

POLÍTICA, DEMOCRACIA Y EDUCACIÓN CIUDADANA:
DE LA ANTIGÜEDAD A LA ÉPOCA MODERNA

**POLÍTICA, DEMOCRACIA
Y EDUCACIÓN CIUDADANA:
DE LA ANTIGÜEDAD A LA ÉPOCA MODERNA**

IGNACIO MEDINA NÚÑEZ

Colección
Temas Estratégicos

elaleph.com

Medina Núñez, Ignacio

Política, democracia y educación ciudadana: de la antigüedad a la época moderna.
- 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Elaleph.com, 2015.
184 p.; 21x15 cm. - (Temas estratégicos / Robinson Salazar Pérez)

ISBN 978-987-1701-90-2

1. Ciencia Política. I. Título
CDD 320

Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas por las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la fotocopia y el tratamiento informático.

© 2015, Ignacio Medina Núñez

© 2015, Elaleph.com S.R.L.

contacto@elaleph.com
<http://www.elaleph.com>

Primera edición

Tiraje de 1.000 ejemplares.

Este libro ha sido editado en Argentina.

ISBN 978-987-1701-90-2

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Impreso en el mes de abril de 2015
en Bibliográfika, de Voros S.A.
Barzana 1263, Buenos Aires, Argentina.

Temas Estratégicos

Cuerpo Académico Internacional
e Interinstitucional

Directores

Robinson Salazar Pérez

Marcela Heinrich

Comité editorial internacional

Ignacio Medina, Jorge Beinstein, Raul Delgado Wise,
Orlando Villalobos Finol, Dídimo Castillo Fernández,
Guido Galafassi, Leticia Salomón, Fabián Nievas,
Atilio Borón, Marco Gandásegui, Jennifer Fuenmayor
Carroz, Sonia Winer, Gloria Caudillo, Yamandú Acosta,
Álvaro Márquez-Fernández, Luz Parra Neira, Mario Ortega,
Sebastián Goinheinx, Oliver Klein, Rafael Paz Narváez,
Hernán Fair, Raul Rodríguez Guillén, Gilberto Valdés
Gutiérrez, Gian Carlo Delgado, Paula Lenguita, Ma. Pilar
García-Guadilla, Alfonso Rivas Mira, Alfredo Falero,
Manuel Antonio Garretón, Norma Fuller, Leonardo
Rioja Peregrina, John Saxe-Fernández, Carlos Fazio,
Ambrosio Velasco Gómez, José Alfredo Zavaleta Betancourt,
Rigoberto Lanz, Julián Rebón, Jorge Lora Cam,
Francisco Ávila-Fuenmayor, Victor Ego Ducrot, Sonia Winer,
Jorge Alonso Sánchez y Pablo Ormazabal.

ÍNDICE

Prólogo	11
Introducción	13
Capítulo I	
Política y democracia en la antigüedad	17
1.1. Política y democracia en la Grecia antigua	22
1.2. La <i>res publica</i> de los romanos	43
Capítulo II	
Política y democracia moderna	71
2.1. Surgimiento de la modernidad	71
2.2. Concepciones de la política moderna en el siglo XVI	85
2.3. Teoría política y democracia en el siglo XVII	96
2.4. Los grandes aportes de la Ilustración	123
2.5. La ciudadanía de las mujeres	138
Conclusiones	159
Bibliografía	167

“Jamás, mientras viva, dejaré de filosofar, de exhortaros a vosotros y de instruir a todo el que encuentre, diciéndole según mi modo habitual: Querido amigo, eres un ateniense, un ciudadano de la mayor y más famosa ciudad del mundo por su sabiduría y su poder, y ¿no te avergüenzas de velar por tu fortuna y por tu constante incremento, por tu prestigio y tu honor, sin que en cambio te preocupes para nada por conocer el bien y la verdad ni de hacer que tu alma sea lo mejor posible? Y si alguno de vosotros lo pone en duda y sostiene que sí se preocupa de eso, no le dejaré en paz ni seguiré tranquilamente mi camino sino que lo interrogaré, le examinaré y le refutaré, y si me parece que no tiene arété alguna, sino que simplemente la aparenta, le increparé diciéndole que siente el menor de los respetos por lo más respetable y el respeto más alto por lo que menos respeto merece. Y esto lo haré con los jóvenes y los viejos, con todos los que encuentre, con los de fuera y los de dentro; pero sobre todo con los hombres de esta ciudad, puesto que son por su origen, los más cercanos a mí”

SÓCRATES, en Platón, 1991: 10

PRÓLOGO

Este libro se inscribe en la trayectoria de una larga dedicación académica del Dr. Ignacio Medina al estudio de la política en su vertiente democrática y a la necesidad de la educación de los ciudadanos para motivar una mayor participación en las decisiones que conciernen al ámbito colectivo. Él es un agudo y apasionado observador y analista de estas realidades. El punto de mira desde el que las observa y analiza es amplio. El libro está dedicado sobre todo a “la política y la democracia en la antigüedad y en la época moderna”, relacionando estos temas con la necesidad de la educación ciudadana.

En las dos partes de este libro, el Dr. Medina demuestra un gran conocimiento acerca de la historia de las ideas políticas. Hace alarde de una erudición envidiable a través de un análisis documental del objeto de estudio. El resultado es una obra seriamente documentada.

En el mundo contemporáneo, sin embargo, parece haber un desencanto sobre la política y la democracia, porque se están convirtiendo en una manera de legitimar las oligarquías dejando atrás los intereses populares. En América Latina, según *Latinobarómetro*, se mantiene la confianza en que la democracia es un sistema que puede resolver mejor que los autoritarismos los problemas de la población. A pesar de ello, se percibe un desencantamiento de los ciudadanos. La democracia se ha circunscrito a la realización de procesos electorales. No obstante las reformas constitucionales emprendidas, se mantiene el control de los partidos sobre los procesos políticos. Y no han mejorado las condiciones de vida de gran parte de la población.

En América Latina, a través de las recientes reformas constitucionales, se han creado formas de participación ciudadana más allá del ámbito electoral. En varios países del continente, se han aprobado el referéndum, la consulta ciudadana, la revocación de mandato, la iniciativa popular, etc.,

como formas de democracia directa. Ellas abrirían las posibilidades de intervención ciudadana. Pero los complejos requisitos establecidos para hacerlas efectivas, dificultan su puesta en práctica. De hecho, en pocos países han podido ser implementadas y aplicadas. Ello origina la decepción en la sociedad con la democracia. Según Latinobarómetro, el 70% de la población no está satisfecho con ella.

América Latina acusa altos índices de pobreza. A pesar de los avances democráticos registrados en la región, sus problemas fundamentales no se han resuelto. Estos son los casos de la exclusión social, la violencia, la violación de los derechos sociales y económicos, etc. Se requiere la implementación y aplicación de políticas sociales que beneficien a la mayoría de la población y garanticen el reparto equitativo de la riqueza social.

La participación ciudadana debe implicar el rebasar la simple elección de gobernantes para intentar también intervenir en las decisiones vinculantes; la democracia debe demostrar su eficacia mejorando substancialmente las condiciones materiales de vida de la población.

Esta obra del Dr. Medina muestra los referentes fundamentales de la historia política antigua y de los inicios de la época moderna para proponer que los ciudadanos pueden llegar a revitalizar tanto la política como la democracia con nuevas formas de participación que puedan enfrentar de mejor manera los problemas de nuestra sociedad contemporánea.

Dr. Juan Manuel Ramírez Saiz
Profesor investigador en El Colegio de Jalisco
Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Nivel III
México

INTRODUCCIÓN

“Queridos conciudadanos, nuestro propósito es denunciar el curso perverso de una política ciega que nos conduce al desastre. Se trata de anunciar un nuevo camino de salvación pública. Se trata de anunciar una nueva esperanza”¹
(HESSEL y MORIN, 2011: 7)

En Alemania, durante el 2010, se dio el caso de la selección de lo que en ese país se conoce como la frase del año (Wort des Jahres 2010): un jurado institucionalmente establecido por la Gesellschaft für deutsche Sprache (GfdS) desde 1971 elige aquellas palabras usadas durante un período anual que se han convertido en un símbolo para expresar un sentimiento compartido por la población; para el año 2010 fue seleccionada la frase “la cólera de los ciudadanos” (Wutbürger), queriendo señalar la irritación de la población frente a las decisiones de los políticos de arriba (“di da oben”): “Esta frase documenta la gran necesidad de los ciudadanos y ciudadanas de tener un derecho de opinar sobre las decisiones que se hacen sobre los proyectos sociales y políticos relevantes en la sociedad” (DW, Top-Thema 21.12.2010). Pero, además, en el siguiente año 2011² se exten-

¹ Los autores Stéphane Hessel y Edgar Morin se vincularon en una pequeña obra (El camino de la esperanza) para hablar de la intervención de los ciudadanos en la política como el único camino para salir de la crisis de un mundo convulsionado: “*Chers concitoyens, notre propos est de dénoncer le cours pervers d’une politique aveugle qui nous conduit aux désastres. Il est d’annoncer une voie politique de salut public. Il est d’annoncer une nouvelle espérance (Queridos conciudadanos, nuestro propósito es denunciar el curso perverso de una política ciega que nos lleva al desastre. Se trata ahora de anunciar una vía política para la salvación pública. Se trata de anunciar una nueva esperanza)*” (Hessel y Morin, 2011: 7).

² Esto motivó a que la revista *Time*, a finales del 2011, señalara como figura del año (*person of the year*) a *the protester (el que protesta)*, referido al ciudadano que, indignado o enfurecido por la insatisfacción relacionada a la forma de gobierno de su país, ha ocupado, reunido en multitud, las calles para ejercer los derechos civiles de manifestarse públicamente pero también para influir en la forma como los gobernantes están realizando su labor: “*In 2011,*

dió en muchos países del mundo el movimiento de los Indignados,³ como una reacción en contra especialmente de la especulación de los grandes grupos financieros que son, en gran parte, los responsables de la crisis internacional de endeudamiento y recesión que ha llevado a uno de los más altos niveles de desempleo y empobrecimiento de grandes sectores de población en numerosos países con protestas masivas en Grecia, España, Inglaterra, Estados Unidos, ... Además, hay que documentar también, por otro lado, la insurgencia de manifestantes en países árabes en contra de gobiernos autoritarios como fue el caso de Túnez, Egipto (las llamadas Spring Revolutions), que luego se extendieron a Libia, Bahrain y Siria.

Estamos llegando a lo que algunos autores (López, González y Llamas, 2011) están llamando los derechos de participación ciudadana de la tercera generación: “Se trata de instrumentos como el presupuesto participativo, las asambleas barriales, las asambleas zonales, la democracia electrónica, la célula de planificación o el taller de futuro” (López, *et al.* 2011: 12), que superan las formas que se empezaron a realizar en el siglo XX como el referéndum, el plebiscito, la iniciativa popular, la revocación de mandato (segunda generación) y que ya superaban ampliamente a la fundamental demanda de los ciudadanos frente al absolutismo del siglo XVII y XVIII: la emisión del voto, que llegaría a ser universal, secreto y directo. Lo que más destaca en las nuevas formas de participación ciudadana –sin llegar a los indignados y la insurgencia masiva de manifestantes que han logrado derrocar gobiernos– es que no se trata solamente de las diversas formas de elección que los ciudadanos han conquistado para designar a sus gobernantes y legisladores sino de las formas de vigilar a los gobernantes y participar de manera permanente en la manera de gobernar, sea quien sea el que se encuentra a la cabeza de las instituciones. Estas tareas de participación ciudadana no pueden realizarse sin la existencia de ciudadanos con alto nivel de conciencia crítica, sin que la educación haya llegado a la mayoría de los habitantes.

protesters didn't just voice their complaints; they changed the world (En el 2011, estas voces no solamente protestaban y se quejaban; ellos cambiaron el mundo” (Time, 2011).

³ Dos libros de Stéphane Hessel, quien había participado en 1948 en la elaboración y redacción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, son claves para entender este movimiento: *Indignez-vous! (Indignaos)* y *Engagez-vous! (Comprométanse)*, publicados ambos en esos años de crisis de 2010 y 2011: “cuando algo nos indigna, nos convertimos en militantes, nos sentimos comprometidos y entonces nuestra fuerza es irresistible” (Hessel, en Le Monde Diplomatique, 2011).

