser tema de los filósofos y de la *vita contemplativa*, ha de quedar al margen de nuestras consideraciones. Aquélla se identifica con el vicio privado de la vanidad. En efecto, bajo las condiciones modernas resulta tan improbable que alguien aspire seriamente a la inmortalidad terrena, que está justificado pensar que sólo se trata de vanidad.

El famoso pasaje de Aristóteles -<<al considerar los asuntos humanos, uno no debe ... considerar al hombre como es y no considerar lo que es mortal en las cosas mortales, sino pensar sobre ellas (únicamente) en la medida en que tienen la posibilidad de inmortalizar>>- es muy adecuado al pensamiento de la época.

Porque ante todo la *polis* fue para los griegos, al igual que la *res publica* para los romanos, su garantía contra la futilidad de la vida individual, al espacio protegido contra esta futilidad y reservado para la relativa permanencia, si no inmortalidad, de los mortales.

Lo que pensaba la Edad Moderna de la esfera pública, tras el espectacular ascenso de la sociedad a la preeminencia pública, lo expresó Adam Smith cuando, con ingenua sinceridad, se refirió a <<esa no próspera raza de hombres comúnmente llamada hombres de letras>> para la que la << admiración pública ... es siempre una parte de su recompensa ... una considerable parte ... en la profesión de la medicina; quizá aún mayor en la de las leyes; en poesía y filosofía en casi todo>>. De lo que resulta evidente que la admiración pública y la recompensa monetaria son de la misma naturaleza y pueden convertirse en sustitutas una de otra. También la admiración pública es algo que cabe usar y consumir, y la posición social, como diríamos hoy día, llena una necesidad como el alimento lo hace con otra: la admiración pública es consumida por la vanidad individual como el alimento por el hambriento. Está claro que desde este punto de vista la prueba de realidad no se basa en la pública presencia de otros, sino en la mayor o menor urgencia de necesidades de cuya existencia o no existencia nadie puede atestiguar, a excepción de quien padece. Y puesto que la necesidad de alimento tiene su demostrable base de realidad en el propio proceso de la vida, resulta también claro que las punzadas del hambre, subjetivas por completo, son más reales que la << vanagloria>>, como Hobbes solía llamar a la necesidad de admiración pública. Incluso si estas necesidades, por algún milagro de simpatía, fueran compartidas por otros, su misma futilidad les impediría establecer algo tan sólido y permanente como un mundo común. La cuestión entonces no es que haya una falta de admiración pública por la poesía y la filosofía en el Mundo Moderno, sino que tal admiración no constituye un espacio en el que las cosas se salven de la destrucción del tiempo. La futilidad de la admiración pública, que se consume diariamente en cantidades cada vez

mayores, es tal que la recompensa monetaria, una de las cosas más fútiles que existen, puede llegar a ser más <<objetiva>> y más real.

A diferencia de esta <<objetividad>> cuya única base es el dinero como común denominador para proveer a todas las necesidades, la realidad de la esfera pública radica en la simultánea presencia de innumerables perspectivas y aspectos en los que se presenta el mundo común y para el que no cabe inventar media o denominador común. Pues, si bien el mundo común es el lugar de reunión de todos, quienes están presentes ocupan diferentes posiciones en él, y el puesto de uno puede no coincidir más con el otro que la posición de dos objetos. Ser visto y oído por otros deriva su significado del hecho de que todos ven y oyen desde una posición diferente. Éste es el significado de la vida pública, comparada con la cual incluso la más rica y satisfactoria vida familiar sólo puede ofrecer la prolongación o multiplicación de la posición de uno con sus acompañantes aspectos y perspectivas. Cabe que la subjetividad de lo privado se prolongue y multiplique en una familia, incluso que llegue a ser tan fuerte que su peso se deje sentir en la esfera pública, pero ese <<mundo>> familiar nunca puede reemplazar a la realidad que surge de la suma total de aspectos presentada por un objeto a una multitud de espectadores. Sólo donde las cosas pueden verse por muchos en una variedad de aspectos y sin cambiar su identidad, de manera que quienes se agrupan a su alrededor sepan que ven lo mismo en total diversidad, sólo allí aparece auténtica y verdaderamente la realidad mundana.

Bajo las condiciones de un mundo común, la realidad no está garantizada principalmente por la <<naturaleza común>> de todos los hombres que ella constituyen, sino más bien por el hecho de que, a pesar de las diferencias de posición y la resultante variedad de perspectivas, todos están interesados por el mismo objeto. Si la identidad del objeto deja de discernirse, ninguna naturaleza común de los hombres, y menos aún el no natural conformismo de una sociedad de masas, puede evitar la destrucción del mundo común, precedida por lo general de la destrucción de los muchos aspectos en que se presenta a la pluralidad humana. Esto puede ocurrir bajo condiciones de radical aislamiento, donde nadie

está de acuerdo con nadie, como suele darse en las tiranías. Pero también puede suceder bajo condiciones de la sociedad de la sociedad de masas o de la histeria colectiva, donde las personas se comportan de repente como si fueran miembros de una familia, cada una multiplicando y prolongando la perspectiva de su vecino. En ambos casos, los hombres se han convertido en completamente privados, es decir, han sido desposeídos de ver i oír a los demás, de ser vistos y oídos por ellos. Todos están encerrados en la subjetividad se su propia experiencia singular, que no deja de se singular si la misma experiencia se multiplica innumerables veces. El fin del mundo común ha llegado cuando se ve sólo un aspecto y se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva.



Victoria Camps

Introducción a la filosofía política
(2001). Crítica.

SOCIEDAD CIVIL Y POLÍTICA

La distinción divulgada por Hegel entre sociedad civil y sociedad política. no existe en los padres, fundadores del liberalismo ni en los técnicos del contrato social. Locke habla de la sociedad civil o política, (civil or polical society) coma de una sola realidad. Dicha sociedad es el conjunto de individuos capaces de mantener una relación civilizada y armónica. La sociedad civil o política se opone al estado de naturaleza, estado salvaje y desordenado. El estado es el poder político un artificio -como lo definió Locke- destinado a preservar la seguridad, la paz y el bienestar de la sociedad civil, a cambio de reprimir una parte de las libertades individuales. De algún modo, el estado es el enemigo de la libertad -como luego lo definirá sin ambigüedades Hayek-, un enemigo, sin embargo, imprescindible para mantener el orden. Sea como sea, es un estado mínimo, el mínimo poder necesario para asegurar el orden entre los individuos. El liberalismo extremo de Locke o de Hobbes no es compartido por los teóricos del contrato que preludian un modelo de estado más interventor. Ya Spinoza, en las breves consideraciones que le dedica en la trica. entiende al estado como un poder inevitable para dar aspecto racional a una sociedad que todavía no lo es. El estado espinozista es un mientras tanto; una etapa en el camino hacia el conocimiento plenamente racional. El estado -dice Spinoza- es una sociedad “cuyo mantenimiento está garantizado por las leyes y por el poder de conservarse”; el estado de civil determina lo justo y el injusto, la naturaleza del delito que no existe en el estado de naturaleza. Rousseau pide más: que los intereses individuales y políticos. Confluyan en la *voluntad general*, esto es, que desaparezcan las diferencias entre los intereses particulares y un supuesto interés común.

En realidad, las teorías del contrato no han conseguido dar razones suficientes para la sumisión parcial -pero sumisión al fin- del individuo al poder político. O este aparece como un poder artificial opresor -es la tesis de Hobbes- O este busca una identidad entre el individuo y el Estado totalmente utópica -la propuesta rousseauiana-. Un intento de mediar entre ambos extremos lo ofrece el liberalismo anglosajón de Bentham y Mill, que pone la semilla del estado de bienestar. Una teoría moral menos ambiciosa la ofrece el liberalismo anglosajón que el imperativo categórico kantiano, el utilitarismo fundada en lo empírico y no en lo a priori, pone las bases para una reforma legislativa y política en beneficio de la llamada “máxima felicidad”. El principio utilitarista establece que la utilidad social es el principio del bien y del mal. Es decir, es justo lo que es socialmente más útil. El fin de un Estado o de una legislación justa es maximizar el bienestar general. Para ello hace falta un

Estado más intervencionista que el liberal clásico, un Estado que proteja a los pobres y a los más desposeídos.

Stuart Mill comparte con Tocqueville la idea de la “tiranía de la mayoría” es uno de los peligros que amenazan a las democracias liberales. La sociedad tiende a homogenizarse, el individuo se desentiende de los asuntos públicos, se vuelve pasivo y, de esta forma, se hace víctima de un nuevo despotismo que es el de las masas.

En su ensayo Sobre la libertad, Mill defiende al individuo de la opresión no tanto política como social:

El tema de este ensayo -empieza diciendo- no es el llamado. Libre albedrío, opuesto a la teoría, erróneamente llamada del determinismo filosófico. Sino la libertad civil o social, o sea, la naturaleza y los límites del poder que la sociedad puede legítimamente ejercer sobre el individuo.

Si las instituciones políticas están para proteger la libertad de pensamiento, de expresión o de asociación, el individuo no parece demasiado interesado en hacer uso de tales libertades. Al contrario, tiende más bien a dejarse arrastrar por las múltiples tiranías o costumbres sociales. Contra la tiranía de la mayoría, los individuos deben hacer valer sus intereses, agrupándose y asociándose. La libertad de asociación, el asociacionismo libre de la intervención estatal es la garantía del individuo como tal en el régimen democrático liberal.

