

Lo rescatable de la tradición clásica para el campo de la Ciencia Política

H.C.F. Mansilla

***D**ebemos volver los ojos al pensamiento clásico, no solo para liberarnos de prejuicios y utopías modernas, sino para afianzar nuestras conclusiones actuales. Es lo que busca el análisis histórico del Dr. Mansilla.*

DESPUÉS DE TANTOS Y TAN DIFERENTES ENSAYOS socio-políticos en la historia de la humanidad para mejorar la convivencia de los mortales sería prácticamente imposible concebir una solución esencialmente nueva. No es superfluo, por lo tanto, dirigir nuestra atención hacia la tradición del pensamiento clásico para aprender de ella y para recuperar los fragmentos de reconocida validez que nos pueden inspirar modelos, mecanismos e ideas ahora llamadas clásicas para edificar un ordenamiento social que, sin ser perfecto ni pretender tal cosa, sea algo más que la mera evitación de las grandes tiranías y de los grotescos totalitarismos del

siglo XX. Se puede aducir, obviamente que este recorrido por el museo de la teoría política es simplemente innecesario, porque los problemas que confrontamos en nuestra era, empezando por la crisis ecológica, son de una naturaleza específicamente moderna, a cuya elucidación nada contribuiría la retrospectiva histórica. Seguidamente, todas las incursiones en el pasado son arbitrarias, es decir, escogen aquellos teoremas y doctrinas que concuerdan con nuestros intereses y prejuicios. En tercera instancia, estos ejercicios intelectuales se asemejan a la dedicación y exégesis que practican los eruditos con los antiguos textos: una actividad que tiene algo de

III-IV TRIMESTRES 1998

bello y conmovedor, pero que es vana en nuestra era de principios materiales e inmediatistas.

En contra de esta argumentación se puede aseverar que es evidente que hay asuntos y dilemas genuinamente propios de nuestra era, pero paralelamente existen muchos problemas que, si bien no son iguales a los del pasado, pueden ser enfocados de manera similar. En todo caso, lo que nos interesa del esfuerzo teórico clásico es el instrumento del análisis *crítico*. Las pautas más o menos razonables de conducta política no han variado en su esencia a través del tiempo; lo que ha cambiado son los modos de aplicación. El estudio de los tiempos clásicos nos sirve para evitar errores ya cometidos y conocidos y para no inventar la pólvora por segunda vez. Además: lo razonable es lo que ha resistido el examen de los siglos y el paso de las generaciones.

El estudio de los clásicos, por ejemplo, nos muestra la relevancia central de dudar para el progreso de toda investigación; todo conocimiento posterior puede ser visto como la solución de una duda anterior. Esta es importante para la determinación del objetivo dentro de un análisis, ya que la meta sólo es conocida por aquél que ha

dudado, como indicó Aristóteles¹. El interés por la historia nos puede ayudar igualmente a librarnos de prejuicios y mitos modernos, que por ser los nuestros, son los que precisamente no percibimos. Si nos interesa mejorar la vida cotidiana de los ciudadanos, tenemos que examinar más cuidadosamente las modalidades bajo las cuales se ejerce el poder y se configura la *cultura política* en un momento dado, lo cual ha sido, hasta hace poco, relegado a un segundo plano por la exclusividad del análisis socio-económico. Si nos preocupa el bienestar y la felicidad de los hombres, entonces tenemos que revalorizar una parte clásica de la filosofía social: la *ética política*. Tenemos que aprender algo de los regímenes, que en las circunstancias más diferentes entre sí, han sabido reducir a un mínimo el sufrimiento de los ciudadanos, sin haber lanzado ambiciosos planes de desarrollo ni ideologías concomitantes. Desde la Antigüedad han existido gobernantes esclarecidos y bondadosos —no muchos, es verdad—, que hicieron la vida más llevadera y menos peligrosa a sus súbditos. Gudea, rey de Lagash en Sumeria², Asoka, emperador budista de la India³, Pericles (el demócrata ateniense) y los emperadores Trajano, Adriano y

Marco Aurelio de Roma y Akbar de la India no fueron grandes revolucionarios, ni eminentes teóricos, ni creadores de leyendas, pero la vida bajo sus reinados tenía sencillamente más sentido que en otras épocas. La reflexión en torno a ellos roza tres cuestiones fundamentales y anteriores al problema del modo de producción: 1) el sometimiento de la autoridad estatal bajo un elevado principio ético; 2) la definición del Estado exclusivamente en función de sus ciudadanos y la implementación de obras públicas para satisfacer necesidades esenciales; 3) y la consecución de la paz interna, que sólo es consolidada por las cualidades morales de los que mandan.