Debemos mirar en nuestro continente de manera especial la relación asimétrica en numerosas democracias modernas, de tal manera que en el llamado mundo occidental civilizado los ciudadanos todavía no han llegado a participar en las decisiones políticas fundamentales del país. ¿Cómo pueden hacerlo si el nivel de asistencia a la escuela formal apenas llega en promedio en América Latina a ocho años? ¿Cómo pueden hacerlo si todavía el analfabetismo alcanza a un significativo porcentaje de la población? ¿Cómo pueden hacerlo, además, cuando hay tendencias en la educación tradicional que solamente nos llevan a la aceptación de un orden ya establecido e incambiable? ¿Cómo pueden hacerlo si la mayor parte del tiempo se tiene que dedicar a la búsqueda de la satisfacción de las necesidades fundamentales de alimentación y salud?

Hay una característica muy decepcionante en las llamadas democracias modernas: la manera como la élite gobernante, surgida en procesos electorales legítimos y por tanto representante formal de la mayoría de una población que acudió a los comicios, realiza todas sus decisiones de política pública muy alejada de las necesidades apremiantes de aquellos a los que supuestamente representan. Sin embargo, la situación es peor en los países subdesarrollados en donde, junto al alejamiento de los ciudadanos, crece también el problema de la pobreza y la desigualdad: “El 56% de los habitantes del mundo en desarrollo y de las economías en transición son pobres: 1.200 millones de personas subsisten con menos de 1 dólar al día y 2.800 millones viven con 2 dólares diarios” (Narayan D., 2000: 265); y, en esta situación, aunque los gobiernos hayan sido electos en las urnas, la percepción es de que las políticas públicas hacen muy poco por la población de escasos recursos:⁴ “En materia de salud, educación, finanzas, distribución del agua, tierras y semillas, suministro de pensiones y beneficios por desempleo, y aun distribución de socorro durante las emergencias, suele considerarse al Estado como corrupto, insensible e indiferente” (Idem, 2000: 267).

El objetivo de este estudio se enfoca solamente a lograr un acercamiento teórico al tema de la política y la democracia desde la perspectiva de la filosofía política clásica, señalando cómo, de manera particular, solamente la participación de ciudadanos preparados con una conciencia crítica y organizados puede llegar a realizar aportaciones profundas para un cambio

⁴ Se está haciendo aquí referencia al estudio del Banco Mundial (Narayan, 2000), que realizó alrededor de 50 mil entrevistas a gente pobre de 40 países en vías de desarrollo en diversas regiones del mundo.

social en donde predominen más los intereses generales que los particulares de individuos o grupos.

En un primer capítulo tratamos de ofrecer las aportaciones fundamentales hechas por pensadores griegos y romanos, para mostrar cómo los problemas de la sociedad moderna siguen teniendo una gran fuente de inspiración para su intelección y discusión a partir de la vida política de Grecia y Roma.

En el segundo capítulo se toca el tema del surgimiento de la época moderna, que rompió con el modo de producción feudal, produciendo nuevos planteamientos en las ciencias naturales, en la economía, en la política y en las artes a partir del nacimiento de una visión del mundo y del hombre. Se trata de vincularnos con las concepciones de la democracia moderna desde el siglo XVI hasta el pensamiento de la Ilustración en el contexto de la caída de numerosos Estados absolutistas de Europa y con el surgimiento de una fuerza ciudadana que se expresó en procesos electorales para elegir a los gobernantes; dichas elecciones se han desarrollado en muchos casos sin organización e instituciones sólidas, donde ha sido fácil caer en la manipulación de líderes y en donde, sobre todo, muchos resultados de política pública siguieron favoreciendo los intereses de las oligarquías.

En ambos capítulos están intercaladas las reflexiones sobre la gran necesidad de la educación ciudadana, especialmente en el ámbito cualitativo. En relación a la etapa de Grecia y Roma, se insiste particularmente en el concepto de la *Paideia*, que es el concepto inventado por los griegos y reinterpretado por Cicerón con el tema del cultivo del espíritu —el concepto de Cultura—, para intentar concebir el poder de un Estado no solamente desde la sabiduría de los gobernantes sino sobre todo por la cualidad de ciudadanos conocedores de su historia y capacitados para la responsabilidad pública a través de una educación brindada por el propio Estado. Por otro lado, los pensadores clásicos de la época moderna señalan con mucha claridad cómo la democracia es concebida en su punto de partida como la capacidad de elegir a los gobernantes pero sin reducirse solamente a ello puesto que se hace necesaria la participación de los ciudadanos también en la forma de gobernar para alcanzar una política pública que redistribuya mejor la riqueza de cada nación.

CAPÍTULO I

POLÍTICA Y DEMOCRACIA EN LA ANTIGÜEDAD

“Nuestro gobierno se llama democracia porque la administración de la república no pertenece ni está en pocos sino en muchos. Por lo cual cada uno de nosotros, de cualquier estado o condición que sea, si tiene algún conocimiento de virtud, tan obligado está a procurar el bien y honor de la ciudad como los otros, y no será nombrado para ningún cargo, ni honrado, ni acatado por su linaje o solar, sino tan sólo por su virtud y bondad”
(PERÍCLES, en *Tucídides*, 1986: 113).

En la antigüedad del siglo IV a.C., Aristóteles definió al ser humano como un “ser político”; este concepto muchos lo han traducido como un “ser social”, entendiendo que es algo innato a los ciudadanos la preocupación por los asuntos públicos de su comunidad. El pensamiento griego no distinguió entre sociedad civil y sociedad política y, por ello, era totalmente inconcebible pensar en un ciudadano aislado o ensimismado solamente con sus intereses individuales. Sin embargo, en el mundo contemporáneo, la política se ha convertido en asunto de unos pocos, sufriendo sobre todo la influencia de algunos consejos de Maquiavelo, quien llegó a concebir la política en el siglo XVI más bien como la disputa por el poder entre los príncipes o las élites gobernantes.

Esto último ha sido el sentido imperante de la política porque numerosos gobernantes y legisladores —políticos profesionales— más que estar dedicados a resolver los graves problemas de la población, dedican más su tiempo y energía a conservar su puesto y a aprovecharlo en su propio beneficio. Por ello se ha provocado la sensación de muchos ciudadanos de que la política ensucia. Pero ¿cómo volver al sentido original de la política? ¿cómo convertir la política en ciencia de millones de seres humanos deseosos de transformar la sociedad hacia mejores niveles de desarrollo?

Los problemas económicos tienen que empezar a resolverse desde una perspectiva política. Se puede formular con bastante fundamento una crítica constante hacia la manera salvaje de hacer política de numerosos gobiernos nacionales y élites locales. Sin embargo, en los comienzos del siglo XXI podemos observar en el escenario latinoamericano la aparición de diversas tendencias políticas, varias de ellas convertidas ya en gobiernos que a través de los procesos electorales, que están planteando y aplicando numerosas variantes y cambios en la forma tradicional de hacer política; y las opciones gubernamentales triunfantes han aparecido precisamente con la legitimidad que les otorga la población con su voto. De esta manera, la forma de enfrentar los graves problemas económicos en cada país se está decidiendo también con la injerencia de la misma democracia electoral, que es una de las maneras en que los ciudadanos manifiestan su injerencia en la política.

En 2007, *Le Monde Diplomatique* en su revista *Manière de voir* (*Monde Diplomatique*, 2007) publicó el número 90 con el título “*Amérique latine rebelle*” (América Latina rebelde), señalando que “después de tantas esperanzas frustradas, los latinos están levantando la cabeza”. Esto hace referencia a la situación de la primera década del siglo XXI en América Latina en la que hemos visto el triunfo electoral de tendencias que antes eran opositoras: Hugo Chávez en Venezuela, Lula da Silva en Brasil, Tabaré Vázquez en Uruguay, Evo Morales en Bolivia, Rafael Correa en Ecuador, Daniel Ortega en Nicaragua, etc. El mismo *Le Monde* ya había señalado esta tendencia dos años antes: “En una América Latina sumisa durante mucho tiempo al fundamentalismo liberal –225 millones de pobres (43.9% de la población)–, los gobiernos están sentados sobre un polvorín. A pesar de los “perros de guardia” deseosos de preservar el *statu quo*..., el momento en que la población parecía resignarse... está cambiando. Por primera vez desde los años de 1960, muchos gobiernos de izquierda –Argentina, Brasil, Uruguay y Venezuela– escuchan que se está modificando el curso de estas “Repúblicas sin ciudadanos”, marcadas por el desprecio social y la exclusión” (*Monde Diplomatique*, 2005). Toda esta experiencia de insurgencia latinoamericana ha llegado a inspirar posiciones y programas radicales en Europa como los enunciados, por ejemplo, en la campaña a la presidencia de Francia en el 2012 por Jean-Luc Mélenchon, del Frente de Izquierda Radical.

La aspiración por sistemas democráticos se ha extendido en la mayor parte de nuestros países. En América Latina, especialmente durante las décadas de 1970 y 1980, se estaba transitando por la etapa crítica de las dictaduras militares, y en algunos países se había llegado a la situación terrible de confrontación bélica entre gobiernos y movimientos insurgentes (Perú, El Salvador, Nicaragua, Colombia, ...). Pero el contexto cambió de manera clara en las dos últimas décadas del siglo XX, para mostrarnos un continente en donde casi todos los gobiernos fueron presididos por civiles surgidos de procesos electorales. El mismo gobierno estadounidense, que en largos períodos había llegado a apoyar abiertamente dictaduras militares como las de Somoza y Pinochet, se congratuló de la llegada de la democracia a la región, señalando con cinismo únicamente la excepción de Cuba, acusando al gobierno de la isla de rechazar la democracia e impidiendo que se le incluyera en los proyectos de las sucesivas cumbres de las Américas, cuando los norteamericanos son quienes han ejercido el bloqueo durante varias décadas.

La discusión sobre la democracia como modelo y como forma de gobierno ha continuado en el debate de las ciencias sociales, aunque a final del siglo XX y hasta el momento presente en la región latinoamericana se puede percibir un cierto desencantamiento en la población, cuando el concepto se ha circunscrito solamente a la realización de procesos electorales sin llegar a mejorar las condiciones de vida: nos podemos preguntar sobre la eficacia del modelo cuando ha empeorado el nivel de vida de gran parte de la población. “La democracia como solución a los problemas es un tema que está en el centro del debate sobre el rol que debe jugar y el significado que tiene. En el 1995, el 40% decía que la democracia no podía solucionar los problemas mientras el 50% decía que sí podía solucionarlos. La situación se ha mantenido casi intacta en una década porque, en el 2005, un 37% dice que la democracia no soluciona los problemas mientras un 53% dice que sí los puede solucionar” (Latinobarómetro 2005: 45). De cualquier manera, aunque el concepto pueda tener múltiples significados en los distintos países, la confianza en que es un sistema que puede resolver mejor que los autoritarismos los problemas de la población se ha mantenido todavía hasta 2012; el mismo Latinobarómetro (2010) da cuenta de esta situación teniendo en consideración variantes importantes en donde, por ejemplo, en Guatemala solamente el 46% apoya la democracia (el nivel más bajo en ese año dentro de América Latina) mientras

que los niveles más altos de apoyo se dan en Costa Rica (72%), Uruguay (75%) y Venezuela (84%) (Latinobarómetro, 2010: 26). En este sentido, hay que sumarse a esos porcentajes de latinoamericanos que manifiestan la posibilidad de incidir democráticamente en la solución de los problemas sociales de la región, a pesar de que, en la práctica, más de la mitad de la población tiene la percepción de que los gobernantes deciden a favor solamente de unos pocos; a la pregunta de si “las decisiones del gobierno buscan privilegiar a algunos pocos”, el 60% en promedio respondió afirmativamente (Latinobarómetro, 2010: 32).

El hecho es que numerosos gobernantes, aunque hayan sido electos en un legítimo proceso electoral, no gobiernan como representantes de la mayoría de sus electores sino en contra de ellos motivados por intereses personales o de grupos oligárquicos; de esta manera, se observa un alejamiento progresivo de muchos líderes y partidos políticos en relación a los ciudadanos a los que dicen representar; se está cumpliendo “la ley de hierro de la oligarquía” que ya anunciaba Robert Michels (2008) a principios del siglo XX, aunque este pensador es profundamente pesimista al considerar esta ley como un imperativo natural: “Es imposible que un partido democrático practique una doctrina democrática... La organización política conduce al poder. Pero el poder siempre es conservador” (Michels, 2008: 153).

Existe, además, otro agravante: la realidad de una América Latina que está experimentando un agravamiento de los índices de pobreza y de extrema pobreza (Klikberg, 2003) y, en algunos casos específicos, ocurre un crecimiento del abstencionismo en los procesos electorales. Esta situación nos lleva a replantear un concepto de democracia cuando éste solamente está ligado a los procesos formales de los comicios. La definición teórica que estamos empleando sobre la democracia va más allá de los procesos electorales e incluye necesariamente la participación continua de los ciudadanos en las decisiones públicas de tal manera que se pueda llegar a una mejor distribución de la riqueza social que en el mundo contemporáneo está concentrada en muy pocas manos.