De una forma u otra, el tema sigue siendo el mismo. Una vez descubierto que el individuo debe ser soberano, lo difícil es convencerle de que su voluntad y la del Estado deben confluir mínimamente. Para lo cual es tan importante que el Estado tenga en cuenta los intereses individuales como que los individuos renuncian a algunos de sus intereses para ajustarlos al interés común. El reconocimiento de esta escisión y desarmonía, unido a la necesidad de reconciliar lo de los derechos liberales con el orden social, es lo que lleva a Hegel a distinguir claramente entre el ámbito de la individualidad y la libertad y el ámbito de la universalidad entre la sociedad civil y la sociedad política. La sociedad burguesa es el reducto de los intereses particulares, donde se forman los diversos grupos humanos, desde la familia a las distintas corporaciones o agrupaciones económicas, sociales o religiosas. Hegel se opone al individualismo liberal y entiende que existe una serie de mediciones -los grupos que forman la sociedad civil- que tiene la función de acercar a los individuos a la autoridad política del Estado. Sociedad civil y sociedad política no son ámbitos opuestos, sino complementarios. La primera está dominada por la pasión. Mientras en la segunda domina la razón. En la sociedad política o estado ve Hegel la reconciliación de la voluntad individual y la voluntad general, pues es el Estado, pues el Estado representa lo "racional en sí y para sí", el triunfo de la razón sobre las diferencias que separan y distancian a los individuos. Como ya se había visto con Fichte, el estado hegeliano es el unificador del espíritu nacional, de los diversos reinos y principados alemanes que acabarían unidos en el estado prusiano.

Tendrá que llegar Marx para descubrir la gran mentira que esconde el idealismo hegeliano. La división entre sociedad civil y sociedad, política o Estado, la división entre los intereses privados y públicos es falsa. El Estado no es la reconciliación y el fin de las falsas conciencias. Pues ningún Estado empírico es, de hecho, la representación del universal. Al contrario, en una sociedad donde

las relaciones de producción son profundamente desiguales, el Estado no es más que el reflejo de los intereses dominantes. Para Marx, el Estado es tan clasista como lo es la sociedad civil burguesa, donde las desigualdades y la explotación impiden la verdadera libertad. Mientras se mantenga la estructura económica capitalista y la división de clases, que genera los aparatos del estado sólo servirán para mantener y consolidar la desigualdad.

Marx va demasiado lejos. Al concebir al Estado como una superestructura destinada a desaparecer en cuanto se consiga acabar con el sistema económico capitalista, impide analizar los problemas en su dimensión correcta. Contra lo que creyó Marx la historia no lleva a la desaparición del Estado. Pues el Estado es un artificio necesario, sobre todo para corregir los desmanes de una economía que, por otro lado, es la que mejor ha demostrado respetar las libertades. El modelo liberal anglosajón se ha desarrollado y ha acabado confluyendo con un socialismo que está muy lejos del extremismo anunciado por Marx. Hemos vuelto desde mediados del siglo XX a las teorías del contrato como fundamento filosófico de una filosofía política que acepta el capitalismo y propone como modelo de justicia el Estado interventor. John Rawls es el principal valedor de esta teoría, que defiende al mismo tiempo el principio de la libertad igual para todos y el principio de una igualdad de oportunidades directamente dirigida a mejorar la situación de los que viven peor. Son los principios que estructuran el Estado de bienestar.

¿Cómo queda la sociedad civil? ¿Sigue existiendo? ¿Qué características tiene? Más o menos las que ya le atribuyó Hegel, pero descartado ya el idealismo y el absolutismo de su tesis. En lugar de propugnar la identidad de la sociedad civil y la sociedad política, como quería Hegel, lo que hoy se propugna es la necesidad de mantener la separación entre ambas. El estado de bienestar ha acabado siendo un estado insuficiente para atender a todas las necesidades y, además, paternalista. Los individuos que viven bajo su poder se vuelven irresponsables hacia los intereses comunes. Lo cual determina profundas desigualdades y marginaciones sociales. Los esfuerzos del Estado social por hacer justicia no consiguen que se maximice el bienestar de todos. Sino más bien que el bienestar de unos pocos, contraste gravemente con la miseria de la mayoría. Aunque el modelo que parece funcionar mejor. En orden a preservar las libertades, ese liberal -o el socio liberal-, muchas de las críticas de Marx a un Estado que protege sólo a los poderosos y a las clases dominantes siguen siendo válidas.

Por otra parte, los individuos celosos, sobre todo de su libertad, no consiguen hacer un uso realmente autónomo de la libertad que tienen. Las sociedades avanzadas Son cada vez más homogéneas. Debido en gran parte a las nuevas tecnologías y a la influencia de los medios de comunicación. La llamada de Stuart Mill a un individualismo auténtico es cada vez más pertinente. En tal situación, la sociedad civil sigue entendiéndose como un núcleo de posibles renovaciones y reformas. Dado que las instituciones de la sociedad política Se burocratizan y sufren el deterioro de la rutina, las esperanzas de cambio se proyectan en la sociedad civil. No obstante, esta es poco más que un hombre sin referente real. Nuestras sociedades civiles se muestran poco estructuradas. Están lejos de organizarse en torno a las iniciativas de asociación que tanto fascinaron. A Tocqueville en su visita a los Estados Unidos de América. En estos momentos la sociedad civil clama por un anhelo que no acaba de verse cumplido.

COMNIDAD Y SOCIEDAD

¿Cómo es posible el orden social? ¿Cuáles son las raíces de la cohesión social en organizaciones tan complicadas como las nuestras? La respuesta, hobbesiana del contrato social es quizás demasiado filosófica -un constructo lógico- para dejarnos satisfechos como explicación de la integración de los individuos en las organizaciones sociales.

Hay dos formas de estructuración social: y la sociedad. ¿La primera? Se forma sobre la base de lazos afectivos personales, familiares, tribales, patrióticos o nacionales. En la segunda, dominan las instrumentalización, las razones estratégicas o tácticas. En la Comunidad el ser humano es reconocido como un fin en sí mismo. Lo que no ocurre en la asociación, donde tiende a ser utilizado como medio para fines ajenos. La moralidad emana de la Comunidad y no de la asociación, aunque esta es la condición de la civilización y del progreso. Cuanto más compleja se vuelven las sociedades humanas, cuanto más domina en ellas el interés del dinero por encima de cualquier otro. Cuanto más se mercantilizan, más difícil es que los lazos naturales de unión entre los seres humanos sean fundamentales. Durkheim forja otras dos nociones relacionadas a esto: la de la “solidaridad mecánica”, propia de las sociedades tribales y primitivas, y la de la “solidaridad orgánica”, propia de las sociedades avanzadas. El Pacto, la promesa, el autointerés es lo que mueve a las sociedades avanzadas, donde cada cual va a lo suyo y nada se hace gratuitamente. Las relaciones naturales parecen inexistentes. En las sociedades avanzadas aparentemente no hay esclavos, todos los individuos son sujetos de derecho. En teoría. De hecho, sin embargo, una clase, la que posee el capital, domina a la otra, que sólo posee su fuerza de trabajo y se ve obligada a vender o a venderse para poder sobrevivir. La libertad de todos y de cada uno. Es solo una argucia formal, como lo es el derecho y las varias supra estructuras que crea el Estado para su perpetuación. El lenguaje es de Marx, pero no es ajena.

El caso es que los esfuerzos de los liberales modernos para salvar al individuo y también a la sociedad, no convencen. La realidad es otra, como advirtió Hume. No es un contrato, lo que organiza las comunidades humanas, sino la guerra, la dominación, la usurpación. Benjamin Constant dice que la “libertad de los modernos” no sirve para construir algo en común, sino más bien para disgregar. Los antiguos utilizaban la libertad para participar en la empresa pública, la ponían al servicio de la *polis*. Mientras que los modernos entienden la libertad como independencia y privacidad. Han sustituido la guerra por el comercio y quieren vivir tranquilos. Pero ocupado solamente por sus asuntos privados, en tanto que los asuntos públicos son resueltos por quienes detentan el poder para hacerlo.

Los llamados “filósofos de la sospecha”: Marx, Nietzsche únicos que propusieron la destrucción de lo que hay basándose en la imposibilidad absoluta de recomponerlo sin hacer antes un borrón y cuenta nueva. A ellos les debemos un arsenal crítico que siempre es necesario, pero no las bases para una filosofía política que reconvierta los desvíos y desmanes de nuestras sociedades. El siglo IX y la primera parte del siglo XX vive el escepticismo y el desencanto de las llamadas ciencias sociales para lograr algo positivo del ser humano. Las 2 guerras mundiales no alimentan el optimismo. Max, Nietzsche o Freud abominan de la civilización y de la cultura, que ha sometido a grandes colectivos o al individuo mismo en nombre de la libertad individual. Weber. Durkheim, Tönnies, Simmel describen fríamente el discurrir de una sociedad movida por la razón instrumental, sin razones finales válidas, el destino de unos individuos que apenas pueden pensar en el cultivo de la individualidad. Los filósofos anglosajones se encierran en el desarrollo de una aséptica filosofía

analítica que, como mucho, se arriesga a disertar sobre la distancia insalvable entre el ser y el deber ser. Husserl deplora la crisis de las ciencias europeas, Heidegger pretende regresar a unos orígenes filosóficos, no pervertidos. Sartre se debate entre un discurso filosófico y un compromiso político irreconciliable. Foucault proclama la muerte y desaparición del sujeto. Habermas y John Rawls representan el retorno a una filosofía trascendental que, a la vez, se pregunta de nuevo, por las razones del orden político. Hacen una propuesta normativa.