Los sucesos de la actualidad han reavivado el interés por la ética dentro del marco de la política. El desmoronamiento de la República italiana y, sobre todo, de su bien establecido sistema de partidos y aparentemente muy sólida clase política alrededor de 1992/1994 se debió a que la población estaba harta de la corrupción masiva de políticos y a que apoyó la persecución judicial de los mismos. Los acontecimientos de Europa Oriental han tenido también connotaciones similares. Esto significó el anhelo de un *buen gobierno* —como se decía en la tradición más clásica— por encima

de variantes ideológicas: en Italia y, probablemente, en el resto del mundo lo que quieren los ciudadanos es un gobierno que administre el erario fiscal honradamente, que proteja la naturaleza, que reduzca la carga impositiva, que incremente la seguridad ciudadana, que mejore el Poder Judicial y que haga algo por la cultura pública. Eso es lo que está a la orden del día, hoy como en la Antigüedad grecorromana, donde estos designios fueron formulados por primera vez, analizados de manera ejemplar y también cuestionados severamente.

De acuerdo a Cicerón, la virtud más noble es hacer un uso práctico-político de los conocimientos filosóficos. Convertir la vida humana en “más segura y más rica” mediante el esfuerzo derivado del pensamiento sería el objetivo de aquél que busca la verdad⁴. Se postuló entonces la vigencia de un enfoque normativo que hiciese de nexo indestructible entre la ética y la política, presuponiendo que ésta última era la continuación de la primera: la enseñanza de la vida buena y justa en el contexto social. La política era concebida como la más alta de las ciencias prácticas, y su labor era, entre otras, calificar a los regímenes sociales según el espacio que éstos concederían en la comunidad a la vida feliz y virtuosa de sus ciudadanos. Para esta

1/ Aristóteles, *Metaphisik* (Metafísica), Reinbek: Rowohlt 1966, p. 45. (=995 a, b)

2/ Cf. Sabatino Moscati, *Die Kulturen des Alten Orients* (Las culturas del Antiguo Oriente), Munich: Piper 1962, p. 28 sq.

3/ Cf. H. G. Wells, *Esquema de la historia universal*, Buenos Aires: Anacón s.d., t. I, p. 349.

4/ Marco Tulio Cicerón, *La República*, Buenos Aires: Aguilar 1967, p. 23, 25.

tendencia del pensamiento, los valores más altos de orientación eran el establecimiento y la conservación de paz y seguridad y garantizar una vida humana en libertad y virtud. Este paradigma de una sociedad ordenada según preceptos de justicia debía estar gobernado por la *prudencia*, es decir, por una visión sabia y experimentada de los asuntos estatales.

La constitución de una unidad entre pensamiento científico, comportamiento práctico-político y orientación ética es uno de los problemas más importantes de nuestra época. La aplicación de la tecnología más refinada a la carrera armamentista, el cinismo como ética y la elección de metas irracionales como valores políticos son factores que exhiben una casi insalvable separación entre estas tres esferas. Tanto el abstencionismo que proponen los escépticos, como la distancia entre teoría y praxis que propugnan los positivistas y el *todo vale* de los postmodernistas contribuyen a una evolución desfavorable y peligrosa del mundo moderno: la irracionalidad no atenuada de las metas en todos los modelos de desarrollo, acompañada de un florecimiento increíble de la racionalidad instrumental de los medios, costes humanos y sociales insostenibles, el embrutecimiento creciente de la humanidad en medio del progreso técnico más delirante y la declinación irremediable de la estética y el

ornato públicos. Reconozco, por otra parte, que los postulados de la teoría clásica son muy generales y poco precisos, pero nos sirven como momento de reflexión para relativizar muchas concepciones de gran difusión actual, pero de notable peligrosidad social.

Lo importante en la teoría clásica, ya antes de Sócrates, es el haber reconocido dos grandes fines para una sociedad razonable enlazados entre sí: la libertad individual y el respeto a la ley. La política dejó de ser un asunto casi religioso, ya que la libertad del ciudadano quedó vinculada a la facultad de convencer y dejarse persuadir mediante argumentos racionales, ganados en el diálogo libre e irrestricto con los otros. Interesante es ante todo la idea de concebir la libertad dentro de la ley razonable: una cosa son las restricciones derivadas de la sujeción a la voluntad arbitraria de otro hombre y otra muy distinta las limitaciones inherentes a una norma general, libremente aceptada y originada democráticamente. Por lo tanto, la tiranía, como la aplicación de un poder ilegal, aparecía a los ojos de los antiguos como el peor de todos los gobiernos.