Ciertamente, uno de los retos latinoamericanos todavía se encuentra en la consolidación de unas reglas electorales que garanticen la legitimidad de las autoridades gubernamentales electas. Decimos esto porque, a pesar de los logros evidentes a partir de la época de los militarismos, existen todavía grandes irregularidades en el ejercicio de la simple votación; sin embargo,

el mayor de los retos de los sistemas democráticos se encuentra en su capacidad para favorecer el desarrollo. Es una gran pena decir, por ejemplo, que Brasil ya es un país democrático pero que también es uno de los más desiguales del mundo entero a pesar de sus avances contra la pobreza durante el gobierno de Lula da Silva (2002-2010); algo semejante ocurre cuando mencionamos la democracia en Honduras a través de un sistema en donde pacíficamente (con excepción del violento golpe de estado del 2009) se siguen repartiendo el poder las élites de los partidos nacional y liberal mientras que el país sigue siendo considerado como uno de los más pobres de América Latina.

Hasta ahora, nadie tiene soluciones claras ni para lograr una corresponsabilidad de los ciudadanos en las decisiones gubernamentales ni para solucionar el problema de la pobreza. Pero, para poder actuar y participar en todo el desarrollo de la política social, los ciudadanos necesitan, primero, tener un mejor conocimiento y conciencia de sus derechos y, segundo, estar organizados para poder llevar a la práctica las posibilidades que puede ofrecer la solidaridad y la acción colectiva en el marco de cualquier sociedad democrática. Actualmente, hay que fortalecer aquellas tendencias gubernamentales que están experimentando nuevos modelos de política social, no como beneficencia sino como creación de capacidades; por otro lado, es necesario enfocarse al ámbito organizativo, sobre todo cuando el diagnóstico sobre el tejido social en numerosas comunidades es altamente preocupante: mucha gente no sabe todavía cuáles son sus derechos, se resiste a trabajar en equipo y a organizarse en su comunidad... dejando todo en manos de dios o de la suerte o de las ayudas de familiares y conocidos. En este segundo aspecto, aparece con toda claridad el reto de que ya no es posible dejar la política en manos de los llamados políticos; es necesario que los ciudadanos retomen el sentido originario de la política: organización propia para poder resolver desde abajo los asuntos públicos.

Ciertamente, en el transcurso de la historia se olvidó por muchos siglos la perspectiva de participación ciudadana en el modelo democrático, particularmente durante todo el período del feudalismo en Europa, caracterizado por una visión vertical y autocrática. Además, en el siglo XVI, apareció la visión de Maquiavelo sobre la política y el Estado en donde una cosa son los príncipes o gobernantes y otra cosa son el pueblo y los gobernados. La concepción de la política estaba lejos de la idea griega sobre el

interés colectivo de la comunidad y se convirtió en una lucha por el poder, en donde todo se decidía por la astucia o la fuerza del príncipe.

Si bien, a partir de la etapa de la ilustración europea y la derrota del absolutismo se ha ido creando un gran consenso alrededor de la democracia, en muchas ocasiones se la pretende concebir solamente como reducida a los momentos electorales. El gran reto del momento presente es la profundización de la democracia al estilo de los griegos antiguos: dejando de lado sus grandes limitaciones históricas al haber dejado fuera a esclavos y mujeres, su gran legado es la identificación del ciudadano con la política. Se ha llegado ciertamente a participar en procesos electorales, pero el gran significado de la democracia estaba en la responsabilidad colectiva de cada ciudadano para influir en las decisiones de sus comunidades.

A partir de la experiencia de los griegos y romanos en la época antigua –aunque en ambos mundos hay variados casos de concepciones de la política y la democracia–, a partir de la teoría política antigua, proponemos que el modelo democrático debe tener algunos adjetivos fundamentales como propuesta para la época moderna: significa tener elecciones legítimas de los gobernantes por una comunidad de ciudadanos; significa también que hay que buscar formas de participación de los mismos ciudadanos en las decisiones importantes del Estado que afectan el destino de la población; significa, en tercer lugar, también una atención prioritaria del Estado para que los ciudadanos se puedan ir educando adquiriendo una mejor cultura política de participación en los asuntos públicos; significa, sobre todo, una democracia social en donde se aminoren significativamente las desigualdades de la población en cuanto a distribución de la riqueza social, combatiendo eficazmente la pobreza.

En este capítulo, vamos a sintetizar algunas aportaciones de los pensadores clásicos de Grecia y Roma a partir de las experiencias históricas que tuvieron sus respectivas sociedades.

1.1. Política y democracia en la Grecia antigua

En Grecia apareció por primera vez la palabra “democracia” diferenciándola de otras formas de gobierno en las ciudades-estado como la “monarquía” y la “aristocracia”; se quería enfatizar la relación directa entre los ciudadanos de una *polis* y la forma de hacer las decisiones que interesaban

a todos. “Cuando los griegos acuñaron *demokratía* –la palabra aparece por primera vez con Herodoto– el *demos* en cuestión estaba constituido por ciudadanos de la *polis*, de la pequeña ciudad que en verdad era una comunidad, una *Gemeinschaft*... El pueblo toma cuerpo y consistencia en el ámbito de la ciudad-comunidad” (Sartori, 1993: 18). Este sentido de la comunidad es el que favoreció en muchos casos la creación de una determinada forma de gobierno con participación de los ciudadanos.

Después del período de la civilización micénica de los aqueos, a partir del siglo VIII a.C. –época en que escribió Homero sus libros recordando la guerra de Troya ocurrida unos 300 años antes–, con el decaimiento de la dominación aristocrática y de la nobleza terrateniente, los griegos empezaron a formar sociedades comunitarias autónomas a las que llamaron *πόλις* (*polis*), que la mayoría de los traductores presentan con el nombre polémico de “ciudades-estado”.⁵ La palabra *polis* significa una comunidad que incluye gobernantes y gobernados, en donde, a diferencia de otras civilizaciones que estuvieron centradas en el palacio real y en el templo (los judíos, los persas, los egipcios, etc.), el punto principal de reunión y gobierno era el *ágora*, el mercado, la plaza, las calles. Los habitantes de todas estas ciudades-estado (Atenas, Esparta, Tebas, Eubea, Tarento, Mileto, Rodas...) hablaban griego y, por ello, se puede mencionar el concepto de la civilización griega en toda esa amplia región; dichas ciudades tenían autonomía, autarquía, pero su confluencia y convergencia general únicamente se llegó a dar en ocasiones especiales como en los juegos olímpicos, surgidos en el año 776 a.C. en el territorio de la ciudad de Olimpia y después, en la defensa unificada frente a la invasión de los persas en el siglo V a.C. y, posteriormente, en la Liga Anfictiónica alrededor del templo de Delfos. Fuera de esas ocasiones especiales, las ciudades griegas fueron autónomas y no llegaron a fundar un estado unificado o una federación o un imperio; más bien existieron grandes rivalidades que llevaron a grandes

⁵ La definición de *polis* como ciudad-estado es ciertamente polémica, porque ni se quiere referir a nuestras ciudades modernas (opuestas al campo) ni tampoco al concepto de estado que nació a partir del siglo XVI. Se trata del lugar donde vive una comunidad de seres humanos que se gobiernan a sí mismos bajo diferentes formas de una manera autárquica. Castoriadis define la *polis* como “la autoconstitución de un cuerpo de ciudadanos que se consideran autónomos y responsables, y se autogobiernan legislando” (Castoriadis, 2006: 44). No es la familia ni un conjunto de familias; no es la tribu ni un conjunto de tribus; es la comunidad política con gobierno propio.

desastres como el más terrible de todos que fue la guerra del Peloponeso a finales del siglo V a.C.

De cualquier manera, dentro de estas comunidades humanas específicas formadas a raíz de la invasión dórica del norte hacia el sur de la península, ya en la edad de hierro, “la *polis* fue la matriz que posibilitó el período griego propiamente creador” (Poratti, en Borón, 2000: 38). “La ciudad se origina (es decir, se deduce) sólo de la incapacidad del individuo para bastarse a sí mismo. Cada necesidad lleva a un hombre a unirse con el que puede satisfacerla, y la variedad de necesidades da lugar a una multiplicidad de hombres —esto es, de funciones— reunidos en un lugar para ayudarse entre sí. Y este intercambio se supone llevado a cabo en interés propio” (Idem, 2000: 51). Pero la política se vivió bajo diferentes formas de gobierno que fueron clasificadas, por ejemplo, como monarquía, aristocracia y democracia, con sus contrapartes tiranía, oligarquía y demagogia. En Grecia se inventó el concepto de democracia⁶ pero se vivió la experiencia en diversos períodos tanto como una forma de gobierno en donde participaban todos los ciudadanos en las decisiones del Estado pero también como una forma que podía manipularse desde intereses individuales o grupales.

En todo este contexto, no hay que confundir el concepto con una descripción del núcleo urbano de la comunidad; se refiere más bien al conjunto de habitantes y sus formas de gobierno a partir de discusiones y decisiones de los ciudadanos sobre el bien común. “Aun entre nosotros se conservan vivas las palabras política y político, derivadas de la *polis*, que nos recuerdan que con la *polis* griega surgió por primera vez lo que nosotros denominamos estado —aun cuando la palabra griega pueda traducirse lo mismo por Estado que por ciudad... La *polis* es el centro dominante a partir del cual se organiza históricamente el período más importante de la evolución griega” (Jaeger, 2000: 84).

El surgimiento de la llamada *Civilización* se simboliza con la aparición de las primeras regulaciones jurídicas dentro de la comunidad junto con la participación ciudadana. “En Homero, la palabra *polis* designa la ciudadela, que luego será llamada acrópolis. En las ciudades micénicas, ése solía ser el lugar del Palacio. Desaparecido el rey micénico, el lugar —el Centro— queda simbólica y muchas veces físicamente vacío. Y no va a surgir ningún

⁶ Este origen y práctica de la democracia griega y su relación con la democracia moderna puede consultarse en múltiples fuentes, pero aquí retomamos a Hansen (1991), Castoriadis (1994), Grondona (2000), Medina N. (2005), Castoriadis (2006) y Gil Fernández (2009).

poder que vuelva a llenarlo. Los poderosos van configurando una cultura aristocrática tejida por las relaciones, muchas veces ‘internacionales’, de amistad y de competencia a la vez (*agón*). El conflicto aparecerá cuando el crecimiento de la población y las nuevas perspectivas económicas pongan en crisis a la sociedad agrícola tradicional y los campesinos se enfrenten a los terratenientes nobles. Esto llevará a sacar a luz aquello que los señores detentan en función de un cierto carácter sacro: el conocimiento del derecho tradicional que los habilita para tomar decisiones judiciales (*thémistai, dikai*), y la titularidad de los cultos, como cultos del clan o familia, *génos*. Ahora las fórmulas jurídicas tradicionales se pondrán por escrito, y la ley así establecida valdrá por sí misma como ley de la Ciudad con independencia de cualquier autoridad personal o familiar” (Poratti, en Borón A., 2000). Sociedad jurídica y sociedad política estarán íntimamente vinculadas.

La conformación de las comunidades o *polis* tuvieron que enfrentar el tema del orden general para todos los ciudadanos, ante la ausencia de un orden divino impuesto desde arriba, porque ya Prometeo les había arrebatado el fuego a los dioses. Ante este gran reto, los ciudadanos de cada localidad tuvieron que adoptar sus propias formas de gobierno; a ellos “les corresponde no sólo hacer la ley sino también responder a la pregunta: ¿qué es una ley justa, una ley buena? Y esto, sin abrir ningún libro sagrado ni escuchar a ningún profeta... esta primera captación imaginaria del mundo como a-sensato y esta ausencia de la ley o de la norma es lo que libera a los griegos y les permite crear instituciones en las cuales, precisamente, los hombres se proporcionan sus normas” (Castoriadis, 2006: 67-8).