La propuesta de Habermas -y de su colega Karl Otto Apel- se basa en la realidad de la comunicación. El ser humano se distingue por su capacidad de hablar, de comunicarse con sus semejantes, esa es su realidad más específica. El fin de la comunicación es, por otra parte, llegar a un consenso. Lo es especialmente con respecto a todo aquello que debe ordenar la vida en común, esto es, las normas. Necesariamente debe haber normas comunes de comportamiento. Y esas normas deberían de hacer racionales. ¿Cómo ponerse de acuerdo sobre las normas comunes? ¿Cómo lograr que se acerquen lo más posible a la racionalidad y que no deriven únicamente de intereses particulares o sean resultado de la dominación de unos sobre otros? El mismo lenguaje, la comunicación da la respuesta a estos interrogantes. Sólo a través de la comunicación y del diálogo es posible acercarse a consensos racionales. Ahora bien, tiene que ser una comunicación que respete las condiciones de comunicación ideal, lo que Habermas denomina la "comunidad. ideal de diálogo". De igual modo que Kant pensaba en el reino de los fines sobraría imperativo categórico, No haría falta, porque todos los seres humanos se moverían únicamente por impulsos racionales, buenos y correctos. Así ocurre en esa comunidad ideal proyectada por los filósofos alemanes. Las sociedades democráticas que no representan esa comunidad deben, sin embargo, tratar de acercarse a ella eliminando los obstáculos que la hacen imposible. Esta es la prueba y la condición de la convivencia racional, orientada por los valores éticos.

Pero habíamos empezado este capítulo hablando sobre la tricotomía entre comunidad y sociedad. La filosofía política de los últimos años es un intento de regresar al problema clásico de la segregación de las voluntades en las sociedades modernas y democráticas. Los ideales éticos de justicia, los derechos humanos no prosperan si no hay voluntad de que prosperen. Esa voluntad debe contar en las sociedades democráticas con la aquiescencia de las voluntades particulares. De lo contrario, nunca saldrá elegido por voluntad popular, un Gobierno decidido a hacer justicia y hacer valer los derechos fundamentales. Las explicaciones de Habermas o de Rawls pretenden convencernos de lo que ya quiso, convencernos Hobbes: aunque el ser humano es egoísta, su razón le obliga a pensar en el otro y a desarrollar un sentido de la justicia. Su razón o capacidad de diálogo, que vienen a ser lo mismo. Sin embargo, no convencen a todo el mundo. Una serie de filósofos llamados *comunitaristas* encuentran totalmente inviable la recuperación de los principios universales y de una explicación racional de los mismos. En primer lugar, dicen, es ya muy difícil, por no decir imposible, llegar a un acuerdo real sobre el sentido que debe tener la justicia para nosotros. Los mismos derechos humanos en su teoría, sus escritos universalmente carecen de una fundamentación racional. Por otra parte, las teorías clásicas del contrato social, así como las actuales, se apoyan en la prioridad de la razón cuando el ser humano es también sentimiento, pasión, emoción. El problema de los grandes principios de los derechos básicos es que no motivan, no mueven a nadie. Esa es la explicación de que se pacten, en teoría, pero se incumplan en la práctica. Otros móviles, como el del dinero, son los que funcionan realmente en sociedades avanzadas.

En el fondo, ambos problemas -falta de motivación y falta de fundamentación- yace otra cuestión: en el mundo, complejo y plural en que vivimos, no hay una concepción unitaria de persona. La modernidad está marcada por el prejuicio individualista. Ni la benevolencia ni el altruismo son sentimientos comunes a los seres humanos; es decir, han desaparecido todas las cualidades que permitían formar *comunidad*. Lo que define a los individuos es la libertad, de ahí que sólo seamos capaces de pergeñar teorías políticas liberales. En tales teorías hay que pensar en un ideal de justicia como lo único que puede lograr una cierta cohesión social, porque faltan objetivos comunes que ligen a los individuos. Faltan objetivos como los que tuvieron los griegos en torno a la *polis* o los cristianos en torno a su Dios. Desde la modernidad, sin embargo, es difícil encontrar lazos intersubjetivos, por eso hay que pactar -hipotéticamente- los principios de la sociedad justa y con una condición: liberando al sujeto de todos sus atributos, desnudándole para que fundamente la obligación de ayudar al otro, no en la sensibilidad, sino en la pura razón.

En resumen, según los llamados comunitaristas a los individuos modernos nos falta una identidad moral común, que sería la condición indispensable para crear comunidad. Sin esa base y sin la comunidad sólo pueden hacer artificios morales, unas leyes de justicia, pero nada más profundo. Lo que Rousseau llamó *voluntad general* o lo que la política actual denomina *intereses generales* es algo inexistente o demasiado abstracto y nebuloso para agregar a las voluntades individuales y motivar. Los comunitarios vistas actuales, de algún modo, resucitan la escisión de Tönnies entre comunidad y asociación. Ven las ventajas de la comunidad para lograr cohesión ética y todos los inconvenientes de la sociedad o asociación para lograr algo parecido. Desde la sociedad y sus intereses comunes, construimos el ideal de justicia, un ideal que, sin embargo, no motiva a los sujetos reales y empíricos. Los llamados *bienes básicos* o que el Estado de bienestar debe repartir no son percibidos por los ciudadanos como bienes comunes. Como escribe uno de los representantes de esta corriente como unitarista, el escocés Alasdair MacIntyre:

La noción de una comunidad política como un proyecto común es extraña, al mundo, individualista, liberal, moderno. En la perspectiva aristotélica, la sociedad liberal moderna sería una agrupación de ciudadanos de ninguna parte que se han juntado para asegurar la protección común. (*Tras la virtud*)

Los filósofos como Unitaristas no le ven futuro a una ética universal ni a una filosofía política basada en el principio de la justicia. Entienden que no hay forma de pensar en lo común desde la sola razón, sin una *comunidad* en la base. Los más provocativos propondrán la vuelta a tales comunidades o la estructuración de las mismas sobre la base de vínculos religiosos, de identidades nacionales o de gobiernos locales. La idea de que la soberanía individual por sí sola es contraria a la “vida en común”, unida a la idea de que el Estado nacional no se corresponde a los problemas y necesidades de nuestro tiempo, llevan a pensar que es preciso que la soberanía se disperse hacia arriba y hacia abajo. Que haya leyes e instituciones más internacionales junto a organizaciones políticas más pequeñas y cercanas a las inquietudes de los individuos.

LA DEMOCRACIA PARTICIPATIVA

La democracia antigua, la de los griegos, era participativa. La moderna, que aún es la nuestra, es representativa. Esta es la diferencia fundamental. Pero ambos términos, *participación* y *representación* refieren a un ideal que ninguna democracia ha llegado a realizar nunca.

Las ciudades griegas eran comunidades pequeñas donde la participación de los ciudadanos en la vida pública era fácil. El órgano soberano de gobierno era la Asamblea constituida por todos los ciudadanos. Necesitaba un quórum de 6000 personas para poder tomar decisiones. En la Asamblea se aprobaban las cuestiones políticas más importantes, por la ley de la mayoría, tras una votación formal. El llamado “consejo de los Quinientos” y el “Comité de los 50” Eran órganos destinados a organizar y proponer a la Asamblea. Las decisiones públicas pertinentes. ¿Una organización así? Acababa con los privilegios de los regímenes aristocráticos, al entender que no debía haber más gobernantes que los mismos gobernados. Y se fundamentaba a su vez, en una especial concepción de la persona, que no tenía inconveniente en subordinar la vida privada a la vida pública o entender, con palabras de Aristóteles, que “la virtud del individuo es la virtud del ciudadano”; es decir, que la mejor manera de realizarse como individuo es dedicándose a los asuntos públicos.

Libertad de igualdad serán los valores fundamentales de la democracia. El Gobierno de los muchos y no de los pocos. El Gobierno que permite la participación real del ciudadano en las decisiones colectivas. Pero hay matices que ponen a la democracia participativa en su lugar. Hemos dicho ya que la democracia ateniense, por ejemplo, era posible porque Atenas en la época de Pericles era una comunidad pequeña. No más de 400000 habitantes, de los cuales la mitad eran esclavos. La pequeñez de la *polis* era una condición no sólo real sino explícitamente considerada como indispensable para que la democracia participativa prosperara. Otro requisito era la autonomía de la ciudad, su independencia con respecto a otras ciudades para poder organizarse y estructurarse según su idiosincrasia y conveniencia. Pero hay otro punto que de ningún modo puede ser obviado. De hecho, los ciudadanos atenienses. Eran dentro de la ciudad una minoría. Las mujeres carecían de estatuto de ciudadanía, igual que los extranjeros y los esclavos. Formaban, pues, el *demos* -el pueblo con facultades para gobernar- Los varones, adultos mayores de 20 años y no extranjeros. Dicho de otra forma, la democracia y la esclavitud eran inseparables. Los esclavos dedicados a la agricultura, la minería, la industria y las tareas domésticas -junto a las mujeres-, permitían que un pequeño grupo de varones privilegiados fueran ciudadanos y pudieran dedicarse a la actividad política. Cuando Aristóteles habla de la libertad y la igualdad, no considera que mujeres esclavos y extranjeros merezcan la consideración de libres e iguales.

Pero hay más. La democracia no gusta a los filósofos griegos. Platón en *la República* la rechaza a favor de una estructura jerárquica, donde la igualdad no es necesaria y el gobierno está en manos de los sabios. El mismo Aristóteles considera que el gobierno perfecto es la aristocracia, si bien ve los peligros que ésta entraña y se decanta por la democracia, pero como mal menor, sin entusiasmo. Lo que lleva a estos filósofos a despreciar la democracia son dos cosas. En primer lugar, la desilusión por el deterioro de la democracia ateniense tras la derrota del Peloponeso. Platón es testigo de la degeneración de la democracia en tiranía. Pero hay una segunda razón más teórica para rechazar la democracia. La cual pervive luego en la época moderna. El gobierno de los muchos no es fiable. El control de lo público debería estar en manos de la minoría realmente cualificada con habilidad, saber y experiencia para decidir lo más conveniente para todos. Por eso la aristocracia -el gobierno de los *aristos*, los mejores- es vista por todos como el ideal. Una ideal a todas luces imposible, puesto que todos los regímenes anuncian su degeneración. La monarquía degenera en tiranía, la aristocracia en oligarquía, la república en democracia, y ésta en demagogia. Aún así, es preferible la

democracia a la oligarquía, o la tiranía, pues confiesa Aristóteles, la democracia es el más soportable de los malos gobiernos.