Aristóteles recogió una idea convertida ya en tradición cuando aseveró que la finalidad del Estado consistía en la realización del objetivo ético del Hombre: el perfeccionamiento de su existencia física y la consecución de la felicidad. Nacido por la pura necesidad de la supervivencia, el

Estado debe su razón de ser al logro de una vida plena. Resumiendo la tradición del pensamiento político de su época, Aristóteles vio el fin del Estado en su capacidad para coadyuvar al Hombre al desarrollo completo de sí mismo, brindándole un grado de autarquía que no poseería de otra manera; el objetivo es definido claramente como el bien de la comunidad y no como la ventaja de los gobernantes, ya que el Estado es una comunidad de hombres libres⁵.

Algunos conceptos centrales permanecen en un plano insatisfactorio de generalidades imprecisas, pero lo que vale es la intención rectora. No se crea, por otra parte, que Aristóteles fue únicamente un compilador de las opiniones de su tiempo; fue innovador en muchos aspectos y un representante infatigable del racionalismo, cuando éste no era tan popular como se cree. Según él, todas las artes y ciencias no deben contenerse con el saber tradicional, sino tratar de sobrepasarlo, tesis que valdría en forma explícita para la política. La finalidad de toda actividad humana no debería ser la conservación de lo ya alcanzado, sino la consecución de lo bueno. Las leyes no deberían estar obligadas hacia la tradición, sino

hacia lo que es éticamente aceptable⁶.

Tal vez se concrete el pensamiento aristotélico al profundizar en la problemática de la finalidad del Estado. También de importancia para hoy en contraposición a la sociedad totalitaria es su definición del Estado como una comunidad de ciudadanos, cada uno con los mismos derechos, para posibilitar la mejor vida, la que, a su vez, consiste en la consecución de la felicidad. Y ésta sería el ejercicio y la repercusión de la honradez y la rectitud⁷. Paralelamente a estos severos principios de probidad, Aristóteles concibe el Estado como la instancia que crea las condiciones para el goce del ocio como fin ulterior de la existencia, superior al trabajo: la dignidad superior del ocio, al igual que la de la felicidad, estriba en que ambos son finalidades en sí mismas, mientras que el trabajo es un medio para otra meta⁸. Aquí se percibe uno de los elementos aristocráticos que forman parte constituyente de la tradición clásica. También Epicuro, el filósofo quien estuvo más alejado de la preocupación por los asuntos público-políticos, concibió una vida bien lograda como la evitación del dolor y la consecución de placeres

5/ Aristóteles, *Alteste Politik* (Política antigua), en Aristóteles, *Hauptwerke* (Obras principales), Stuttgart: Kröner 1964, p. 86.

6/ Aristóteles, *Politik* (Política), Reinbeck: Rowohlt 1963, p. 62 (= 1268 b, 1269 a).

7/ Aristóteles, *Alteste Politik*, op. Cit. (Nota 5), p. 98 sq.

8/ Aristóteles, *Politik*, op. Cit. (Nota 6), p. 270 sq. (=1337 b - 1338 a).

(mayormente espirituales), combinados con una moral basada en la justicia y la equidad⁹. Esta visión está por encima del prosaico nivel de los problemas cotidianos, y que debe ser considerada para la conformación de una sociedad razonable. En un mundo como el nuestro, donde el individuo vale cada vez menos y el Estado cada vez más, es útil recordar el principio aristotélico según el cual la felicidad de cada uno y el éxito del Estado son dos aspectos del mismo proceso: la mejor constitución es aquella que fomenta la felicidad de cada individuo y su bienestar¹⁰. El gran filósofo definió la felicidad como un fin en sí mismo, al cual todos los medios se dirigen: esta virtud es la conjunción de lo bueno y lo divino, la más duradera y placentera. Y la filosofía es, según Aristóteles, la ocupación que produce los placeres de la más alta pureza y perennidad, ya que el espíritu es lo mejor en nosotros y sus objetos son los de una dignidad superior. La autarquía humana se consigue por medio de la contemplación filosófica, la actividad propia del sabio y justo¹¹, y, como añadiríamos nosotros, de aquel feliz mortal que no tiene que trabajar para sobrevivir y que está

por encima de las permanentes intrigas de sus congéneres.