En Grecia, para evitar el ejercicio de la violencia del más fuerte, se tuvieron que crear instituciones en las diversas ciudades que garantizaran el derecho de todos los ciudadanos; en muchas de ellas hubo grandes diferencias sociales y por tanto inconformidades e insurrecciones y golpes de fuerza. La inconformidad con numerosas oligarquías en diversas ciudades-estado hizo surgir en diversos momentos la época de los tiranos, que es el contexto en que surgieron los filósofos presocráticos y cuando comenzó la etapa de la tragedia griega, entre el año 650 y 510 a.C.; los tiranos fueron gobernantes que se impusieron sin consultar a la monarquía, a los nobles o rebelándose contra ellos, pero que en muchos casos llevaron paz y prosperidad a las ciudades. “Estos autócratas rompieron el dominio de las aristocracias ancestrales sobre las ciudades; representaban a los nuevos terratenientes y a una riqueza más reciente, acumulada durante el

crecimiento económico de la época precedente y basaban su poder, en una medida mucho mayor, en las concesiones hechas a la masa no privilegiada de los habitantes de la ciudad” (Anderson, 1999: 24).

Frente a las oligarquías tradicionales de los grupos que controlaban el gobierno de las ciudades surgieron estos líderes que encabezaron la inconformidad. “Los tiranos eran normalmente unos arribistas de considerable riqueza, cuyo poder personal simbolizaba el acceso del grupo social del que procedían a los honores y las posiciones elevadas dentro de la ciudad. Su victoria, sin embargo, fue posible generalmente sólo por la utilización que hicieron de las reivindicaciones radicales de los pobres, y sus realizaciones más duraderas fueron las reformas económicas a favor de las clases populares que tuvieron que conceder o tolerar para asegurar su poder” (Anderson, 1999: 25). De hecho, entre los 7 sabios más importantes de Grecia en el siglo VI a.C. varios fueron tiranos y sobresalieron por sus acciones a favor de los ciudadanos y por su sabiduría.

Aunque la democracia se creó en Atenas, Herodoto presentó la primera discusión sobre esta forma de gobierno en un debate que él ubica en el imperio persa, después de la muerte de Cambises, quien gobernó el imperio durante siete años (528 a 521 a.C.) como sucesor de Ciro. Un personaje llamado Ótanes comenta lo siguiente: “Soy partidario de que un solo hombre no llegue a contar en lo sucesivo con un poder absoluto sobre nosotros, pues ello no es ni grato ni correcto. Habéis visto, en efecto, a qué extremo llegó el desenfreno de Cambises... ¿Cómo podría ser acertada la monarquía, cuando, sin tener que rendir cuentas, le está permitido hacer lo que quiere? Es más, si accediera a ese poder, hasta lograría desviar de sus habituales principios al mejor hombre del mundo, ya que, debido a la prosperidad de que goza, en su corazón cobra aliento la soberbia; y la envidia es connatural al hombre desde su origen... En cambio, el gobierno del pueblo tiene, de entrada, el nombre más hermoso del mundo: isonomía; y, por otra parte, no incurre en ninguno de los desafueros que comete el monarca... Soy de la opinión de que, por nuestra parte, renunciemos a la monarquía exaltando al pueblo al poder, pues en la colectividad reside todo” (Herodoto, Libro III, en Fernández Q., 2009: 53). En esa ocasión, perdió la propuesta de Ótanes porque, con artilugios y engaños, prevaleció la opción por la monarquía.

Con el antecedente de la propuesta de esta discusión, conocemos luego los hechos presentados por Heródoto en los gobiernos de Solón, Clístenes

y Pericles y el enraizamiento de la tradición democrática en Atenas, sobre todo como alternativa frente a los gobiernos tiránicos. Herodoto ubicaba el desarrollo de Atenas como consecuencia de la abolición de la tiranía: “la igualdad de derechos políticos es un preciado bien, si tenemos en cuenta que los atenienses, mientras estuvieron regidos por una tiranía, no aventajaban a ninguno de sus vecinos en el terreno militar y, en cambio, al desembarazarse de sus tiranos, alcanzaron una clara superioridad” (Herodoto, Libro V, en Fernández Q., 2009: 47); sin embargo, la realidad empírica está muy lejos de la democracia ideal que el primer historiador defiende porque las pugnas políticas y enfrentamientos siempre fueron acontecimientos cotidianos, incluso en la edad de oro: “La Atenas democrática de Pericles es, a pesar del esplendor y de su humanismo, una ciudad políticamente convulsa. Se acusará a los democratas de ser muy condescendientes con los partidarios de la tiranía. Éstos prosiguen, aun en la oposición, o en el ostracismo (su propio líder Cimón), su labor de desgaste. Lograrán que Anaxágoras sea juzgado supuestamente por impiedad, o que Fidias sea investigado por malversación de fondos. Incluso el propio Pericles llegó a ser investigado. En este orden convulso, Herodoto pudo haber hallado refugio pues en una democracia ideal” (Fernández Q., 2009: 55).

En 594 a.C., Solón fue elegido gobernante de Atenas: era noble, rico, talentoso y poeta. Con él se simboliza el inicio de la época de oro de Grecia. Empezó aboliendo todas las deudas; liberó a quienes habían sido esclavizados por ellas; abolió la mayoría de las penas de muerte establecidas por Dracón; creó tribunales populares; reorganizó el gobierno ateniense creando una asamblea para elaborar las leyes con participación de miembros de todos los ciudadanos: era el camino hacia el gobierno del pueblo, hacia la democracia. “Solón había demostrado que había una alternativa a la oligarquía diferente de la tiranía. Atenas ofreció la democracia como alternativa” (Asimov, 1998: 81).

En lo económico, Solón impidió el crecimiento de las fincas nobiliarias para establecer el modelo de las pequeñas y medianas propiedades; esto fue acompañado de una nueva administración política: “Solón privó a la nobleza de su monopolio de los cargos al dividir a la población de Atenas en cuatro clases de rentas: a las dos clases superiores les concedió el derecho a las supremas magistraturas; a la tercera, el acceso a los cargos administrativos inferiores, y a la cuarta y última, un voto en la asamblea de ciudadanos, que a partir de entonces se convirtió en una institución

regular de la ciudad” (Anderson, 1999: 26). Sin embargo, fue un político moderado y no un reformador radical porque nunca quitó a la nobleza sus grandes privilegios ni realizó una reforma agraria; sin embargo, su época fue el símbolo del comienzo de la transición al pensamiento ciudadano.

Décadas después llegó Clístenes como gobernante de Atenas, quien, después del gobierno de varios tiranos, renovó y dinamizó el sistema político de la democracia. Mogens Herman Hansen (1991) señala que fue Clístenes quien introdujo la democracia directa en Atenas, en el año 507 a.C, al derrocar al tirano Pisístrato y al integrar un consejo de gobierno de 500 miembros, con lo cual estableció la primera forma de participación directa, unificando la conciencia nacional en torno al Estado griego. Fue “una auténtica forma de democracia directa, que alivió algunas de las tensiones sociales y permitió realizaciones benéficas en todos los órdenes de la vida” (UNAM, 1990: 76).

Años después, los atenienses pudieron derrotar a los persas en la batalla de Maratón del 490 a.C. comenzando una hegemonía sobre todo el mar Egeo. Después de Maratón, Atenas “dio nuevos pasos hacia la plena realización de la democracia” (Asimov, 1998: 109); el más importante fue una votación directa en la plaza donde los ciudadanos utilizaban pedazos de cerámica (*ostrakoi*), donde escribían el nombre de algún ciudadano no deseable; los votos se colocaban en una urna y luego se contaban; la mayoría decidía que determinado individuo fuera exiliado de la ciudad: el voto de destierro es llamado “ostracismo“. La primera vez que se usó el ostracismo fue en el 487 a.C. (contra un miembro de la familia de Pisístrato), pero la votación más importante se dio cuando en 482 a.C. se utilizó para decidir entre Temístocles y Arístides el Justo, sobre la manera de cómo hacer frente a la nueva amenaza de los persas.

Sin embargo, la democracia directa, en muchas ocasiones, no resultaba en un proceso simplemente espontáneo, debido a la influencia de los nobles o de diversos funcionarios del gobierno, que querían hacer pesar su voz entre los votos de los ciudadanos. La práctica popular directa de la constitución ateniense se diluía en la práctica por el predominio informal sobre la asamblea de los políticos profesionales, procedentes de las familias de la ciudad tradicionalmente ricas y de alta cuna; junto con la democracia también había surgido la demagogia (*δημος* la misma raíz de pueblo, y el verbo *γεω*: llevar, dirigir), el arte de manipular a las multitudes.

La fragilidad de las votaciones de ostracismo como forma de democracia directa se llegó a mostrar cuando algunos personajes fueron aclamados y tomados como héroes para posteriormente, en otro momento, ser declarados traidores, según los vaivenes de la opinión general de la masa de ciudadanos. Un ejemplo fue el de Temístocles, quien, después de su gran victoria, fue perdiendo popularidad y, en una votación de ostracismo frente a un nuevo líder, Cimón, perdió y fue expulsado de Atenas; después, la misma ciudad de Atenas lo declaró traidor y tuvo que abandonar Grecia; actualmente, sin embargo, se encuentra una estatua suya en el Pireo. Semejante mala suerte corrieron otros héroes griegos de esta época: Pausanias, rey de Esparta, quien había derrotado a Mardonio y los persas en Platea, cayó en desgracia y fue perseguido hasta su muerte por los propios espartanos; Leotíquidas, otro héroe espartano en la batalla de Micala, fue encontrado culpable de sobornos y desterrado; Milcíades, el gran héroe de Maratón, también cayó en desgracia entre los atenienses después de la victoria sobre los persas. También otro líder, Cimón, de Atenas, fue posteriormente desterrado con otra votación de ostracismo en el 461 a.C. frente a Efiltes, quien subió al poder. Las preferencias del pueblo, entonces, podían ser momentáneas para convertirse, luego, en decepción y aborrecimiento.

Desde el punto de vista social, hay que resaltar la contradicción entre, por un lado, la constitución del nuevo imperio griego con la hegemonía ateniense en toda la zona y, por otro, la persistencia del modelo democrático en numerosas ciudades-estado. El imperio ateniense que surgió a raíz de las guerras persas fue un sistema esencialmente marítimo, destinado a subyugar coercitivamente a las ciudades-Estado griegas del Egeo... El auge del poderío de Atenas en el Egeo creó un orden político cuya verdadera función consistió en coordinar y explotar las costas e islas ya urbanizadas por medio de un sistema de tributos monetarios... En el momento de su esplendor, durante la década de 440, el sistema imperial ateniense abarcaba a unas 150 ciudades, principalmente jónicas, que pagaban una suma anual en dinero al tesoro central de Atenas y no podían mantener flotas propias (Anderson, 1999: 36). Imperio y democracia pudieron coexistir en esa época. El sistema imperial gozaba también de las simpatías de las clases más pobres de las ciudades aliadas, porque la tutela ateniense significaba por lo general la instalación local de regímenes democráticos,

acordes con los de la propia ciudad imperial, y la carga financiera de los tributos recaía sobre las clases altas” (Anderson, 1999: 37).

A mediados del siglo V a.C., había llegado Pericles al poder en Atenas; era un espíritu apasionado por el modelo de la democracia. Pericles había nacido en el 490 a.C., el año de la victoria en Maratón; su padre había luchado en Micala y era de la familia de los Alcmeónidas; uno de sus maestros fue Zenón de Elea. Pericles duró 30 años en el poder; “durante su gobierno, Atenas llegó a la cúspide de su civilización y conoció la edad de oro” (Asimov, 1998: 135). Construyó los “Largos muros” entre Atenas y el Pireo, en el 458 a.C.; fortaleció Atenas y la embelleció. Encargó al escultor Fidias la construcción de un templo en la Acrópolis, dedicado a la diosa Atenea, guardiana de la ciudad: el templo fue llamado el Partenón, que se inició en el 447 a.C. y se terminó en el 432 a.C. Dentro de la Acrópolis, también Fidias hizo una gran estatua de madera de Atenea, cubierta de marfil como piel y oro en los vestidos; hizo otra estatua para Zeus, que se convirtió en una de las siete maravillas del mundo, frente a la cual se realizaron algunas ceremonias de los juegos olímpicos. La edad de oro se expresó de esta manera en el siglo V a.C., teniendo sobre todo como centro propulsor la ciudad-estado ateniense. “Atenas se convirtió en el centro cultural del mundo griego. Y también la filosofía tomó un nuevo rumbo... En Atenas, el interés comenzó a centrarse en el ser humano y en el lugar de éste en la sociedad. En Atenas se iba desarrollando una democracia con asamblea popular y tribunales de justicia” (Gaarder, 1999: 74). En este contexto del siglo V es donde aparece el concepto de la *Paideia*, como una política de estado para la educación de todos los ciudadanos; es una propuesta para formar a los ciudadanos griegos en el conocimiento de su historia, en la responsabilidad de participar en las tareas del presente y en el diseño de la sociedad para el futuro. Ya no se trataba solamente de inspirar en las élites de la nobleza el sentido de la *Areté*, sino de llegar a todo el mundo de los ciudadanos con una preparación para participar en la política de la ciudad. Los tres grandes representantes de la filosofía política griega (Sócrates, Platón y Aristóteles) serán también los símbolos de la *Paideia* aunque con diferentes métodos educativos.