LA DEMOCRACIA Y EL ESTADO DE BIENESTAR

La democracia es el régimen que la humanidad ha sido capaz de inventar. Es, sin embargo, un régimen lleno de imperfecciones, teóricas y prácticas. Hemos visto algunas de ellas: las derivadas de la crítica más radical y las derivadas de posturas más liberales. Son críticas con fundamento, pero incapaces de acabar con la idea de que la democracia es, pese a todo, la forma de gobierno más progresista, la que cuenta con más controles capaces de ir limando todas las imperfecciones y corrupciones.

Fiel a esta idea, la segunda mitad del siglo XX, después de la Segunda Guerra Mundial, se caracteriza por el afianzamiento y consolidación. De las democracias. La caída del Muro de Berlín, en 1988, acaba con el periodo del llamado *socialismo real* en los países de la Europa del Este. Una triste experiencia que entierra definitivamente los ideales comunistas. O por lo menos, el intento de llevarlos a la práctica desde directrices políticas totalitarias y anticapitalistas. Las democracias actuales se caracterizan por el respeto al Estado constitucional y al gobierno representativo, así como por la concepción del Estado como medio para la distribución y promoción del bien colectivo. De hecho, tal concepción del Estado es la propia de la llamada *socialdemocracia*. La rama más liberal del socialismo. Si bien la socialdemocracia sigue ocupando un extremo del espectro ideológico de este fin de siglo, mientras, al otro extremo se sitúan las ideologías más liberales y conservadoras, lo cierto es que el modelo de Estado de bienestar se introdujo con tal fuerza en las políticas democráticas que es muy difícil ya renunciar siquiera a los mínimos de dicha concepción.

No obstante, en la teoría siguen distinguiéndose dos modelos de estado opuestos, el *estado de bienestar* que defiende la distribución de los bienes básicos mediante políticas públicas adecuadas y el llamado *estado mínimo*, que pretende privar al estado de toda otra función que no sea la mera protección de las libertades individuales. En la práctica es difícil desmantelamiento total del Estado de bienestar o Estado providencia, pese a que hoy este modelo está pasando por grandes dificultades. Los ciudadanos, acostumbrados ya a recibir lo básico, no lo permitirían. ¿Existe, pese a todo, una tendencia neoliberal o ultra liberal que apunta hacia ese desmantelamiento? Quizás los mejores representantes teóricos de ambos modelos son los filósofos norteamericanos. Robert Nozick, autor del libro *Anarquía, estado y utopía*. Y John Rawls, autor de la *Teoría de la justicia*.

Robert Nozick es un anarquista en el sentido conservador y no también. norteamericano del término, no en su vieja acepción europea. Su anarquismo consiste en la voluntad de acabar con el Estado o dejarlo reducido a su expresión más mínima. Lo que se denomina un con la única función de proteger a los individuos y sus propiedades. No cree que sea el deber de un estado justo la redistribución de la riqueza o de aquellos bienes considerados por todos como básicos: educación, sanidad, seguridad social, trabajo. Piensa, por el contrario, que es injusto privarle al que trabaja de todo, el fruto de su trabajo, para por la vía fiscal, dárselo a quien carece de trabajo o prefiere no trabajar. La idea de justicia de no sic es fiel a la máxima propia de las teorías que promueven la máxima: "a cada cual según sus méritos." Radicalmente rechaza el supuesto de que todos los individuos tienen unos derechos íntimos que deben ser satisfechos por el poder político. Fiel a la creencia de Adam Smith en "la mano invisible", Nozick da por supuesto que el neoliberalismo

Apartamiento del Estado de asuntos en los que no tiene por qué intervenir, dará como resultado una sociedad más justa.

La teoría de la justicia de John Rawls es totalmente opuesta a la de Nozick, que es en realidad una reacción ultraconservadora contra la *Teoría de la justicia* de Rawls. Este autor piensa que lo que él llama una *sociedad bien ordenada* comparte un ideal de justicia que se resume en tres principios fundamentales. 1) libertad igual para todos. 2) Igualdad de oportunidades. 3) principio de la diferencia consistente en repartir los bienes básicos con el criterio de dar más a quienes menos tienen. Estos principios, cree Rawls que serían asumidos por todos los individuos si pudieran olvidarse de sus situaciones de hecho-situaciones de privilegios y desigualdades- y llegar a un acuerdo sobre el tipo de sociedad en que todos querrían vivir. Para explicarlo, Rawls elabora una complicada teoría filosófica del contrato social adaptada a nuestro tiempo. Lo que se propone a través de ella es demostrar que la justicia debe entenderse como la puesta en práctica de los 3 principios mencionados. 3 principios que deben hacer suyos las instituciones democráticas, la Constitución, el poder legislativo, el ejecutivo y el judicial, con el fin de ir mejorando la justicia social. En lugar de creer como Nozick, que la libertad es el único derecho que el Estado debe proteger. Rawls piensa que no hay libertad igual para todos si al mismo tiempo no se trabaja a favor de la de una mayor igualdad. A tal fin van dirigidos su segundo y tercer principios de la justicia, una igualdad de oportunidades que debe atender al criterio marcado por el principio de la diferencia: dar más a que a quienes menos tienen.

LOS PROBLEMAS DE LA DEMOCRACIA

Veamos. Para concluir, cuáles son muy esquemáticamente los problemas que tienen planteados las democracias actuales. Problemas derivados todos ellos de las deficiencias que se han venido considerando a lo largo de este capítulo, de la mano de los teóricos de la democracia más sobresalientes del pensamiento occidental.

- a) *La razón de estado*. Las democracias se fundamentan en el llamado *estado de derecho*, un estado que defiende ante todo los derechos de los individuos. Ocurre, sin embargo, que la política tiene una tendencia a actuar de acuerdo con razones e intereses que ella ha creado y que pueden ir en contra de los derechos de los ciudadanos. A eso se llama engañosamente *razón de estado*. La razón, que consiste en anteponer un supuesto bien de la comunidad al bien del individuo, o ciertos ideales políticos a los derechos individuales. La mayoría de los conflictos bélicos de signo nacionalista responden a esta tendencia. Por otro lado, cualquier poder político, incluidas las democracias, necesita mantener por motivos de seguridad ciertas zonas secretas y opacas a la luz pública. Fondos reservados, centros de inteligencia. La utilización de esos medios no deberá convertirse nunca en un fin en sí mismo, ni debe prevalecer cuando claramente viola los derechos individuales. La máxima *el fin no justifica los medios*, debe ser un principio invulnerable en una democracia. Traducido al lenguaje corriente, significa; *no todo vale como medio para la seguridad*. La seguridad es un valor y un derecho, sin duda, pero cuya defensa no permiten nunca obviar los derechos igualmente fundamentales y respetables. Por ejemplo, el derecho al respeto a la intimidad de las personas, el derecho a la vida o el derecho a la libertad de expresión o asociación.
- b) *La tiranía de las mayorías*. La democracia consiste básicamente en un procedimiento para tomar decisiones colectivas. Dicho procedimiento actúa a través del voto de los ciudadanos

o de sus representantes, igualmente elegidos por sufragio universal. Finalmente, la decisión adoptada es votada por la mayoría de ciudadanos o de representantes de la ciudadanía. Es decir, por aquellos partidos que tienen más electores. Tal procedimiento tiende a dejarse llevar por la llamada *tiranía de la mayoría*. Una tiranía de algún modo inevitable, pero no carente de peligros. Entre ellos cabe destacar dos: 1) el derecho de las minorías a expresarse y a ser tenidas en cuenta se ve seriamente mermado cuando son las mayorías las que siempre se imponen; 2) la mayoría no está en posesión de la razón. Puede equivocarse y decidir en contra de lo que sería el bien común. No se olvide que Hitler llegó al poder como resultado de unas elecciones democráticas. La democracia puede volverse contra sí misma y quedar anulada como consecuencia de unas elecciones. Este es un problema difícilísimo de resolver, pues, ¿cómo se evita un resultado antidemocrático, cuando todo parece indicar que la mayoría quiere ese resultado? El problema demuestra que la democracia no es únicamente un procedimiento de elección de representantes. La democracia requiere de unos valores cuyo olvido produce el deterioro de todo el sistema.