Es evidente la enorme significación que Aristóteles atribuye a la recta contemplación como fuente de felicidad. Pero no pasa por alto el aspecto material: el Hombre feliz es aquel que vive en buenas circunstancias exteriores, aquél que, además de la facultad de contemplación filosófica, tiene una buena salud y todo lo otro que se necesita para una existencia razonable¹². En su *Política*, Aristóteles concibió una imagen más “mundana” de la felicidad, la cual está vinculada indispensablemente a la praxis de lo justo y lo prudente. La felicidad no reside en cualquier tipo de actividad política, sino en la correcta y virtuosa. La praxis más elevada es aquella que tiene su fin en sí misma, y tiende a equipararse con la reflexión teórica; pero la felicidad puede alcanzarse con una actividad adecuada en la esfera socio-política¹³.

Aquí emerge como consejo pragmático el camino del término medio, que en política no es nada despreciable. Lo mejor y más noble es lo que queda en la mitad entre la exageración y la escasez en lo referido al mismo asunto¹⁴. La

constatación de este término medio debe hacerse pragmáticamente, sin una búsqueda exacta de la “mitad” y procediendo más bien con el criterio de la plausibilidad (*phronesis*), como si la actuación política tuviese algo de una obra de arte¹⁵. La razón práctica, la prudencia, tienen como tarea la preocupación por lo real y particular, presuponiendo que uno conoce los principios de la sabiduría, pero que puede actuar en forma autónoma. Esta facultad del discernimiento humano es imprescindible para evitar que el Hombre, que puede ser la más noble de las criaturas, se convierta en la peor de ellas cuando está desvinculado de la ley y el derecho. Sin virtud el Hombre llega a ser el más salvaje y perverso de los seres vivientes¹⁶. La finalidad del Estado —la perfección de una vida social— que se baste a sí misma— no está vinculada necesariamente a un tipo particular de gobierno¹⁷.

La democracia no fue, por ejemplo, originalmente concebida como un modelo siempre válido de organización social, sino como la creación histórica y, por lo tanto, pasajera, obra de una colectividad consciente de sí misma (la

ateniense)¹⁸. Uno de los rasgos más notables y constitutivos de este gran legado es la autonomía de la esfera política, separada de la religión, los misterios y los mitos, por un lado, y de las constricciones de la economía y, por consiguiente, de los problemas cotidianos de la mera supervivencia, por otro. En este punto la teoría clásica difiere básicamente de la ciencia política actual, pero creo que las muy variadas concepciones modernas, pese a numerosísimos esfuerzos teórico-prácticos por acercarse a las ciencias económicas y a pesar de un verdadero mar de literatura sobre la temática, no han dado respuestas realmente convincentes y que hayan superado el ya mencionado escrutinio de los tiempos y las generaciones.

En forma encomiablemente realista, los atenienses establecieron —dentro del marco de los entonces hombres libres, se entiende— un compromiso original y perdurable hasta hoy: la igualdad jurídica de los ciudadanos y su igual oportunidad de acceso a las dignidades públicas, sin modificar, por otra parte, las diferencias en la esfera de los ingresos y la propiedad. Ahora bien: precisamente la

9/ Epikur, *Brief an Moneikeus* (Epístola a Menoiqueo), en: Epikur, *Philosophie der Freude* (Filosofía de la alegría), (compilación de Johannes Mewaldt), Stuttgart: Kröner 1973, p. 46.

10/ Aristóteles, *Politik*, op. Cit. (Nota 6), p. 229 (=1324 a)

11/ Aristóteles, *Die Nikomachische Ethik* (La ética a Nicómaco), Munich: dtv 1972, pp. 294-296 (= 1177 a).

12/ *Ibid.*, p. 300 (= 1178 b).

13/ Aristóteles, *Politik*, op. Cit. (Nota 6), pp. 232-234 (= 1325 a - 1325 b).

14/ Aristóteles, *Eudemische Ethik* (Ética de Eudemo), en *Hauptwerke*, op. Cit. (Nota 5), p. 70.

15/ Aristóteles, *Nikomachische Ethik*, op. Cit. (Nota 11), p. 83 (= 1104 a)

16/ Aristóteles, *Politik*, op. Cit. (Nota 6), p. 11 (= 1253 a)

17/ Aristóteles, *Politik*, op. Cit. (Nota 6), p. 97 (= 1280 a), 99 (= 1280 b), 228 (= 1323 b).