Sin embargo, la civilización griega comenzó su decaimiento con la terrible guerra del Peloponeso en donde se enfrentaron Atenas y Esparta; después de cerca de 40 años de Guerra, Atenas sucumbió, pero continuaron las guerras entre las diversas sociedades griegas. De manera simbólica,

la muerte de Sócrates en el 399 a.C. coincide con el comienzo de otro siglo y con el surgimiento de un nuevo período. La guerra del Peloponeso (del 431 al 404 a.C.), de manera particular, fue relatada por Tucídides, un general ateniense que fue exilado en el 423 a.C. Atenas trasladó el tesoro de la Confederación de Delos a la misma ciudad de Atenas; de hecho era la época del imperio ateniense, sobre todo porque Pericles extendió su poder en los mares. Pero Esparta se recuperaba y junto con sus aliados enfrentó a los atenienses, a partir de que los Éforos,⁷ en 431 a.C. le declararon la guerra a Atenas. Las ciudades más oligárquicas de la Grecia interior fueron encabezadas por Esparta para enfrentar el dominio ateniense.

A un año de la guerra, en un funeral público por los muertos en la guerra, Pericles pronunció una oración fúnebre, que es el gran himno a la democracia y la libertad, como lo relata Tucídides: "... considerada en conjunto, nuestra ciudad es la maestra de Grecia. Nuestras instituciones no imitan las leyes de otros. No copiamos a nuestros vecinos sino, más bien, somos un ejemplo para ellos. Nuestro sistema es llamado democracia porque respeta a la mayoría y no a unos pocos; pero aunque la ley asegura la igualdad a todos en las disputas particulares, el reclamo de la excelencia también es reconocido; y cuando un ciudadano se distingue de alguna manera, él es generalmente preferido para el servicio público, no por rotación, sino por su mérito" (Tucídides, citado por Brophy, 1998: 138).

Sin embargo, dentro de los largos muros de su ciudad, los atenienses fueron golpeados por la peste en el 430 a.C.: murió el 20% de la población incluyendo el mismo Pericles. Esparta fue favorecida en la guerra; su poder avanzó hasta la península Calcídica y llegó hasta Anfípolis, ciudad que era defendida por Tucídides. Este no se encontraba allí en ese momento y fue culpado de la rendición de la ciudad, su pena fue el exilio y con ello tuvo la oportunidad de escribir la historia sobre la guerra. Fue una época de sangre y sufrimiento para toda Grecia, hasta que se firmó en el 421 a.C. la paz de Nicias, el nombre del principal negociador ateniense. Pero el tratado de paz tuvo poca repercusión porque se reanudaron pronto las hostilidades en el 418 a.C.: Nicias encabezó a los atenienses para enfrentar a Agis II de Esparta. La futura derrota de Atenas se fue elaborando a partir

⁷ Este nombre de los *Ἐφοροί* cuyo significado es "aquel que supervisa" se le daba a determinados magistrados importantes que vigilaban el comportamiento de los gobernantes y ciudadanos entre las tribus dóricas. El nombre se aplicó especialmente al grupo de magistrados que supervisaba la vida de Esparta.

de que Nicias eligió como general de sus fuerzas a Alcibíades, de la familia de los Alcmeónidas, quien con sus erradas estrategias y sus continuas traiciones, fue hundiendo la fortaleza militar de los atenienses. Las derrotas de Atenas provocaron que se agitara el descontento contra Nicias. Alcibíades, entonces, convocó a la última votación democrática de ostracismo, pero, para su sorpresa, él mismo la perdió.

La batalla decisiva entre las flotas de Esparta y Atenas se libró en Egospótamos, en Tracia, a favor de Esparta, en el 405 a.C. Esparta se apoderó entonces de toda la región del norte del Egeo y llegó al Pireo, en 404 a.C.: fue destruida la ciudad de Atenas, a la que se le permitió sobrevivir pero bajo la dominación espartana y con la adopción de una forma oligárquica de gobierno.

Sócrates (469-399 a.C.) vivió en todo el período de la guerra del Peoponeso contemplando la experiencia de diversos momentos de restauración de la democracia. En medio de todo el desastre de la guerra, discutió sobre el significado de la virtud y la justicia, buscando dónde se encontraba la verdadera sabiduría. Reunía jóvenes, pero en vez de explicar, interrogaba (a través de la *maieútica*) llevando la discusión para que los jóvenes descubrieran ellos mismos la verdad. El oráculo de Delfos había dicho que Sócrates era el más sabio de los hombres. Sin embargo, Aristófanes, el satírico conservador (en su obra *Las Nubes*, en 423 a.C.), acusaba a Sócrates de poner en tela de juicio la vieja religión, de ser impío y corromper la juventud. De hecho, ésas fueron las razones que llevaron a Sócrates a juicio en el 399 a.C., donde fue condenado a muerte, en forma democrática, por el tribunal de Atenas. “Un filósofo romano –Cicerón– diría unos siglos más tarde, que Sócrates hizo que la filosofía bajara del cielo a la tierra, y la dejó morar en las ciudades y la introdujo en las casas, obligando a los seres humanos a pensar en la vida, en las costumbres, en el bien y en el mal” (Gaarder, 1999: 81). Por ello mismo, llegó a ser enjuiciado y condenado.

La decadencia se había engendrado ya en el tiempo de la guerra y con la destrucción de Atenas, pero también se prolongó por los posteriores conflictos internos. Ello fue el contexto para el surgimiento del poder macedonio venido primero con Filipo II, y posteriormente con Alejandro el Grande. Sin embargo, hay que tomar en cuenta que en esa época precisamente surgieron también las grandes filosofías de Platón, discípulo de Sócrates, y luego de Aristóteles (muerto en el 322 a.C.).

Es notable que con la aparición de los grandes filósofos –Sócrates, Platón y Aristóteles– no se encuentra una justificación racional del modelo democrático –sino más bien una desconfianza–, sobre todo cuando se la compara con los otros dos predominantes en las constituciones de la época: la monarquía y la aristocracia. Para Platón, la sociedad ideal es una república gobernada por filósofos, que son los mejores, los que han descubierto el mundo de las ideas y que pueden guiar a los demás grupos sociales –los guerreros y los artesanos– al bienestar común. Aristóteles en su texto sobre *Política* no da un juicio determinante en relación a las tres formas de gobierno pero da a entender que tanto la monarquía como la aristocracia pueden funcionar perfectamente en una sociedad, en tanto que ese uno o varios gobernantes sean precisamente los mejores entre los hombres.

Sobre la opinión de estos filósofos y su desconfianza sobre la democracia influyó necesariamente un hecho concreto: la muerte de Sócrates en el año 399 a.C., sentenciado a beber un veneno mortal, a partir de la decisión mayoritaria por parte del tribunal de Atenas: de un total de 556 votos, tuvo 281 en contra y 275 a favor, según se apunta en el libro de la Apología, escrito por Platón. Sócrates fue acusado de corromper a la juventud a través de su método educativo conocido como *Maiéutica* y fue condenado según las reglas de la democracia ateniense.

Platón tiene tres textos fundamentales para el análisis social de su época: *El Político*, *La República* y *Sobre las leyes*. En su texto sobre la *República*, Platón propone los lineamientos de la ciudad-estado ideal para la convivencia en comunidad, donde los hombres y las mujeres son iguales por naturaleza, pero donde solamente unos pocos, los filósofos, pueden ser los gobernantes. Aunque en sus obras existen rasgos importantes de una concepción ideal de la sociedad, los postulados para la vida práctica de las *polis* se pueden encontrar sobre todo en *El Político*, a partir de una propuesta fundamental: la vida de los ciudadanos y los gobernantes conforme a las leyes.

Posteriormente, en vida de Aristóteles durante la última parte del siglo IV a.C. se extendió el poder de Macedonia sobre toda Grecia, especialmente con Alejandro, quien formó el más grande imperio de la antigüedad, extendiendo la influencia griega hasta el Oriente. Muchos filósofos de esa época y en siglos posteriores dejaron la política y se dedicaron al análisis de la vida personal de los individuos: Antístines, Diógenes, Zenon de Citio, Aristipo de Cirene, Epicuro, Aristófanes, etc.

Aristóteles murió un año después que Alejandro: había nacido en el 384 a.C. en la ciudad de Estagira, en la Calcídica; había estudiado con Platón y estuvo en la Academia del 367 al 347 a.C.; la dejó después de la muerte de Platón. Cuando Alejandro subió al trono, Aristóteles se fue a vivir en Atenas y fundó una escuela llamada *lykeion*, en honor a un templo dedicado a Apolo, el matador de lobos: el Liceo. Se dedicó a la ciencia natural pero también a la ética, la crítica literaria, la política, la lógica; sus mejores escritos son los relativos a la biología. La *Política* de Aristóteles –junto con *Ética para Nicómaco*– es el mejor texto para el análisis de las diversas constituciones que existían en las distintas ciudades griegas. A partir de su profesión de biólogo, le dio gran importancia a la observación y al trabajo empírico, de tal manera que, de ahí, podía inducir diversas generalizaciones. Las formas de gobierno en Grecia las simplificó en tres grandes modelos: la monarquía, la aristocracia y la democracia. Desde su concepción, la naturaleza del hombre se encuentra en su ser de político y por ello todos los ciudadanos debían participar alternativamente en el gobierno de la ciudad; todo ciudadano tenía derecho a formar parte en la Asamblea para decidir los asuntos colectivos; con ello, Aristóteles muestra en algunos momentos una inclinación teórica hacia la democracia: “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” (Aristóteles, 1993: 166).

Sin embargo, la democracia implica la participación de todos, incluso hasta de los ciudadanos más pobres e ignorantes, los cuales no están al tanto de las tareas de un Estado. Es por ello que Aristóteles terminó inclinándose por los gobiernos aristocráticos, entendidos como los gobiernos de los mejores ciudadanos, que podrán con mejor sabiduría dar la conducción adecuada a la *polis*: “Este hermoso nombre de aristocracia sólo se aplica verdaderamente con toda exactitud al Estado compuesto de ciudadanos que son virtuosos en toda la extensión de la palabra, y que no se limitan a tener sólo alguna virtud en particular. Este Estado es el único en que el hombre de bien y el buen ciudadano se confunden en una identidad absoluta” (*Idem*: 170).

Dentro de las grandes desigualdades prácticas que hay entre los ciudadanos de las diversas ciudades, Aristóteles se inclina por la teoría de las clases medias, cuya consolidación es el mejor método para dar la estabilidad

a cualquier Estado: “La asociación política sobre todo es la mejor cuando la forman ciudadanos de regular fortuna. Los estados bien administrados son aquellos en que la clase media es más numerosa y más poderosa que las otras dos reunidas... Si quieren que haya un poder que represente el interés general, sólo podrán encontrarlo en la clase media” (*Idem*: 178-9).

Platón y Aristóteles no consideraron la democracia como una forma ideal de gobierno puesto que manifestaron su preferencia hacia el gobierno de los mejores, fueran éstos expresados en una forma monárquica o aristocrática. Pero si tomamos en cuenta el gran número de constituciones que Aristóteles analizó en el siglo IV a.C., buen número de ellas estaban caracterizadas como democráticas, simbolizando una unión ideal entre pueblo y gobierno pero que en la práctica había resultado como una manera instrumental, un método para resolver pacíficamente las diferencias entre los mismos ciudadanos y una manera de que la población incidiera en las acciones del gobierno, aceptando la regla matemática de la prioridad de un número mayor sobre otro menor de votos; se tenía también en consideración que una mayoría de ciudadanos podía llevar a los gobernantes a poner atención sobre ciertas necesidades que ellos desconocían. En este sentido, lo que empezó a funcionar entre los griegos, en el tránsito del siglo VI al V a.C. —antes de Platón y Aristóteles—, fue un método para resolver grandes diferencias entre los ciudadanos sobre los asuntos públicos que, de otra manera, hubieran llevado a una gran división y ruptura dentro de la ciudad; los resultados posteriores de varias experiencias fueron ambiguos y variados, sobre todo cuando contempla uno la derrota de Atenas en la guerra del Peloponeso.