- c) *El deterioro institucional*. Los partidos políticos, el Parlamento y los sindicatos se han ido convirtiendo en organizaciones que se sirven más a sí mismas que al público, al que deberían servir. La burocratización que denunciaba Weber es, en buena medida la causante de este problema, de la que no están inmunes otras organizaciones no públicas, incluso organizaciones con fines benéficos. El sistema de partidos políticos, insustituible hasta ahora, está mostrando asimismo graves deficiencias. Pero hoy por hoy, los partidos son imprescindibles y, al parecer, irremplazables. Los llamados movimientos sociales más destacados en la segunda mitad de este siglo. El ecologismo, el pacifismo y el feminismo. Se presentaron como alternativa a los partidos políticos y han acabado siendo reabsorbidos por las grandes fuerzas políticas. No obstante, los *movimientos sociales*, en especial bajo la forma de organizaciones no gubernamentales, siguen siendo por ahora la expresión de otra forma de hacer política, menos oficial, distanciado del sistema electoral, y menos proclive a caer en una burocratización que resta eficacia y humanidad a las organizaciones.
- d) *El interés común y los intereses corporativos*. En repetidas ocasiones hemos usado a lo largo de este capítulo expresiones como *interés común*, *bien común*, *intereses generales*. Todos ellos relacionados de algún modo con la *voluntad general* rousseauiana. Los sociólogos sostienen que nuestra sociedad está organizada corporativamente, por lo que es muy difícil que el interés común prevalezca sobre los intereses *corporativos*. Como decíamos más arriba, los partidos y los sindicatos persiguen su propio interés, pero no sólo ellos, también las empresas, las universidades, las mismas organizaciones no gubernamentales tienen el peligro de perder de vista esa condición de *servicio público* que tales empresas deberían tener. Por encima de todo. El corporativismo es el principal enemigo del interés común.
- e) *El concepto de ciudadanía*. La democracia nace en Grecia cuando el individuo se concibe a sí mismo básicamente como un ciudadano. Como un servidor de la *polis*. La República es la organización social dirigida a defender el bien común de los ciudadanos, para lo cual es preciso que estos desarrollen una especial *cultura cívica*. Todos estos conceptos están hoy en desuso. La ciudadanía es un derecho formal reconocido por la Constitución y por la ley positiva. Pero olvidado como conjunto de deberes políticos. El hecho de que haya una democracia más o menos perfecta no implica necesariamente la educación democrática de los ciudadanos. La insolidaridad y la intolerancia crecen como consecuencia de todos los

fenómenos derivados de las desigualdades económicas y sociales aún no superadas. Conseguir que el individuo se conciba a sí mismo como ciudadano y actúe como tal es algo que hay que proponerse como objetivo de la educación en todos sus niveles.

- f) *La corrupción.* No es un problema específico de la democracia, sino del poder en todas sus formas, que ni siquiera el poder más difuso de las democracias es capaz de evitar. La tendencia a utilizar bienes y privilegios públicos para fines privados es natural en todo aquel que se dedica a gestionar y administrar lo público. A diferencia de lo que ocurre con la dictadura en sí misma corrupta, la democracia permite que los casos de corrupción afloren, se hagan públicos y sean castigados. Para evitar la corrupción, las democracias deben afinar sus procedimientos de control, respetar la división de poderes y educar al ciudadano, tanto en lo en el autodomínio -también hay corrupción ciudadana-, como en la exigencia frente a sus representantes políticos. Todos los controles resultan insuficientes y la persona no está convencida de que ciertas cosas no deben hacerse y tiene la voluntad formada para actuar en consecuencia.
- g) *La crisis del estado bienestar.* Aunque ya se ha visto que existe la tendencia democrática neoliberal que rechaza el modelo de estado de bienestar. Este es tan inherente a la construcción de las democracias del siglo XX que es difícil que pueda desaparecer. El estado de bienestar está en crisis por una razón muy simple y a la vez terriblemente compleja: su extensión y universalización no hace más que aumentar el déficit público. El Estado ya no puede cargar con un peso económico mayor. La universalización de la educación y de la sanidad, el crecimiento de las prestaciones de desempleo, el encarecimiento de ciertas prestaciones que utilizan procedimientos de alta tecnología, como la sanidad, el envejecimiento de la población y aumento de los pensionistas, el decrecimiento de la natalidad y la disminución consiguiente de los contribuyentes. Todo ello obliga a pensar en métodos y procesos que reestructuren el modelo sin acabar con él. De una u otra manera, los ciudadanos, la sociedad civil habrá de intervenir más en aquellos cometidos que, hasta ahora, eran casi exclusivos del Estado.
- h) *La mundialización de la economía y de la política.* Vamos cada vez más a una globalización de los problemas. Casi nada se puede resolver desde el aislacionismo, porque todo depende de medidas que se toman más allá de los gobiernos nacionales o de fenómenos -como los movimientos financieros- que parecen desarrollarse de acuerdo con una inercia propia e independiente. Dicha internacionalización contrasta gravemente con la marginación de los países subdesarrollados que no están en condiciones de competir con los más poderosos. Las diferencias entre el Norte y el Sur, la existencia de sociedades *duales* -en las que los ricos satisfechos viven sin inmutarse al lado de muchos pobres y excluidos de todo-, el reconocimiento de la llamada "ciudad de los dos tercios", en la que dos tercios de la humanidad vive en una pobreza casi extrema, son realidades que obligan a poner en duda la vigencia de unos derechos fundamentales y la voluntad de actuar de acuerdo con ellos. La mundialización que debería hacer un movimiento hacia la integración y la igualdad da muestras de ir en un sentido contrario y de afianzar las dominaciones de unos sobre otros.
- Esta lista de problemas de la democracia no hace sino confirmar lo que reconoce Robert Dahl. En *La democracia y sus críticos*: "El triunfo de la idea de democracia no ha traído aparejado el triunfo del proceso democrático". Sigue ocurriendo lo que Platón y Aristóteles no dejaron de temer nunca: que la democracia degenera en alguno de los sistemas autoritarios. Frente a los

griegos, sin embargo, tenemos una ventaja: la democracia está mucho más extendida y es más perfecta en la medida en que reconoce la igualdad de muchos más individuos. No aprovechar esas ventajas para potenciarlas es algo que debe reprochárseles no sólo a los políticos, sino a todos los ciudadanos de los regímenes democráticos. No en vano, la democracia es el único sistema político que tiene como ideal el Gobierno del pueblo.



Victoria Camps, El declive de la ciudadanía (2010) La construcción de una ética pública. PPC

Democracia sin demos

Que “democracia” viene de *demos* es algo que cualquier estudiante de filosofía o ciencia política sabe. *Demos* significa *pueblo* dicho de otra forma *ciudadanía*, si damos por supuesto que un pueblo democrático es aquel que se implica en los asuntos de gobierno. “Democracia” es gobierno del *demos*, autogobierno o gobierno de todos. Que hayamos tenido que evolucionar hacia una democracia representativa no desvirtúa, en principio, el sentido original del concepto. Es la práctica, el funcionamiento real de la democracia lo que permite su sentido. La realidad pone de manifiesto que la democracia es cada vez más una “democracia dirigida” por causa del poder económico descontrolado que lo invade todo, por la influencia exagerada de los medios de comunicación y por una ciudadanía apática y desinteresada que deja en manos de los políticos la tarea de gobernar. Esa indiferencia ciudadana es grave, aunque no reciente, pues ya Max Weber se refería a ella con tristeza. No es nueva, pero seguramente es cada vez más profunda, y es grave porque la salud de una democracia no depende sólo de la existencia de unas instituciones, sino de la cooperación de una ciudadanía activa. Si el régimen democrático es un procedimiento para elegir gobernantes y legislar, para que el procedimiento funcione es preciso que existan, además, de unas instituciones sólidas y creíbles, unos ciudadanos comprometidos con el devenir de la democracia misma.

Nuestras democracias son más herederas de la democracia moderna que de la antigua, entre otras razones porque la concepción de la persona ha cambiado. El individuo de nuestro tiempo no es el *zoon politikon* aristotélico sino el sujeto de “la libertad de los modernos” tal como la entiende Benjamín Constant. Un individuo para quien el compromiso ciudadano sólo es una dimensión más de su vida; dicho de otra forma, un individuo que entiende la libertad como independencia, como posibilidad de disfrutar de su vida privada y no como algo que debe ponerse totalmente al servicio de la vida pública. La excelencia del ser humano ya no está

en la política exclusivamente, sino que puede lograrse a través de cualquier otra forma de vida.

Dicha concepción e individualista del sujeto democrático sin embargo no debería eximir al individuo de sus responsabilidades como ciudadano eso. Es lo que Constant echa de menos al referirse a la libertad moderna, que no deja de representar un progreso frente a la libertad antigua. El afianzamiento del individuo y de su independencia es bueno, sin duda. Ahora bien, si la democracia debe seguir siendo entendida como gobierno del demos, si el demos es el sujeto de la democracia, no podemos ignorar de qué forma se construye y se organiza hoy esa base en la que la democracia se sienta, y qué papel está teniendo en las crisis actuales de la democracia. La separación moderna entre una sociedad política encargada de gestionar y resolver los problemas políticos, y una sociedad civil más bien sumisa y poco participativa tiene poco que ver con la concepción de un demos que asume y se hace responsable de la función política que tiene que desempeñar. Las críticas al modelo liberal de democracia realizadas desde el comunitarismo o desde el republicanismo ponen de manifiesto, entre otras cosas, un déficit de conciencia ciudadana, una conciencia, por otra parte fundamental para el buen funcionamiento de la democracia.

La evidencia de tal hipótesis no ha sido tenida muy en cuenta por las sociedades liberales. La carencia de una democracia consistente y duradera hace concebir que basta cambiar de régimen para también cambiar a las personas. Se trata de un juicio equivocado. Ciertamente los cambios legislativos e institucionales influyen en las conductas ciudadanas y ayudan a moldearlas. Pero son un factor entre otros. Fenómenos que no han desaparecido, como el de las muchas y variadas corrupciones o el fenómeno igualmente notorio del incivismo en todas sus expresiones, son ejemplo de la falta de sintonía entre un modelo formalmente aceptable y una conciencia cívica ciudadana llena de deficiencias. La constatación de tal realidad lleva muchas veces a pensar que es lo que conviene, es legislar más o mejor. Quizá también haya que ir por allí, pero no es la única medida. Conseguir un demos cohesionado y *virtuoso* en el sentido aristotélico del concepto. Una comunidad de personas preocupadas no sólo cada una por sí misma, sino también por lo que afecta a todos, no es algo que se obtenga a golpe de ley, de decreto o de ordenanza. El cultivo de la ciudadanía exige otros medios.