18/ Cf. El brillante artículo de Pierre Vidal-Naquet, *Una invención griega: la democracia*, en: VUELTA, (México), vol XVIII, No. 209, abril de 1994, p. 21; cf. Cornelius Castoriadis, *La democracia ateniense y sus interpretaciones*, en: *ibid.*, pp. 28-32.

democracia de esta incomparable ciudad-Estado fue el fundamento del imperialismo ateniense. Como se sabe, las masas atenienses, de manera totalmente democrática y legítima, eligieron líderes populistas que prometieron metas irrealizables, entre ellas, la conquista y el pillaje de otras sociedades, lo que efectivamente ocurrió y terminó con la derrota de Atenas y con el consecuente descrédito de la democracia. El historiador Tucídides, contemporáneo de estos sucesos, nos ha dejado valiosas reflexiones sobre los peligros y las limitaciones de los regímenes democráticos y sobre la necesidad de refrenarlos mediante instituciones monárquicas y aristocráticas, combinación que propugnaron asimismo Aristóteles, Polibio y Cicerón y que constituyó uno de los puntos recurrentes de la teoría política clásica. Aristóteles opinó que una forma mixta de gobierno sería la más adecuada a causa del compromiso requerido entre los elementos democráticos y aristocráticos: se combina la justicia de una elección de ancha base con la calidad de funcionarios que disponen de una buena educación y experiencia¹⁹. También Cicerón se manifestó en favor de un modelo gubernamental que reuniese dentro de sí fragmentos de diferentes tipos de Estado,

argumentando igualmente que así se preservaría la justicia, el buen funcionamiento y la estabilidad. El y Polibio sostuvieron que la mezcla de instituciones monárquicas, aristocráticas y democráticas genera una complementación de las mismas, limitándose y balanceándose simultáneamente y evitando, por lo tanto, determinaciones extremas y permitiendo que los “hombres superiores en espíritu y en virtud” sean nombrados para los puestos de mando²⁰.

La soberanía de la ley, postulada por Aristóteles, representa además una solución práctica a un problema socio-político: según la teoría aristotélica, ninguna clase social posee un derecho absoluto para imponer sus intereses sobre las demás. Las formas negativas y “degeneradas” de gobierno deben ser rechazadas, porque tanto las democráticas como las oligárquicas no respetan los principios del Estado de Derecho y tratan de hacer prevalecer de modo irrestricto sus intereses particulares²¹.

La decadencia del pensamiento político clásico empezó con la influencia creciente del cristianismo: ya que en una sociedad cristianamente perfecta el gobierno y la ley serían superfluos, hay que soportar ambos — si resultan mediocres y hasta malos—

sólo a causa de la perversidad intrínseca del Hombre. Con ello tiene lugar una clara devaluación de la vida ciudadana y estatal, preparada por algunas corrientes del pensamiento helenístico-individualista. A partir del siglo IV a.C. el Estado ya no es más el vehículo de la perfectibilidad humana, sino la instancia meramente tolerada que trata de hacer la vida más soportable. La dicotomía postulada por el cristianismo entre la esfera mundana y otra espiritual en la naturaleza del Hombre conduce a que la primera tenga una dignidad ontológica y axiológicamente mucho más baja que la segunda: la actividad socio-política debe contenerse con un rango inferior y subordinado al quehacer teológico-religioso —la Iglesia y los deberes religiosos adquieren una prioridad absoluta sobre la sociedad civil y las preocupaciones políticas. Esta constelación fue dogmatizada por San Agustín, particularmente por su exaltación de la fe en detrimento de la Razón y por su desplazamiento del libre arbitrio en favor de la teoría de la predestinación. Su dualismo acentuado entre lo mundano y lo religioso se manifiesta claramente en la posición preeminente que adopta según él la *civitas Dei* en contraposición a la función subordinada que le toca a la *civitas terrena*, mero brazo secular que, asesorado por la Iglesia, debe presentar su concurso a la lucha contra el principio del mal.

El humanismo del Renacimiento, la concepción del derecho natural y todo el trabajo de esclarecimiento histórico-social que desembocaría en la Ilustración eran de claro origen clásico grecorromano; ellos prepararon el advenimiento del racionalismo político. El *desideratum* era un sistema de sociabilidad basado en el saber y en el reconocimiento del Hombre en cuanto una personalidad de pensamiento autónomo y actuación responsable. La impotencia del individuo frente al absolutismo y a su aparato burocrático inspiró en el pensamiento filosófico-político la necesidad del individualismo y la organización liberal del Estado y de la sociedad. Las grandes corrientes liberales a partir del siglo XVII se inspiraron, como se sabe, en notables ejemplos y doctrinas de la Antigüedad clásica, como Pericles, Cicerón, el estoicismo y el pensamiento jurídico romano. De relevancia fundamental resultó ser una idea de la Grecia clásica: la limitación del poder estatal. El Estado deja de ser un fin en sí mismo para convertirse en un simple medio destinado a asegurar la libertad y el desenvolvimiento de cada uno, a garantizar la paz interna y la seguridad externa de la sociedad.