Si la palabra *demos* expresaba el conjunto de personas que viven en comunidad ligados por intereses colectivos que se expresaban en instituciones aceptadas por todos, entonces cuando se inventa la palabra compuesta *demos* (pueblo) y *kratos* (fuerza, poder) a través de la expresión democracia, lo que tenemos es el deseo de una forma de gobierno de una comunidad en donde la participación de los ciudadanos es la clave fundamental del funcionamiento de la *polis* (el espacio donde vive la comunidad). Este último concepto también significa una comunidad de ciudadanos unidos por una constitución, una serie de ordenamientos que es la organización de las instituciones que rigen la vida de la misma comunidad. Con la palabra democracia, en Grecia se ligaba necesariamente el concepto de ciudadano y su derecho a participar en las decisiones colectivas; en conjunto, demo-

cracia y ciudadanía existían a través de la política, que era la vida colectiva donde gobierno y ciudadanos coincidían a través de las decisiones de la Asamblea del Pueblo. Entonces no existía, como en nuestras sociedades modernas, una división radical entre sociedad civil y sociedad política; dividir las, para los griegos, no tenía ningún sentido porque en su esencia la ciudad era la *polis*.

Sin embargo, se puede notar que, en la época de Aristóteles, empezaron a aparecer formas de representación a través de una democracia indirecta: Aristóteles menciona en la *Política*, en el análisis de 158 constituciones griegas, algunos casos en que la Asamblea escogía a los magistrados, pero luego ellos tomaban todas las decisiones políticas para el gobierno de la ciudad.

Si ahora nos preguntamos qué elementos fundamentales llegó a incluir la práctica de la democracia griega, podemos señalar actividades como las siguientes:

- 1) Un proceso de elección dentro de las tribus para que la voz de los *demos* estuviera representada en las discusiones y decisiones del Consejo del Pueblo.
- 2) Un proceso de elección directa en la calle o mercado o plaza pública, como voz de todos los ciudadanos para poder definir si un líder debía irse o no al ostracismo en caso de que no gozara con la simpatía de la colectividad.
- 3) Participación continua de los ciudadanos en los asuntos públicos a través de mecanismos institucionales aceptados por toda la comunidad. La práctica principal era el debate público con argumentos para poder llegar a persuadir a los otros.
- 4) Las principales decisiones se tomaban por simple mayoría en asambleas que eran conformadas por varios cientos o por varios miles de ciudadanos.
- 5) La participación ciudadana podía ser de una manera pasiva (escuchar y votar) o de una manera activa (propuestas habladas con discursos argumentados) y, por eso, tal vez, en tiempos de Pericles se llegó a aceptar que en diversos casos los ciudadanos fueran pagados por su actividad política.

- 6) En varios períodos de la historia del siglo V, las rivalidades de los líderes fueron decididas no por elección sino por la suerte. Esto se daba en el caso de las magistraturas, responsabilidades en la conducción de la corte del Pueblo, en donde se armaba una lista final, de la cual el designado salía simplemente por decisión de la fortuna.

El nivel de participación de los ciudadanos de Atenas en las decisiones de la *polis* no tienen paralelo en la historia humana; el nivel de actividad política, por esencia, le pertenecía a todo ciudadano. El aporte filosófico de la democracia de Atenas está expuesto en el discurso de Pericles referido por Tucídides en donde el gobierno no está en manos de unos pocos sino en los de la mayoría. Pero Aristóteles enfatizaba otro aspecto de la constitución democrática: la libertad. Solamente en un sistema de este tipo pueden los seres humanos vivir verdaderamente libres: no se está sujeto a la decisión de un tirano porque se trata de un gobierno elegido por el pueblo; y si hay cosas o instituciones que se quieran cambiar, todo ciudadano tiene la plena libertad de hablar y convencer para lograr los cambios adecuados.

Sin embargo, los postulados filosóficos del siglo IV a.C. en materia social realizaron fuertes críticas a los gobiernos democráticos, particularmente sobre la base del reclamo de los tebanos al rey Teseo: “¿Cómo puede una ignorante multitud dirigir sabiamente el rumbo de una nación?” (Hamilton, 1969: 266). Si, además, para el caso específico de Platón, el símbolo de la democracia fue la ejecución de su maestro Sócrates, condeñado por mayoría de votos a beber la cicuta, su ideal de gobierno no podía ser la democracia sino la monarquía con un filósofo en la dirección del gobierno o la aristocracia ilustrada, suponiendo que los gobernantes hubieran avanzado en la filosofía al mundo de las ideas. El mismo Aristóteles, analizando las tres formas principales de gobierno (monarquía, aristocracia y democracia) parece preferir el gobierno de unos pocos, suponiendo que los dirigentes deben ser los mejores ciudadanos y no la generalidad de un pueblo que no tiene alta educación.

Otro problema empírico fue la realización misma de la democracia a través de una serie de manipulaciones posibles por aquellos que empezaban a profesionalizarse en la política. Los lineamientos generales de la constitución ateniense sobre el poder de los ciudadanos en la política pública se llegó a pervertir en la práctica por el predominio informal sobre

la asamblea de los políticos profesionales, procedentes de las familias de la ciudad tradicionalmente ricas y de alta cuna...

Sin embargo, el concepto de la *Paideia* o educación con sentido social es fundamental para la participación ciudadana en la política, de tal manera que el concepto de pueblo no podía significar una ignorante multitud sino la aspiración a que todos los ciudadanos llegaran a filosofar. Con el empleo del significado de la política entre los griegos, podemos rescatar la responsabilidad de los individuos miembros de una comunidad en la participación de las decisiones públicas, pero si hablamos de ciudadanos sin *Paideia*, entonces la democracia se convierte en demagogia. De aquí viene la importancia de la educación de los ciudadanos. ¿Para qué puede servir una democracia en donde los ciudadanos mantienen una ignorancia sobre la situación social de la colectividad? Una democracia sin *Paideia* se convierte fácilmente en manipulación de líderes que aprovechan tanto los procesos electorales como la hábil influencia en las decisiones públicas para llevar el rumbo de la *Polis* a favor de intereses particulares. Ciertamente los griegos nos proporcionan la tendencia hacia un modelo ideal, como lo refiere Tucídides, poniendo en boca de Pericles, en el siglo V a.C. lo siguiente: “todos cuidan de igual modo de las cosas de la república que tocan al bien común, como de las suyas propias; y ocupados en sus negocios particulares, procuran estar enterados de los del común” (Tucídides, 1998: 85). Se puede ver con mucha claridad que muy mal va a funcionar una democracia con ciudadanos no educados en la *Paideia*; en otras palabras, ciudadanos sin educación y conciencia colectiva muy poco podrán garantizar un modelo democrático.

En la época del siglo V y IV a.C. se plantearon tres diferentes escuelas a partir de la personalidad impactante de tres grandes filósofos: Sócrates, Platón y Aristóteles. Fueron tres diferentes modelos de plantear la educación ciudadana. Estos personajes junto con otros se encuentran bien representados en la pintura memorable de Rafael Sanzio (1483-1520), del Siglo XVI, titulada *La escuela de Atenas*.

El primero modelo fue el de Sócrates y se conoció con el nombre de la *Mayéutica*, basado en el diálogo y la discusión entre los jóvenes, eligiendo sobre todo las calles y el *ágora* como el lugar preferido para practicarla. El segundo se refiere a la Academia de Platón, quien se distinguió de su maestro, y prefirió un lugar fijo desde donde enseñar a los ciudadanos a partir de la verdad adquirida por los filósofos y que debía ser diseminada

entre la población para brindar conocimiento y capacitación a los ciudadanos. El tercero es conocido como la Escuela Peripatética de Aristóteles, quien fundó el Liceo, con el objeto de congregar especialistas de diferentes ramas y discutir en un lugar determinado de manera continua entre ellos para descubrir nuevas verdades mediante la investigación continua.

De ellos tres, el método más significativo pero también el más olvidado es el de Sócrates y por ello se convierte ahora en una insistencia especial para la educación ciudadana de jóvenes y adultos. “Sócrates es el fenómeno pedagógico más formidable en la historia del Occidente” (Jaeger, 2000: 403-4).

No quiero decir que no es necesaria la transmisión de los conocimientos ya adquiridos por los sabios y que deben ser aprehendidos por las nuevas generaciones a través de los cursos magisteriales de la academia, pero cuando se sobrevalora la posición de los concentradores del saber frente a una masa de ignorantes que solamente deben recibir el saber venido de fuera, la práctica de la educación se convierte en una educación bancaria y autoritaria, como la describía Paulo Freire en el siglo XX. Tampoco quiero decir que no sea necesaria la investigación entre especialistas y la generación de conocimiento mediante los seminarios del método peripatético de Aristóteles, porque esto es una rama importante de la punta del saber innovador en los campos especializados. Lo que quiero resaltar es lo cualitativo de la educación dirigida a jóvenes y adultos a partir de la perspectiva socrática en donde el maestro es solamente coordinador del diálogo e incitador para que los interlocutores vayan generando conocimientos propios como sujetos transformadores de su propia realidad.

Los diálogos socráticos se convierten en una propuesta de educación cualitativa a través de una metodología muy particular, diferente a la utilizada por filósofos y maestros que solamente querían enseñar su verdad desde los púlpitos a todos los discípulos considerados como carentes de conocimientos. “El diálogo socrático de Platón es una obra literaria basada indudablemente en un suceso histórico: en el hecho de que Sócrates administraba sus enseñanzas en forma de preguntas y respuestas. Consideraba el diálogo como la forma primitiva del pensamiento filosófico y como el único camino por el que podemos llegar a entendernos con otros” (Jaeger, 2000: 395).

El concepto de la *Mayéutica* tiene su origen en el verbo griego que significa “Ayudar a dar a luz”. Se trataba del arte de propiciar el surgimiento la verdad latente en el interlocutor, sobre todo a través de la pregunta,

el diálogo y la discusión con el objeto de llegar a consensos. Sócrates rechazaba los pedestales que encumbraban al maestro por encima de todos los demás y, a su vez, se igualaba con los jóvenes oyentes en las plazas, revalorando la sabiduría escondida en cada una de las personas para que, a través del diálogo, la fueran manifestando en una discusión colectiva. Era el descubrimiento de la verdad escondida entre los interlocutores o por lo menos mantenida con puntos de vista parciales, la cual podría irse manifestando paulatinamente en la reflexión dialogada, entrelazando los puntos contradictorios surgidos en la discusión para llegar entre todos a las verdades como producto de la aportación de muchos.

La *Mayéutica* estaba muy lejos de la docencia magisterial y dogmática implantada siglos después en la Europa Occidental; contrastaba abiertamente con un método de enseñanza impositivo, en el cual, el maestro lo sabe todo, mientras que el educando es una tabla rasa a la que hay que imprimirle a golpes el conocimiento verdadero del que carece. Sócrates se oponía a considerar el proceso del conocimiento como la contradicción absoluta entre dos polos, uno de los cuales debía de encargarse de proporcionar y acumular material (contenidos de verdad) en el otro, que era como un cajón vacío.⁸ En esta perspectiva, entre el poseedor de la verdad y el considerado ignorante —que era la contradicción tradicional entre el maestro docente y el educando—, parecía existir un abismo, que sólo podía ser saltado mediante la sujeción total del segundo respecto del primero, sometiéndose dócilmente a ser receptáculo de la única verdad transmitida.

Se puede ver que la muerte de Sócrates a través de las reglas de la democracia electoral representa una tragedia en términos educativos y que puede reflejar lo que Tocqueville en el siglo XIX llamaría la *Dictadura de las Mayorías*. Pero ella no fue la única deficiencia práctica de Grecia. Actualmente hay que reconocer las grandes deficiencias de las ciudades-estado griegas en sus resultados como forma de gobierno: se aplicó la democracia

⁸ Posteriormente, en toda la época medieval, bajo el sistema feudal dominante, la filosofía escolástica, basada ante todo en la posesión absoluta de la verdad revelada por Dios a la Iglesia Católica, consolidó un método impositivo y dogmático, en el cual, se acentuó todavía más la separación del maestro con respecto al discípulo. No había, entonces, que descubrir verdades nuevas sino sólo transmitir los conocimientos como bloques que debían ser asimilados. Esta posición llegó al extremo de perseguir con la Inquisición y el Santo Oficio, aun con la condena a muerte, a quienes se atrevieron a proponer otro tipo de verdades que fueron consideradas como herejías. La herencia de Sócrates permaneció enterrada por muchos siglos sustituyéndola por una docencia magisterial autoritaria donde el maestro era el poseedor absoluto de la verdad.

pero no para todos al mantener vigente la esclavitud (a la que consideraban como natural), cuyos miembros estuvieron sujetos a un tratamiento brutal en las minas, por ejemplo; había también un sistema represivo de los hombres y los esposos sobre las mujeres; la sujeción que ejercieron ciertas ciudades como Esparta y Atenas sobre las comunidades vecinas expresó la existencia real de un imperio.