Exige otros medios, sobre todo porque la democracia liberal, además de defender unos derechos fundamentales constitucionalmente garantizados, convive, inevitablemente, con un modelo económico que contribuye muy poco a reforzar tales derechos y las actitudes personales a favor de los mismos. El individuo que socializa en una economía de consumo es individualista y hedonista. Es decir, pone por delante de cualquier otro interés el suyo y tiende a estructurar sus planes de vida con vistas a una felicidad que consiste en obtener el máximo placer o bienestar en el mínimo tiempo posible. La publicidad y los medios audiovisuales en general

contribuyen a difundir esa mentalidad, que no sería del todo despreciable si a su vez se viera contrarrestada por el reconocimiento de otros valores menos materiales. Pero esa condición no se obtiene sin proponérselo. Y la forma de proponérselo pasa por identificar los atributos del buen ciudadano.

Propongo tres ideas. Que a mi modo de ver pueden contribuir a entender cuál es el papel que el ciudadano ha de desempeñar en una democracia liberal y que se contraponen a la idea de que no hace falta intervenir ni económica ni política, ni moralmente en la sociedad, porque el pleno ejercicio de la libertad individual genera por sí mismo beneficios para el interés común.

Las ideas son: el ciudadano no es solo sujeto de derechos, sino también sujeto de deberes; la ciudadanía consiste en ejercer la libertad responsablemente; y la responsabilidad es el momento afectivo de la formación, de la voluntad moral.

Según la definición dada por T. H. Marshall en 1949, el ciudadano. Era el sujeto de los tres tipos de derechos contenidos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948: los derechos civiles, los derechos políticos y los derechos sociales.

El ciudadano no es solo sujeto de derechos, sino también sujeto de deberes

Los derechos sociales están incorporados en los Estados de Derecho que responden a la denominación de “Estados de bienestar” y desde la perspectiva de los estados, así definidos, resulta escandaloso que países avanzados, como los de Estados Unidos, tengan tantas dificultades para incorporar a su sistema el derecho a la protección de la salud como un derecho universal. La realidad de nuestro tiempo es la que obliga a contemplar la definición de ciudadanía de Marshall como una definición anticuada e incompleta. Además de las tres generaciones de derechos, necesitamos otras cosas.

Con ello no quisiera dar a entender de ningún modo que no se deba seguir luchando por una implantación de los derechos sociales más satisfactoria que la que tenemos. Tal lucha es imprescindible para no sucumbir al minimalismo liberal (al neoliberalismo) que tiende a una reducción de los derechos sociales, basada en la prioridad o explosividad de la libertad negativa, esto es, la libertad concebida como la no intervención legislativa y nada más que eso. La tesis de Marshall, por el contrario, al reconocer también los derechos sociales, pone énfasis en el principio socialista de que no hay libertad sin igualdad, que la libertad negativa por sí sola es un engaño, que no están garantizados los derechos civiles y políticos si se prescinde de los derechos sociales. Hay que ser beligerante en este punto a fin de contrarrestar las tentaciones neoliberales.

Pero si bien es necesario mantener la concepción de Marshall, reconocamos también que dicha visión es insuficiente, al faltarle una referencia que hoy es absolutamente imprescindible, a saber, la referencia a los deberes y obligaciones de los ciudadanos. En otras palabras, le falta una concepción de la identidad moral o cívica que la democracia sin duda necesita.

¿Por qué es necesaria una identidad moral ciudadana? Porque no creo que sea cierto lo que apuntaba al principio, que la democracia tiene unas propiedades terapéuticas que por sí solas regeneran a los ciudadanos. Cuando observamos que en las democracias hay fraudes de todo tipo y procedencia, que los hombres siguen maltratando a las mujeres, que aparecen actitudes racistas o xenofóbicas ante la inmigración, cuando observamos tales comportamientos, no tenemos más remedio que pensar que la condición humana no modifica sus impulsos más viscerales y desviados por el simple hecho de que las instituciones políticas sean democráticas. El ciudadano no se hace virtuoso espontáneamente. Hace falta una voluntad expresa de educación y de formación para la convivencia y el respeto mutuo. No en vano los griegos conectaron la construcción del *ethos* (que ha de articular el *demos*) con la *paideia*.

Si reconocemos que es necesario una identidad moral ciudadana, un *éthos* ciudadano, el siguiente paso habrá de indicar las características de dicho *éthos*. Ahí es donde creo que, hoy por hoy, parece insuficiente pensar el ciudadano como basado exclusivamente en la reivindicación de unos derechos. La ciudadanía ha aprendido esa lección y se reconoce como sujeto de derechos. Lo demuestra la práctica imposibilidad de cualquier candidato a gobernar un país sin presentar un programa que proponga recortar la educación, las prestaciones sanitarias o las pensiones. Nadie que pretenda ganar unas elecciones puede pensar en algo parecido. También encuentra resistencia la reducción de las libertades, aunque se haga en nombre de otro valor, no menos apreciado como es la seguridad. Nuestra época es como dijo Norberto Bobbio, la época de los derechos. Hemos vivido una explosión de derechos, en algunos casos exagerada y ridícula, como cuando se ha pretendido proclamar el derecho a ser feliz por poner un solo ejemplo. Sea como sea, haber logrado un cómputo de derechos como los que tenemos es todo un logro. Pero no hay que obviar la segunda parte. Cuando todo se plantea en términos de derechos, falta un lenguaje público de la responsabilidad o de los deberes recíprocos. Dicho lenguaje, además, es especialmente importante para que puedan garantizarse los derechos sociales y los derechos llamados de la *tercera generación*.

La consecuencia de actitudes de discriminación en las escuelas, crea guetos escolares que no son buenos ni para quienes no tienen más remedio que quedarse en ellos, ni para la convivencia democrática en su conjunto. La educación nos ofrece así una muestra muy clara de la impotencia de la legislación para cambiar las actitudes y para cambiar el conjunto de condiciones sociales que siguen propiciando

discriminaciones. Aun cuando las declaraciones de derechos se empeñan en repetir que todos somos iguales.

Por muchas buenas que sean las medidas que se tomen para, por citar otro ejemplo, ralentizar el calentamiento del planeta o evitar el deterioro medioambiental, será difícil que algo cambie si las actitudes de las personas se muestran indiferentes hacia la cuestión, pensando que no va con ellas, que es una obligación exclusiva del Estado conseguir un mundo más ecológico.

A diferencia del derecho a la libertad que protege al individuo de los poderes y dominaciones, políticas o sociales, los derechos sociales y los de la última generación precisan de una voluntad colectiva de vivir de acuerdo con ellos. La garantía de las instituciones es insuficiente si no existe la solidaridad ciudadana. De algún modo, el lenguaje de los derechos es frío, se refiere a una igualdad de todos los individuos ante la ley que no invita por sí solo a la reciprocidad entre las personas. Como ha dicho Habermas, y no ha sido el único, en una sociedad como la nuestra, tan colonizada por la economía, la administración pública y los medios de comunicación, hacen falta otros discursos normativos distintos de las leyes que establezcan lazos comunes entre las personas y las dirijan a ciertos propósitos, en un sentido único, el de la defensa del bien común.

Todo apunta en consecuencia, a la necesidad de ir más allá del modelo liberal de ciudadanía, según el cual los individuos son seres soberanos y autónomos en el terreno moral y solo tienen la obligación de tolerar -ni siquiera respetar- las diferencias de otros ciudadanos. Es un modelo demasiado individualista y formal. Un modelo que olvida lo que ya enseñó Platón en el Protágoras, poniendo en boca de dicho sofista, el relato del mito de Prometeo con la intención de convencer al incrédulo Sócrates de que es posible y necesario enseñar ética. Cuenta Protágoras en su versión del mito en cuestión, que una vez que el ser humano hubo recibido, el fuego de los dioses de manos de Prometeo, el fuego que iba a permitirle sobrevivir en la Tierra y defenderse de cualquier adversidad. Pero advirtió que los humanos les faltaban algo absolutamente imprescindible: les faltaba aquello que debía enseñarles a convivir con sus semejantes y a no destruirse unos a otros. Entonces, sigue diciendo Protágoras, Zeus envió a Hermes para que dotara a los hombres con dos atributos: espíritu cívico y la *diké* o justicia. Esos dos atributos deben tenerlos todos sin excepción, pues quien no los posea no es digno de vivir en la ciudad.

La ciudadanía consiste en ejercer la libertad responsablemente.

Escribió Mmme. De Stael que “la libertad no es otra cosa que la moral en la política.”. Efectivamente, sobre todo en nuestro tiempo, el ciudadano no tiene que limitarse a reivindicar la libertad. Tiene que aprender a ejercerla y ejercerla en el espacio público. En su relación con los otros. La tradición de la libertad negativa nos ha acostumbrado a pensar que la libertad es sólo la ausencia de interferencias heterónomas en las vidas privadas de las personas. Pero la concepción moral de la

libertad, la autonomía es algo más que esa libertad negativa. Esa ausencia de interferencias para elegir la forma de vida que cada cual prefiera en efecto, pero también implica el objetivo de vivir en común, de hacer compatible la propia vida con las vidas de los demás. Lo que hace posible y amable la vida en común es el “espíritu cívico”, si se admite tal expresión. Dicho de otra forma, el ejercicio responsable de la libertad requiere la adquisición de una serie de virtudes, las virtudes cívicas.

Puesto que hoy el concepto de virtud resulta un tanto anacrónico, me referiré para aclarar lo que quiero decir a la explicación de Alasdair MacIntyre en su conocido libro *Tras la virtud*: las virtudes se ejercen en el curso de lo que él llama prácticas: “forma compleja y coherente de actividad humana cooperativa socialmente establecida a través de la cual se realizan los bienes internos a dicha forma de actividad en el curso de tratar de alcanzar aquellos estándares de excelencia que son apropiados y parcialmente definidores de dicha actividad”.