Esta concepción del liberalismo primigenio, que rechaza en realidad toda intervención del Estado, fue cuestionada por pensadores que también se inspiraron en fuentes clásicas, entre

19/ Aristóteles, *Alteste Polínk*, op. Cit. (Nota 5), p. 90.

20/ Cicerón, op. Cit. (Nota 4), p. 67, 85 sq., 131.

21/ Aristóteles, *Polítik*, op. Cit. (Nota 6), p. 133 sq. (= 1292 a).

las que hay que mencionar la sofística presocrática, el escepticismo de la época helenística y particularmente la obra de Sexto Empírico. El exponente más brillante de esta crítica fue Thomas Hobbes, cuya relevancia ha sido reconocida nuevamente por haber fundado la moderna *teoría contractualista* y por haber anticipado *elementos centrales del postmodernismo*: 1) el relativismo axiológico, 2) la noción de la muerte de Dios y de toda metafísica, 3) la inevitable y positiva evaporación de la concepción del bien común, 4) la devaluación de la historia y de la política en cuanto a esfuerzos colectivos con sentido de largo plazo, y 5) la transformación de la política en una estrategia para la obtención y consolidación del poder político. Hobbes (siguiendo a Niccoló Machiavelli) se percató de que este relativismo de valores de orientación convertía en obsoletas la moralidad y la racionalidad de la *polis* clásica y de la comunidad medieval: la política dejaba de ser un esfuerzo en pro de una vida social razonable y virtuosa para transformarse en una técnica de la conquista del poder en cuanto fin en sí mismo, técnica exenta de toda

atadura ética. La racionalidad política adoptaba una índole estrictamente instrumental al servicio de los instintos de dominar, que son pasiones caracterizadas por ser ilimitadas e insaciables, encarnadas en individuos solitarios, egoístas y sin vínculos emocionales con el prójimo. Esta negación del aristotelismo y la escolástica se apoyó en las nuevas ciencias experimentales²².

De acuerdo a Hobbes, en la guerra de todos contra todos (*bellum omnium contra omnes*) los hombres son seres dominados enteramente por la insaciabilidad de los apetitos y del poder²³ y, por ende, el miedo: sienten permanentemente el temor de ver reducidas su concupiscencia y su ansia ilimitada de poder y placer; la absoluta libertad y anomía, que los caracteriza en estado natural, los lleva indefectiblemente a la absoluta servidumbre, al abdicar todos sus derechos naturales y sociales en favor del Estado omnipotente e irrestricto. El contrato social y el Estado tienen únicamente la función de evitar la carnicería generalizada y la guerra civil perenne: la paz sería algo factible y comprensible, una opción

estratégica aceptable en términos de frío cálculo de ventajas y desventajas, algo totalmente admisible para "egoístas racionales" que han adquirido la "clarividencia que brinda el temor"²⁴. El Estado existe únicamente para que reine la paz entre los "ciudadanos" y para que éstos se consagren a la obtención de sus ventajas y placeres individuales. Protege celosamente la propiedad privada y regula las actividades humanas con un mínimo de leyes que tienen un carácter formal y general, asegurando la igualdad jurídica entre ellos. Pero este Estado y, más ampliamente, la comunidad humana, no es ya más—como en las teorías clásicas— el lugar indispensable del encuentro con los conciudadanos, el marco para el desarrollo de las potencialidades y virtudes humanas y la arena de una agradable sociabilidad, sino un prosaico instrumento para evitar la mutua destrucción de seres impulsados por los instintos más sórdidos. Debemos reconocer que Hobbes fue el primer pensador en postular la necesidad de que el Estado se legitime ante los súbditos porque el Estado no pertenece a la condición primigenia natural del Hombre; de ahí nace todo argumento contractualista. Congruente con esta visión es la concepción de

Hobbes de que no existe ninguna regla para determinar de manera axiomática lo que es bueno y malo; no habría, por ejemplo, ninguna manera de determinar objetivamente lo que es la justicia. *Ex iure enim iustitia*: lo justo es lo que prescribe la ley positiva que está casualmente en vigencia, independientemente de su contenido. Lo legítimo es lo legal y viceversa. El que detenta el poder define el derecho, o dicho de otro modo: el poder y el derecho son las dos caras de la misma moneda. *Auctoritas non veritas facit legem*: no es la verdad, sino el poder político constituido el que define la ley. La validez de nuestras normas de convivencia no están basadas en nebulosos principios metafísicos ni en ninguna prescripción que no sea la decisión contingente de algún organismo estatal. ¿No es todo esto algo curiosamente actual dentro de nuestras modas postmodernistas y neoliberales?