En el siglo V a. C., durante el apogeo de la *polis* clásica, Atenas, Corinto, Egina y prácticamente todas las ciudades de alguna importancia tenían una numerosa población esclava que con frecuencia superaba a la de ciudadanos libres... la esclavitud era vital para el conjunto de la vida social y política de los ciudadanos. La *polis* clásica estaba basada en el nuevo descubrimiento conceptual de la libertad, posibilitado por la institución sistemática de la esclavitud; frente a los trabajadores esclavos, el ciudadano libre aparecía ahora en todo su esplendor. Las primeras instituciones democráticas de la Grecia clásica aparecieron en Quíos a mediados del siglo VI; la tradición afirma también que Quíos fue la primera ciudad griega que importó en gran escala esclavos procedentes del bárbaro Oriente (Anderson, 1999: 31). En el siglo V quizá hubiera en Atenas de 80,000 a 100,000 esclavos por unos 30,000 o 40,000 ciudadanos (cfr. Anderson, 1999: 33).

Hay que ponerlo de manera explícita: fueron los griegos los que inventaron la palabra democracia, que hoy en día se ha convertido en un modelo deseable para numerosas naciones, pero el concepto todavía tiene múltiples significados y su práctica puede ser manipulada en favor de individuos o grupos oligárquicos. Ese tipo de manipulación en la vida práctica y como experiencia de la continua corrupción en la forma de gobernar fue la que también motivó en la misma Grecia una posición de alejamiento de la política en general. Si bien tenemos el origen de este planteamiento en la etapa de los presocráticos con los sofistas, con una posición de escepticismo en cuanto al conocimiento de las leyes y los misterios del universo, podemos enumerar con cierto detalle a algunos pensadores que no querían dejarse envolver por los asuntos de la *polis*.

Antístines, por ejemplo, llegó a postular que había que alejarse de la vida pública a través de un retraimiento a la vida interior; Diógenes de Sínope y la corriente de los *Cínicos* señaló que el placer y la virtud se encuentran fuera de las multitudes, incluso en el dolor y el hambre; Zenón de Citio, quien inició la corriente del Estoicismo, coincidía con el pensamiento de Diógenes sobre la necesidad de retirarse de la sociedad para

buscar la felicidad en el equilibrio interior; Aristipo de Cirene se orientó a la búsqueda del placer personal; Epicuro postuló también la búsqueda del placer como necesidad constante en la vida diaria, pero no el placer personal y corporal, sino el que es producto de una vida ordenada y virtuosa, en donde, para ello, no debía uno intervenir en la política. Finalmente, las obras de Aristófanes nos refieren a la vida política como una situación constante de guerra, corrupción, malas costumbres, robos, irreligiosidad, frente a la cual, los individuos deben mantenerse al margen.

Con toda esta variedad de posiciones, se puede concluir, como lo hace Castoriadis (1994), que la política en Grecia y en especial su vida democrática en la vida real tiene más errores que aciertos. Sin embargo, ello no obsta para seguir postulando la necesidad de un modelo de concepción política con participación ciudadana que pueda inspirar soluciones a los problemas sociales contemporáneos.

Lo positivo de la experiencia de Grecia nos puede dejar como herencia los siguientes postulados:

- Es preciso pensar la política no a partir de los que se aprovechan de ella para intereses personales sino para recobrar su sentido etimológico: servir a los intereses comunes. Si bien la lucha por el poder es un hecho empírico, no necesariamente representa un modelo al que hay que adaptarse sino una realidad que hay que cambiar conforme a los intereses de la colectividad.
- La política no solamente es para una clase política profesional sino para todos los ciudadanos miembros de la *polis*, quienes en la vida contemporánea son hombres y mujeres, aunque en Grecia clásica la práctica fue más bien el postulado de la supremacía del hombre sobre la mujer.
- La política implica ciertamente elecciones frecuentes, con la participación directa del ciudadano en la designación de los gobernantes pero también en las decisiones de gobierno sobre los asuntos públicos; en el mundo contemporáneo hay que añadir también el problema de la representación, cuando los que han sido electos por los ciudadanos se alejan de los intereses de los propios representados. Para ello, habría que recordar la experiencia del ostracismo, que equivale hoy a la posible revocación de mandato.

- La política necesita estar imbuida de un sentido ético que pueda llegar a expresarse en leyes. Y más allá del marco de las mismas leyes, cuando éstas dan pie para la existencia de tantas irregularidades, es necesario un código de ética en los políticos que continuamente los llame a la misión de servir para la que han sido llamados.
- Una sociedad democrática no podrá nunca funcionar bien con ciudadanos ignorantes. De esta manera, todo Estado tiene la obligación de la educación pública enfocada tanto a la transmisión de los conocimientos antiguos como a la creación de nueva sabiduría a través de procesos de investigación natural y social.
- Es necesario seguir ejerciendo el debate público en el mundo de los ciudadanos, con planteamientos desde abajo para que los de arriba escuchen y atiendan las necesidades comunes en su forma de gobernar.

1.2. La *res publica* de los romanos

Existen por lo menos tres grandes aportaciones de los romanos a la civilización occidental: primero, la forma como nos transmitieron la *παιδεία* (*paideia*), el concepto griego de la educación; segundo, la experiencia histórica de la constitución de la república (del siglo VI al I a.C.) con sus leyes institucionales y el desarrollo de los comicios para representar a todas las comunidades, y, tercero, la propia herencia cívico-cultural romana a través de personajes como Virgilio, Horacio, Cicerón, Tito Livio, Séneca, etc. donde se manifiestan excelsas expresiones literarias, ligadas muchas de ellas, a la concepción de una *societas* vinculada estructuralmente a la comunidad de hombres y mujeres regidos por las leyes para el bien común. Particularmente este tema de las leyes como institución que marca el orden de una ciudad se convertirá en la civilización occidental en el punto nodal de la política como comportamiento público de cualquier comunidad basada en la razón como lo dice Cicerón: “La ley es la razón soberana, grabada en nuestra naturaleza, que prescribe lo que debe hacerse y prohíbe lo que es preciso evitar. La misma razón sólidamente establecida y realizada en la mente del hombre es la ley” (Cicerón, 1992: 151).

En general, nadie podrá negar lo mucho que le debe la civilización occidental a la herencia de Roma: “La civilización romana ejerció una gran influencia sobre las culturas posteriores. La forma de la arquitectura romana fue preservada en la arquitectura eclesiástica de la Edad Media... La ley de los grandes juristas llegó a ser una parte importante del código Justiniano y se pasó luego a la Edad Media y los tiempos modernos... Los sistemas legales de casi todos los países del continente europeo han incorporado mucho de la ley romana. Este tipo de ley fue uno de los más grandes logros de los romanos, reflejando su genio para gobernar un extenso y diverso imperio... La organización de la Iglesia Católica se adaptó a la estructura del estado romano... Pero una de las más importantes contribuciones de Roma para el futuro fue la trasmisión de la civilización griega a Europa Occidental... Roma trajo las ciudades griegas y las ideas griegas, y sobre todo las concepciones de la libertad humana de la autonomía individual que se desarrollaron acorde con el desarrollo de la vida urbana, altamente diferenciada... La historia de Roma es el comienzo real de la historia occidental” (Lerner *et al.*, 1998:185-6).

Habría que decir algo semejante a lo afirmado sobre los griegos; la admiración por la grandeza de la cultura romana no significa una aceptación unilateral de muchos puntos negros de su historia. El mismo Cicerón (Cfr. *De re publica*; *De legibus*) lamentaba en el siglo I a.C. la terrible transición de la república a la centralización de poderes en Julio César (y posteriormente ello se mostrará también en Octaviano Augusto, al transformarse oficialmente la república en imperio) como una forma autoritaria de poder sobre la sociedad, que debía ser rechazada; la práctica romana de la conquista, explotación y opresión sobre los pueblos conquistados tampoco puede ser alabada en los tiempos modernos, aunque muchos analistas sigan estudiando y sacando provecho de su arte de la guerra; la esclavitud también fue un sistema jamás cuestionado que continuó a partir de la vida misma de los griegos, y que fue severamente reprimido cuando existieron escasos intentos de flexibilización, a partir, por ejemplo, de la rebelión de Espartaco.

En la historia de Occidente, los romanos, sobre todo en la etapa de la República (510-29 a.C.), rescataron el modelo del gobierno del pueblo con la institucionalización del senado, después que abolieron la figura de los reyes. Todos los ciudadanos incluyendo la *plebis* podían participar en la designación de los gobernantes y en la elaboración de las leyes a través de

los comicios. Del siglo IV al siglo I a. C., Roma vivió una etapa gloriosa en la formulación del modelo republicano pero que fue siendo desterrado, a pesar de las advertencias de Cicerón, a través de la dictadura de Julio César y, de manera oficial, por Octaviano Augusto en el año 29 a.C. para transitar a la etapa del Imperio. Sin embargo, el texto de Cicerón *De re publica*, que nos ha llegado inconcluso,⁹ se ha convertido en un modelo ideal donde el pueblo puede aspirar a ejercer el poder a través de sus gobernantes. Esta es la parte positiva de la herencia romana, y partiendo del mismo texto mencionado de Cicerón, podríamos decir, en relación al análisis de las sociedades contemporáneas, que hay un legado antiguo que todavía está por construir: la república no es solamente un ideal platónico sino una experiencia histórica; en ese sentido, encontramos válida la actual lucha por la autonomía de poderes en los estados modernos y el deseo de que la sociedad se rija de manera efectiva por las leyes surgidas de la comunidad. Si esta premisa la vinculamos con otro aspecto de la herencia de los griegos, la concepción de la democracia, tenemos el complemento adecuado también para la república moderna del siglo XXI: la participación constante de la hoy llamada sociedad civil en las políticas del Estado contemporáneo, en donde la democracia no se reduce a los momentos de las elecciones sino que abarca la vida permanente de los gobernados en relación a la elaboración y aplicación de las políticas públicas.

El modelo histórico de la república¹⁰ con la participación de los ciudadanos con sus leyes institucionales son la mejor herencia que dejaron los romanos a la civilización occidental, aunque no siempre fueron el marco real de su política. Para entender mejor las luces y sombras de su herencia

⁹ Esta obra de Cicerón, *De re publica*, estuvo perdida durante más de 7 siglos hasta que en 1820 fue descubierto un ejemplar con gran parte del texto en la Biblioteca Vaticana. Otro texto de Cicerón, *De Legibus*, también nos ha llegado incompleto. En ambas obras, el autor trata de bosquejar el mejor orden político para los hombres que viven en sociedad junto con su marco jurídico institucional.

¹⁰ En el 510 a.C., el último rey, Tarquinio el Soberbio, fue expulsado. La monarquía desapareció cuando se expidió luego la *Lex Valeria de provocatione* (también llamada *Valeria Horatia*), que concedía el derecho a todos los ciudadanos a apelar frente a cualquier sentencia, a través de la *provocatio ad populum* (apelación al pueblo). De esta manera, los consejos populares (*concilia plebis*) fueron adquiriendo un carácter institucional en la regulación de la vida pública de los romanos. Así, la etapa histórica de la república romana ocurrió en el período del siglo V al siglo I a.C.

cultural, conviene tener presentes las grandes etapas de su desarrollo histórico: monarquía, república e imperio.

La primera época de Roma desde su nacimiento adoptó la forma tradicional de las civilizaciones de su tiempo: la monarquía. La *Eneida* ubica la fundación de Roma a partir de los troyanos derrotados por los griegos quienes, conducidos por Eneas, formaron las primeras murallas. La etapa de la monarquía duró del 754 al 510 a.C. en donde la figura principal de gobierno era el rey acompañado por sus consejeros ancianos: “poseían un gobierno basado en leyes y denominaban rey al que lo ejercía; hombres escogidos, débiles de cuerpo a causa de los años, pero de inteligencia vigorosa y experimentada, formaban el consejo de la república y recibían el nombre de *padres*” (Salustio, 1991: 5). Los patricios eran los ciudadanos con derechos mientras que los plebeyos y esclavos no tenían participación alguna en las decisiones de gobierno.