Cualquier práctica tiene como objetivo conseguir 2 tipos de bienes, los bienes externos y los bienes internos. Los bienes externos son los bienes externa y contingentemente unidos a una actividad cualquiera, como la de jugar al golf o ser maestra de escuela. Los bienes internos son los que pertenecen interna y necesariamente a una actividad. Sólo pueden ser identificados por la experiencia de participar en la actividad en cuestión. Al perseguir los bienes internos, buscamos la excelencia o, si se quiere, las gratificaciones implícitas en un cierto tipo de vida. Al mismo tiempo, estamos aceptando ciertos criterios de excelencia, unidos a dicha práctica y a partir de los cuales se nos juzgará.

La diferencia entre ambos bienes es grande, los bienes externos al ser alcanzados, constituyen siempre una propiedad o posesión individual. Son objeto de competición porque en la carrera por conseguirlo siempre hay unos que ganan y otros que pierden. En cambio, los bienes internos son así mismo, el resultado de una cierta competición hacia la excelencia, pero es característico de ellos que su consecución es un bien para toda la comunidad que participa en la práctica. Un bien interno a la práctica de la medicina, por ejemplo, sería la contribución por parte del médico a que sea respetada la autonomía del paciente, de forma que este puede conocer y decidir sobre las terapias convenientes para su patología y los riesgos y ventajas de todas ellas. Respetar la autonomía del paciente es uno de los criterios de excelencia médica establecidos por los principios de la bioética. Un bien externo a la práctica médica, en cambio, es el prestigio que el profesional puede adquirir con una innovación determinada al o la cátedra que pueda obtener como reconocimiento a su trabajo. En suma, sea cual sea la profesión en que pensemos, puede ser considerada desde dos perspectivas distintas, la de su contribución al bien común de la sociedad o la de los intereses individuales o corporativos de la persona que actúa. Es lo que distingue el ejercicio responsable de la libertad del mero ejercicio egoísta de la misma.

Los bienes internos se alimentan de las tradiciones y de las costumbres que acompañan a las prácticas y ocupaciones humanas. Desde ella sabemos si decidimos qué es ser un buen universitario, un buen médico, un buen periodista o madre de familia. Pero hoy las tradiciones se tambalean y se rechazan, para bien y para mal. Pues muchas tradiciones estaban preñadas de discriminación y corregirlas o cambiarlas, ha significado avanzar hacia la igualdad. Pero precisamente porque las tradiciones se cuestionan, cada vez es más difícil darles salida a las discusiones sobre en qué consiste ser un buen profesional. Aristóteles tenía claro algo más complejo aún: en qué consiste ser una buena persona, que él identificaba sin problemas con el buen ciudadano. Nuestra ética no es perfeccionista. La ética laica declina desde hace siglos el esfuerzo de definir en qué consiste ser una buena persona. No puede hacerlo. Pero sí puede acercarse a las distintas actividades y ocupaciones profesionales y determinar, por lo menos, en qué defectos no debería incurrir. No es fácil hacerlo, pero inhibirse de la dificultad lleva inevitablemente a la judicialización de cualquier problema. Las responsabilidades individuales, políticas o profesionales desaparecen a cuenta de la única responsabilidad que se está dispuesto a admitir: la que determinan los jueces la responsabilidad jurídica. Es un reduccionismo y sobre todo, un empobrecimiento de la responsabilidad.

Tenemos la sensación de que la falta de sensibilidad hacia las tradiciones nos ha privado del sentido moral. Por ello, cada vez es más difícil referir las prácticas humanas a algo más que a eso que MacIntyre llama *bienes externos*. Pero es así, no sólo porque se tambaleen las tradiciones y los puntos de referencia en otro tiempo estables, sino porque hay valores que ese marginan o se ignoran, como el de la fraternidad o la solidaridad. La libertad y la igualdad han sido constitucionalizadas. Pero la solidaridad es una virtud más personal, lo que no hace que no sea **absolutamente imprescindible**, puesto que es la raíz de las virtudes públicas, de la participación y la democracia deliberativa, tan bien teorizada por Hannah Arendt.

Nos dicen los nuevos republicanos que la política es cosa de todos y no sólo de una clase de ciudadanos dedicados profesionalmente a ella y que si queremos maximizar nuestra libertad personal, no podemos confiar solo en lo que los políticos, sino ocuparnos de la política a nosotros mismos. Si las personas no se involucran de un modo u otro en el debate político, acabarán percibiendo las leyes como imposiciones extrañas, no como un acuerdo razonable del que se ha formado parte. Dicho brevemente que el ciudadano tenga su parte efectiva en las decisiones políticas es un requisito democrático que no hay que poner en duda.

La responsabilidad como momento efectivo de la voluntad moral.

Uno de los escasos filósofos que han tratado directamente la responsabilidad moral, Hans Jonas. La define como *el momento afectivo en la formación de la voluntad*

moral. Para Jonas el modelo de responsabilidad, que debería hacerse extensivo a todas las actividades humanas, es el de los padres con respecto a sus hijos. Una responsabilidad construida sobre la base del afecto, el sentimiento común y el amor.

Ese momento afectivo es lo que de un modo u otro, han buscado los comunitaristas y republicanos para superar la ideología liberal. El republicanismo se fija en dos aspectos que el liberalismo no ha sabido o no ha querido desarrollar. El primero es considerar una libertad no dominadora, entendiendo por dominaciones aquellas que no proceden de la represión legislativa, sino que son más sutiles y, en definitiva, como dice Phill. Pettit *arbitrarias* no legitimadas, como si lo está en cambio la ley en un estado de derecho. El otro aspecto en el que incide el republicanismo es La necesidad de fomentar las virtudes cívicas para conseguir la cohesión social que el cultivo de la libertad por si sólo no consigue.

Desde otra perspectiva ajena a ambas corrientes, pero confluyente con la idea de modificar las actitudes ciudadanas, Richard Rorty se ha pronunciado a favor de un ciudadano activo y no *espectador*, tomando la palabra en su sentido etimológico: *spectare*, la traducción latina de *theorein*. En el libro *Forjar nuestro país*, Rorty arremete contra la izquierda estadounidense, que ha dejado de ser participativa para ser contemplativa y limitarse a teorizar desde sus académicas torres de marfil. Dice Rorty que el ciudadano de izquierdas o se refugia en la contemplación pura, o se abandona al escepticismo. Horrorizado por un pasado que es, desde luego, indigno de la humanidad, el intelectual se siente incapaz de pensar con esperanza en el futuro. De ahí la crítica puramente negativa y destructiva con la que los intelectuales se refieren no sólo a los horrores de los que la historia ha sido testigo, sino a todas las imperfecciones que los han tolerado y los han hecho posibles. Incluidas las imperfecciones de la democracia. Serían de intelectual que ante los horrores del 11 de septiembre, se siente más cómodo culpando a la democracia americana que al fundamentalismo islámico.

Es cierto la que la confianza en el futuro de la democracia depende de una confianza previa que hoy hemos perdido: la confianza en las instituciones supuestamente democráticas. Ninguno de los 3 poderes clásicos que nos remontan a Locke y a Montesquieu sabe ganarse hoy la confianza del ciudadano. Por eso el ciudadano no se siente motivado para participar. Ni para responsabilizarse de lo público. Si lo hace es para oponerse a las instituciones y a su forma de proceder y de actuar, como ocurrió en las recientes concentraciones multitudinarias contra la guerra de Irak. A falta de credibilidad institucional hay que añadir hoy la concentración descontrolada del poder económico y mediático y su actuación en convivencia con la política. Sin la complicidad del poder económico, la política es impotente. En cuanto al poder mediático, es la única fuente de información que tenemos. Y en nuestro mundo, sin información no hay libertad. Pero la información que recibimos está sometida por las propias características de los medios de comunicación, en especial los audiovisuales, a una serie de tiranías. La tiranía del espectáculo del

pensamiento único, de la velocidad, que hacen que la información que transmiten sea la mayoría de las veces un mero simulacro. Así, la confianza perdida hay que recuperarla luchando contra las inercias, no sólo de las instituciones democráticas tradicionales, sino de los nuevos poderes económicos y mediáticos. La pregunta es, cómo recuperar esa confianza en la democracia y en y en su futuro.

Quizá las últimas manifestaciones populares contra la guerra nos dan una clave de por dónde podría ir el cultivo de ese momento afectivo, que según Jonas es la base de la responsabilidad. Partieron de la iniciativa ciudadana de tomar partido a favor de las víctimas. Si ya no es posible recuperar la esperanza o ser optimistas con respecto a la capacidad humana para el bien, tal vez si es posible reaccionar ante el pánico que produce la capacidad humana para el mal. Michael Ignatieff los dice así: “Tomar Partido por las víctimas es la forma de la ética antipolítica y antiideológica de nuestro tiempo.” Gracias a los medios de comunicación, es posible la contemplación en tiempo real de todas las barbaridades que puede hacer el hombre. Dicha contemplación puede precipitarnos en la misa entropía radical y en la desesperanza. Pero también puede activar el mito de la fraternidad. Sin una ética de la fraternidad de las virtudes, del respeto y la deliberación, difícilmente podrá salvarse la democracia.

“Una república es una comunidad política activa de ciudadanos participantes que deben tener un propósito, un conjunto de valores.” Así define Robert Bellah, El conocido autor de *Habits of the Heart*, nuevo republicanismo, una corriente de filosofía política que se propone como alternativa o corrección a las insuficiencias del liberalismo. Vivir en una república es vivir una vida en común y en libertad, con una libertad que no es la mera libertad liberal, la que implica aceptar y compartir efectivamente una serie de valores, identificables con las clásicas virtudes, A las que hoy llamamos virtudes cívicas. No se trata, pues, de resucitar viejas ideas republicanas, contrarias a la monarquía, sino de entender la política liberal de otra forma, de una forma que cuente más directamente con la implicación ciudadana en el espacio público.