En efecto, el padre del postmodernismo, Arthur Schopenhauer, afirmó que la función principal del Estado es colocar un bozal al Hombre, el animal de rapiña por excelencia, para protegerlo de sí mismo. Por lo tanto no habría que esperar ninguna acción ética de parte del Estado y ningún mejoramiento moral del Hombre. El Estado constituiría solamente

22/ Sobre esta problemática y en relación específica con Hobbes cf. el brillante estudio de Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis. Sozial-philosophische Studien* (Teoría y praxis. Estudios de filosofía social), Neuwied/Berlin: Luchterhand 1963, pp. 32-46.

23/ Thomas Hobbes, *Leviathan oder Wesen, Form und Gewalt des kirchlichen und bürgerlichen Staates* (Título original: *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*), Reinbek: Rowohlt 1965, p. 67.

24/ Cf. el excelente ensayo de Wolfgang Kersting, *Thomas Hobbes zur Einführung* (Introducción a Thomas Hobbes), Hamburgo: Junfermann 1992, p. 138.

una maquinaria social —un mal necesario— que vincula el egoísmo individual de los mortales con su instinto colectivo de supervivencia; la política se reduciría a evitar la autodestrucción de la especie²⁵. La sociedad sería similar a un rebaño de puercoespines situados alrededor de un gran fuego: los astutos de entre ellos no se acercan demasiado al fuego ni a los semejantes para no quemarse ni pincharse mutuamente, y tampoco se alejan demasiado para no enfriarse.

Pero otra ilustre pléyade de pensadores liberales, más afín a la tradición clásica, concibió una versión más racional y más humanista de la esfera socio-política. John Locke creó una doctrina liberal que no renegaba ni del derecho natural, ni de la ética individual o colectiva, ni tampoco de la idea básica del bien común. En contraposición a Hobbes él entrevió la posibilidad de una rebelión “justa” —un derecho innato de resistencia— en el caso de que los poderes estatales sobrepasaran sus atribuciones y atestasen contra los derechos imprescriptibles de los ciudadanos. Siguiendo la tradición ateniense y la liberal de Locke, Montesquieu dijo muy acertadamente que “solo

el poder detiene el poder”; para evitar toda concentración de poderío estatal en una o pocas manos, lo más conveniente es su distribución en instancias más o menos independientes unas de otras.

Fue el mérito de John Stuart Mill haber constatado que un peligro inminente de las libertades ciudadanas puede venir de las mayorías satisfechas de sí mismas, que utilizan la fuerza de su número para reprimir a grupos más pequeños y para regular el pensamiento de toda la sociedad²⁶. Por lo tanto, la defensa de las minorías se convierte en una de las principales tareas del espíritu genuinamente liberal. Basándose en la tradición clásica de Aristóteles, Tucídides y Cicerón, Alexis de Tocqueville analizó desapasionadamente el proceso de democratización en las sociedades industriales, para llegar a la conclusión de que éste había fomentado intensamente la centralización del aparato estatal, lo que, a su vez, cercenó las posibilidades efectivas de libertad política. La homogeneización de todas las esferas, tan cara a tecnócratas de toda tendencia ideológica y cuya implementación se debe a gobiernos tanto

capitalistas como socialistas, destruyó los poderes intermedios, los derechos especiales (*fueros*) y los privilegios de todo tipo, las aristocracias hereditarias de fuerte implantación regional y, por consiguiente, dejó al individuo —aparentemente libre de las odiosas ataduras arcaicas— solo y aislado frente al Estado todopoderoso. La misma gente que destruye trabajosamente las monarquías, afirmó Tocqueville, se deja manejar dócilmente por una burocracia anónima²⁷. Tocqueville reconoció que el despotismo del *ancien régime*, aunque opresivo, era restringido y atañía a pocos, mientras que el moderno, aunque más suave, recae sobre todos. Este despotismo, nacido a la sombra de la Revolución Francesa, de la revolución industrial y de las reformas jacobinas, generaría una masa informe de hombres, desvinculados entre sí, tan iguales que habrían perdido toda identidad diferenciadora, entregados al trabajo y a los pequeños placeres, quienes estarían agradecidos y sometidos al poder central, siendo éste simultáneamente ilimitado y despótico, pero previsor y francamente popular²⁸.

Estamos aquí ante la paradójica situación de que principios liberal-democráticos, como el de la

igualdad de todos los ciudadanos y la abolición de privilegios, poderes e instituciones particulares y de carácter aristocrático, pueden conducir a los modelos contemporáneos del totalitarismo. Igualdad no es sinónimo de libertad, y puede muchas veces prestar su concurso al despotismo, particularmente cuando la ideología y los movimientos igualitaristas tratan de realizar nivelizaciones hacia abajo, ridiculizando y atacando toda diferencia, mérito e independencia individuales.

El igualitarismo democrático, como principio llevado a ultranza, origina la mediocridad, la injusticia y la insensatez colectiva, como ya lo señaló Cicerón²⁹. Además de ser un sistema más o menos terrorista: ¡guay del que osa diferenciarse de la masa informe! Contra los peligros de este tipo de totalitarismo existen algunos remedios, también ya señalados por Montesquieu y Tocqueville: fortalecer las posibilidades *locales* de ejercer libertades políticas, a nivel provincial y municipal; fomentar la descentralización administrativa, quitando competencias al Estado nacional; participar en asociaciones de libre ingreso que pueden funcionar como grupos políticos de presión en

25/ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (El mundo como voluntad y representación), en: Schopenhauer, *Sämtliche Werke* (Obras completas), Frankfurt: Suhrkamp 1986, vol. I, p. 492 sq.

26/ John Stuart Mill, *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*, Londres/New York 1957, p. 67 sqq.

27/ Alexis de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika* (Sobre la democracia en América), Stuttgart 1959, t. II., p. 337.

28/ *Ibid.*, p. 341 sq.

29/ Cicerón, op. Cit. (Nota 4), p. 69.

casos concretos, por un lado, y que se dedican a solucionar problemas sociales sin pedir para nada la ayuda estatal, por otro; mantener instituciones público-estatales de conformación aristocrática (como la Cámara británica de los Lores) y elección meritocrática (como las academias científicas); y no abandonar la seguridad allende lo político y social que brinda la religión.

Existe, por ende, una tendencia liberal de inspiración clásica que respeta gran parte de las instituciones sociales que han crecido orgánicamente, que está ligada a la evolución británica y al pensamiento de Edmund Burke y ha conformado lo que podríamos llamar la tradición actualizada. Contra el racionalismo abstracto de la revolución, Burke evocó las ventajas del crecimiento orgánico; contra las reformas decididas súbitamente por una asamblea o un gobierno de iluminados y de manera altamente centralista—el modelo jacobino de tanta influencia en todo el Tercer Mundo—, Burke enfatizó la bondad de la “elección de los tiempos y las generaciones”. Como enemigo de las ideas y los programas abstractos, porque éstos son demasiado simples para aprehender la complejidad de los hechos reales, Burke propugnó el respeto a las soluciones originadas a través de largos procesos históricos: las viejas instituciones son justamente las que mejor trabajan porque han acumulado

todo un acervo de conocimientos y destrezas. El pensamiento abstracto y racionalista, que intenta hacer *tabula rasa* con la sociedad y sus instituciones, contiene además un claro desprecio por la naturaleza y sus leyes, la que siempre aprovecha lo mejor de su pasado. Según Burke, las reformas revolucionarias producirían también una despersonalización de las instituciones, con lo cual se abrirían las puertas del anonimato de los grandes aparatos burocráticos; en todo caso habría que preferir los sistemas “naturales”, frutos del desarrollo “histórico” y no aquellos de la “lógica abstracta”.

Creo que esta argumentación de Burke, pese a su índole conservadora, apunta a algunos fenómenos muy interesantes: toda reforma racionalista—tanto marxista como liberal o tecnocrática— corta preciosos lazos con el pasado, en el sentido de entorpecer lo familiar y habitual, creando entidades abstractas y anónimas, cuyo valor a largo plazo no es tan grande como se había pensado en su comienzo. La teoría de Burke es, desde otro punto de vista, un alegato contra los elementos de alienación y pérdida de sentido, y, por consiguiente, contra las corrientes postmodernistas, tan frecuentes en este mundo contemporáneo de la permanente y casi siempre vana modificación de la vida social y política.☺