La crítica al liberalismo por parte de los republicanos no es en absoluto nueva. Se propone desmontar ese individualismo metodológico que, además de ser formal y proclamar la libertad de unos sujetos que no existen porque son abstractos, cede demasiado terreno a lo privado y a una autonomía de los individuos que no es ni autogobierno ni tiene como uno de sus principales objetivos la participación en la esfera pública. Una crítica, pues, similar a la que han hecho y siguen haciendo los comunitarios vistas en prensa, empezando por Macintyre y pasando por Michael Sandel, Charles, Taylor o Michael. Waizer. También ellos se han fijado en la trampa, consistente en considerar como núcleo de la política y aún de la democracia a un sujeto descentralizado, sin tradiciones ni cultura. Un sujeto que sólo cultiva la indiferencia hacia la política porque no ve en ella nada que tenga que ver con sus intereses.

A diferencia del comunismo, el republicanismo no pierde de vista la pretensión universalista, que siempre animó al pensamiento liberal. Lejos de tratar de asentar la política en *comunidades culturales*, sea lo que signifique. Los republicanos de nuestros días se reclaman herederos de una tradición lejana que se remonta a los romanos, pasa por Maquiavelo y las repúblicas renacentistas, admira la Revolución norteamericana e incluye en sus ancestros más próximos a Rousseau. El republicanismo no es nuevo, como lo es el comunitarismo. Sólo ha sido ignorado o preterido por la fuerza, vaya asadora del pensamiento liberal.

Libertad republicana

La libertad positiva requiere del agente, que se activa en el dominio y control de sí mismo. Y, sobre todo, en el autogobierno. La insatisfacción de la libertad liberal. Que tiene antecedentes en Kant y sobre todo en Stuart Mill, cuyas ideas recoge Berlín, se queda en el caso de este último, en mera nostalgia de un ideal cuya realización no ven ni posible ni deseable.

Los estados liberales, en realidad, intentan maximizar la no interferencia, lo cual no implica que acaben por tal medio con todas las formas de dominación, pues la dominación es, en efecto interferencia, pero sobre bases arbitrarias, mientras que el Derecho se entiende como una forma de interferencia, no arbitraria, es decir, aquella que no compromete la libertad de un pueblo. Esta es quizá la diferencia más inteligible entre una y otra forma de libertad. Si para un liberal puro y duro como Bentham, allí donde interviene la ley, no hay libertad para un republicano, la ley es constitutiva de la libertad, como pensaba Kant. Sin derecho no hay libertad posible. Ahora bien, esa libertad de la que es sujeto el ciudadano requiere por parte de éste una voluntad de ser auténticamente libre, de liberarse, valga la redundancia, de cuantas dominaciones pesen sobre él más allá de las represiones legales legítimas. Por supuesto, un derecho constructor de *civitas* y, por tanto, de libertad, tiene que ser un derecho justo que defienda los intereses de los ciudadanos. Por eso una República ha de ser un Estado constitucional, donde impere la ley y un Estado democrático, donde el pueblo controle la discrecionalidad del poder. Una democracia contestataria tendrá que ser deliberativa, participativa y receptiva a las críticas, pero sobre todo deberá sostenerse sobre normas cívicas. Son esas normas las que nos llevan a la concepción clásica de virtud.

Entiendo que la ética de las virtudes es un complemento imprescindible de una ética de derechos y deberes, tengan esto su base en una ética, principialista o consecuencialista. Los derechos y los deberes acaban materializándose en leyes, siendo estas condiciones necesarias, pero no suficiente del buen funcionamiento de una sociedad democrática. A las leyes, hay que aplicarlas y hay que aplicarlas bien. Lo cual depende no ya de la ley misma en su literalidad. Sino de esa sabiduría práctica a la que Aristóteles llamó *frónesis*. Que una reflexión sobre los límites en los puntos débiles de la democracia liberal, como lo es la reflexión republicana, se

ve obligada a llamar la atención sobre la importancia de las normas cívicas o de las virtudes. No es nada raro, ni incomprensible.

Las virtudes entendidas en el sentido aristotélico, como una disposición adquirida y voluntaria son la condición ineludible para vivir en la ciudad. Por eso se exige que los ciudadanos se identifiquen con las leyes y las instituciones que los gobiernan, o que, por el contrario, se dispongan decididamente a revocarlas, si estas no son buenas y justas. Tal vez la identidad y el sentido de pertenencia que invoca el republicanismo. No una pertenencia cultural, territorial, étnica, más propia de los comunitarismos, sino la identificación de todos con unos valores básicos y con un interés común que también entre todos vamos definiendo. Sin ese complemento que aporta el sentimiento de pertenencia ciudadano, sin esas actitudes dispuestas a cooperar y descubrir el bien común, la libertad, como no dominación, no prosperará. El autogobierno se constituye por la conjunción de *auto* y *gobierno*, es decir, supone en efecto, leyes, pero encauzadas en una red de normas que imperen de modo efectivo y con independencia de la coerción estatal en el *reino de la sociedad civil*. Dichas normas, interiorizadas por los ciudadanos son más bien costumbres, regularidades, maneras de ser y hacer las cosas, hábitos. Pero tan comunes y compartidas como las mismas leyes, pues ambas generan una serie de expectativas que, de no darse producen descontento, inquietud o frustración colectiva. Sin la regularidad que las normas precisan. No puede funcionar ni mejorar una democracia. Porque la regularidad es la esencia de la vida en sociedad y requiera de una base de civilidad generalizada.

La autonomía que aquí se defiende es la norma, aceptada e interiorizada, pero a base de hábitos de estar incorporada en las costumbres y en las maneras de ser, la norma que no se obedece sólo por miedo a la sanción, sino porque se reconoce como justa. Así entendieron Piaget y Kohlberg el logro de la autonomía moral. Los movimientos sociales como el feminismo, el ecologismo y la antiglobalización han prosperado no sólo Medidas jurídicas de igualdad y justicia o de solidaridad, sino introduciendo hábitos de civilidad, sensibilizando a la gente a favor de tales causas.

La insistencia que estoy poniendo en la necesidad de virtudes o valores comunes es inseparable de la necesidad de una formación moral mínimamente común y apropiada para el buen funcionamiento de la democracia y del ideal de justicia. Esos valores comunes, sin duda, se transmiten a través de un ordenamiento jurídico (el que a fin de cuentas positivista, los derechos humanos) pero también a través de la educación. La palabra autonomía incluye el *nomos* no es ajena a la ley, es la ley que uno se da a sí mismo, pero la ley al fin y al cabo. Autonomía es autorregulación, un término que prospere en el mundo liberal porque no es sustitutivo de una legislación que se quiere eludir, sino el complemento de la misma. La voluntad de autorregularse no es otra cosa que el desarrollo de la autocritica, el compromiso, la autoevaluación, el autodomínio. Es decir, todas esas virtudes liberales sin las cuales no prosperan ni la democracia ni la justicia. Reclamar autorregulación no significa

hacer concesiones al individualismo más salvaje. Sólo la sociedad organizada se autorregula. Lo que hay que ver, pues, es que mecanismos habría que desplegar para que se impusiera un clima de autorregulación. Si por una parte no queremos renunciar a las libertades ganadas y por otra, queremos que se afiance en la cohesión social. No veo una fórmula mejor que la autorregulación. No es tan distinta esta propuesta de la idea aristotélica de virtud como *actuar conforme a la regla*. Lo que la libertad negativa ha conseguido es que la regla y la libertad se vean como opuestos irreconciliables. La nueva ciudadanía ha de empezar por corregir ese malentendido.

Los valores de la ciudadanía o del civismo resumen los mínimos éticos que una persona debe asimilar para aprender a convivir correctamente y en bien de todos. Es un hecho que nuestro tiempo, los ámbitos de lo público y de lo privado se confunden cada vez más, dado que el Estado ha de proveer unas garantías de libertad e igualdad, y como contrapartida a las mismas, exige a quienes las disfrutan que se esfuercen por vivir de acuerdo con los valores que esos derechos fundamentales encarnan. Pocas cosas quedan en efecto. Fuera del ámbito de lo político, pues que, como vengo diciendo, el respeto a los derechos fundamentales no es una competencia exclusiva del individuo, pero tampoco es exclusiva de las administraciones y políticas públicas. Unos y otros se han de complementar y esa voluntad de complementación es lo que convierte al individuo en un ciudadano consciente de sus derechos y de sus responsabilidades.

Así pues, la educación cívica tiene el cometido de inculcar esos mínimos de una ética pública que deberían formar parte de la conciencia moral de la persona que vive en una democracia y disfruta de los beneficios de un estado de derecho. Más de una vez me he referido a la idea de que la justicia y la solidaridad son dos virtudes complementarias. La primera corresponde a las instituciones, las únicas que pueden redistribuir los bienes básicos y paliar las injusticias, mientras que la solidaridad es la virtud del individuo que reclama del estado más justicia y al mismo tiempo coopera con los objetivos implícitos en todo estado de derecho que se propone ser más justo. Pero la pregunta que me planteo es cómo educar a los ciudadanos. Considero que son tres cuestiones la que incluye dicha pregunta, qué virtudes o valores deben ser transmitidos, qué se debe transmitir, quién debe transmitirlos, cómo hacerlo. Desde mi punto de vista son sobre todo cuatro los grandes objetivos que se deberían potenciar a través de la educación para la ciudadanía, uno de ellos exclusivamente teórico y los otros dos teóricos y prácticos al mismo tiempo. Son los siguientes. Alfabetización política, enseñar a convivir, enseñar a participar y ser responsable.