Sin embargo, en Roma sucedió el comienzo de una revolución con las propuestas de reformas de Servio Tulio, quien gobernó del 578 al 535 a.C.: para promover una mayor participación introdujo la realización de elecciones, comicios por centurias. Propuso algunos principios básicos de mayor igualdad entre patricios y plebeyos (los esclavos siguieron sin participación alguna): el ejército romano podría ser conformado con el reclutamiento general proveniente de ambos grupos, los cuales también tendrían que colaborar con el Estado mediante el pago de sus respectivos impuestos. La clave de las reformas se encontraba en dar menos importancia a la ascendencia de raza y más a la aristocracia de la posesión de fortunas. Sin embargo, estas reformas moderadas llegaron a levantamientos populares que terminaron con la monarquía en el año 510 a.C., cuando el rey fue sustituido por magistrados; fue el comienzo del nuevo modelo de gobernar a través de la república.

La etapa de la República en Roma corre paralela al decaimiento de Grecia como dominación extranjera. De manera específica, cuando se desmembró el imperio de Alejandro después de su muerte en el 323 a.C. empezó a aumentar el poderío militar romano especialmente cuando los romanos enfrentaron y derrotaron a Cartago en las guerras púnicas.

Roma pudo haber sido destruida al enfrentarse a Cartago. La “Magna Grecia” de Italia llegó a aceptar la hegemonía de Roma e hizo alianza con ella. Los cartagineses que consideraban a Sicilia de su propiedad consideraron un acto hostil la llegada de las tropas romanas y así empezó la

Primera Guerra Púnica (los romanos llamaban *punici* a los fenicios). Esta guerra duró 20 años con grandes pérdidas para ambas partes. Roma construyó una flota y combatió a Cartago en el mar y logró vencer en el 241 a.C. Más tarde, Cartago quiso venganza, y en el 218 envió sus tropas a España e Italia, al mando del general Aníbal, quien les hizo derrotas aplastantes; fue la segunda Guerra Púnica, en donde los romanos guiados por Publio Cornelio Escipión decidieron llevar la guerra a Cartago en el 202 a.C., con lo que Aníbal tuvo que volver a su tierra. En Zama, al sudoeste de Cartago, Escipión enfrentó y derrotó a Aníbal, aunque Cartago siguió con autonomía por varias décadas más. En el 149 a.C. comenzó la tercera guerra Púnica; Cartago resistió pocos años hasta su destrucción final en el 146 a.C.

En Roma, Polibio, nacido en el 201 a.C. en Megápolis, trabó amistad con Escipión el joven, nieto del Escipión que había derrotado a Aníbal y se convirtió en el historiador de las guerras púnicas. “Polibio fue el más grande de los historiadores griegos de la Época helenística y escribió una historia de la Segunda Guerra Púnica en la que relató cuidadosa y favorablemente las hazañas del viejo Escipión” (Asimov, 1998:259).

El poderío de Roma también llegó al Asia Menor, Macedonia y Grecia en tiempos de la República. Vencieron a los macedonios en el 168 a.C. para apoderarse totalmente de Macedonia convirtiéndola en provincia romana en el 148 a.C. Los romanos se extendieron luego hacia el sur y saquearon Corinto en el 146 a.C.; la liga Aquea se disolvió; el resto del sur de Grecia fue dominada totalmente por los romanos aunque todavía con una pujante producción cultural; sólo hasta el 27 a.C. Grecia se convirtió oficialmente en provincia romana.

En el 133 a.C. Roma convirtió también el reino de Pérgamo en la Provincia de Asia. El último conflicto de los romanos en Asia menor fue con el reino del Ponto y su ciudad Trapezonte. El rey del Ponto, Mitrídates IV, quien gobernó del 120 al 63 a.C., fue el último en enfrentarse a los romanos en esta región: atravesó el mar Egeo y llegó a Grecia, pero los romanos, al frente de Lucio Cornelio Sila (quien gobernaría Roma de manera dictatorial del 82 al 79 a.C.), retomaron Atenas y derrotaron a Mitrídates en Queronea en el 86 a.C.; posteriormente este líder también fue derrotado en la última batalla en el 65 a.C. por Gnaeus Pompeius Magnus (Pompeyo); Mitrídates se suicidó en el 63 a.C.

El imperio seléucida siguió decayendo en el siglo II a.C.; Pompeyo derrotó a los seléucidas de Antioquía y posteriormente, en el 64 a.C., convirtió esa región en provincia romana, lo mismo que haría con Judea en el 63 a.C.

El más exitoso de los reinos helenísticos fue Egipto con el general Alejandro Tolomeo, cuyo nombre también adoptaron sus sucesores. La historia de su proceso de conversión en provincia romana fue paralela a la dictadura de Julio César en Roma y, después del asesinato de éste en el 44 a.C., a la guerra entablada entre Octavio y Marco Antonio –aliado éste con Cleopatra de Egipto– en donde éste último fue derrotado.

La palabra “República”, que posteriormente sería detallada por Cicerón en su forma ideal después de cuatro siglos de una existencia histórica, significaba etimológicamente el tratamiento de los asuntos públicos y comunes de los ciudadanos: *de re publica*. Esta etapa histórica en Roma iba a durar formalmente del 510 hasta el año 29 a.C. cuando Octaviano Augusto se declaró emperador. La herencia política de la república como representación popular, semejante a lo ocurrido en Atenas en el siglo V a.C., se sustenta en esos siglos en que Roma triunfaba militarmente sobre todas las regiones del entorno de Italia para acabar convirtiéndose formalmente en un imperio a finales del siglo I a.C.

A diferencia del sistema monárquico, en el siglo V a.C. comenzó en Roma una verdadera transformación social. Los plebeyos (*plebis*: la plebe, los comunes, el pueblo) lograron llegar a las magistraturas a través de los *concilia plebis*, *tribuni plebis* y el *plebiscito*. Se trataba de órganos públicos donde se discutían y se tomaban las decisiones sobre los intereses comunes, de los tribunales como poder judicial y de los momentos en que se podía consultar a todos sobre una disyuntiva clara de gobierno. Las elecciones, en vez de centurias, se transformaron en comicios por tribus para poder dar mayor representatividad.

En el año 449 a.C. se llegó a expedir la ley de las XII Tablas, en cuyo contenido puede apreciarse la inspiración de la experiencia griega de Solón, con el objeto de institucionalizar la mayor participación de los plebeyos. Dentro de este nuevo contexto se expidió, por ejemplo, la ley *Canuleia*, que permitía por primera vez el legítimo matrimonio entre patricios y plebeyos; por otro lado, los plebeyos también tuvieron posibilidad de llegar a ser cónsules y miembros del Senado.

Montesquieu (2003) atribuye la grandeza de los romanos, primero, desde el tiempo de la monarquía, a la visión que tuvieron de empezar a cons-

truir edificios sólidos y de arte en los centros urbanos y, posteriormente, a todas estas instituciones legales de la época de la república que permitieron la participación ciudadana. No olvidó el Barón francés mencionar la gran capacidad que tuvieron para la guerra pero bajo la dirección de la política, dedicándole a este aspecto todo el capítulo II de su obra escrita en 1721 (Montesquieu, 2003: 11): los bienes y tierras obtenidas mediante la guerra eran repartidos entre los ciudadanos y el gobierno porque “el botín era puesto en común y se distribuía a los soldados. Nada se perdía porque antes de partir, cada uno debía jurar que no se apoderaría de nada para su provecho personal. Los romanos eran el pueblo más religioso del mundo y por ello este juramento podía formar una clave de la disciplina militar... Además, los ciudadanos que permanecían en la ciudad disfrutaban también de los frutos de la victoria. Se confiscaba una parte de las tierras del pueblo derrotado para hacer dos partes: una se vendía para sacar recursos públicos; la otra se distribuía a ciudadanos pobres por el pago de una renta en beneficio de la República... Los fundadores de las antiguas repúblicas habían repartido igualmente las tierras. Este elemento bastaba para hacer poderoso a un pueblo, es decir, a una sociedad bien reglamentada. Esto también producía un buen ejército donde cada uno tenía un igual y grande interés de defender a su patria” (Montesquieu, 2003: 11 y 17).

Para el año 50 a.C., Roma se había apoderado de todo el mundo helénístico: todo el Mediterráneo con las tres guerras púnicas contra Cartago y llegando desde España hasta Macedonia, Egipto, Asia Menor y el imperio Seléucida. En el siglo I a.C., sin embargo, estaba llegando a su fin la República romana, porque se habían acentuado también, junto con las conquistas, las guerras civiles entre los principales generales romanos. No eran conflictos entre patricios y plebeyos, cuya contradicción había ido desapareciendo con la República, sino divisiones entre la misma clase privilegiada, entre conservadores ricos, aristócratas y representantes de grupos agrarios como los Gracos. Sila fue uno de los primeros que concentraron el poder a principios del siglo I a.C. Con su muerte en el 78 a.C., la oligarquía senatorial fue concentrando el poder y se estableció un primer triunvirato en el 60 a.C. con Pompeyo, César y Craso. Se desató luego una cruenta guerra civil protagonizada por César y Pompeyo.

Con Julio César se había consolidado en la práctica la figura central del gobernante sin que se le llamara rey o emperador; se conservaba la figura del senado como representante popular, pero el gobernante fue concen-

trando poco a poco todos los poderes de justicia y leyes. El asesinato de Julio César, tal como lo describe Shakespeare en su obra de teatro basada sobre todo en los textos de Plutarco, es fruto ciertamente de una conspiración de parte de sus íntimos amigos,¹¹ en un contexto en donde la figura de César aparece como dictador pero con gran simpatía por parte de sus gobernados; los conspiradores lograron su cometido pero finalmente fueron derrotados por Marco Antonio y Octavio, de los cuales, en pugna posterior, resultaron las atribuciones que convirtieron a Octaviano Augusto en el primer Emperador en el año 30 a.C. En el mismo año, Egipto fue anexado a Roma. Aunque Octavio quería guardar las apariencias de una república, se proclamó “*imperator*”, reuniendo en su persona todos los poderes y desdeñando la figura del Senado; en ese momento, el modelo de la República romana se desvaneció y surgió la última etapa de Roma: el imperio.

Salustio describe la transición de una época a otra: en la República “florejaban en paz y en guerra las virtudes; la unión entre los ciudadanos era perfecta, y nula la avaricia; lo bueno y lo honesto se observaba entre ellos... Cuidaban de sí mismos y del Estado poniendo por obra dos cualidades, a saber: audacia en los combates y equidad en tiempos de paz... Pero una vez que merced a su actividad laboriosa y a la justicia, la república engrandecida venció en la guerra a poderosos reyes, subyugó por la fuerza a feroces pueblos... comenzó la fortuna a mostrarse hostil y a trastornarlo todo... Creció primero, en consecuencia la ambición del dinero y luego la del mando, alimento, por así decirlo, de todas las malas acciones. La avaricia, en efecto, vino a subvertir la lealtad, la honradez y demás virtudes, introduciendo en su lugar soberbia, crueldad, indiferencia religiosa, y venalidad de todo lo existente... Tales vicios fueron creciendo poco a poco en un principio, y se intentó a veces castigarlos; pero una vez que su contagio se propagó a modo de epidemia, cambióse del todo la ciudad y su gobierno se convirtió, del más justo y mejor, en cruel e insufrible” (Salustio, 1991: 7-8).

¹¹ La obra de W. Shakespeare *Julius Caesar* reseña con detalle la gran expresión de sorpresa de César cuando su amigo más querido lo ataca a puñaladas: *Et tu Brute! (también tú, Bruto!)*. Así está referido en esta obra de teatro, en la escena 1 del acto tercero. Queda así en cuestión la estrategia de los gobernantes que, para controlar a los enemigos, buscaban tenerlos cerca: algunos la atribuyen al General chino Sun-tzu, autor del *Arte de la Guerra* en el 400 a.C.; en el siglo XX fue citada esta manera de pensar en la película *The Godfather* con estas palabras: *Keep your friends close, and your enemies closer (conserva cerca a tus amigos, pero a tus enemigos más cerca)*

La visión de Salustio parte no de las ideas (como sería el idealismo de Platón en la República) sino de la experiencia histórica de Roma en esa etapa vivida a partir del siglo V a.C. De ahí, pues, su definición de política como un trabajo excelso del ciudadano en su entrega a la causa de las cosas comunes: “Sólo me parece que realmente vive y disfruta de su alma, quien, entregado por completo a algún trabajo, busca el renombre por medio de alguna gloriosa hazaña o noble actividad... Hermoso es obrar en beneficio del Estado (*rei publicae*)” (Salustio, 1991: 2).

Existió, sin embargo, una transición de manera muy clara durante el gobierno de Sila, en el siglo I a.C., cuando “todo el mundo entregóse al robo y la violencia, codiciando éste una casa y aquel un campo, actuando los vencedores sin medida ni moderación, y ejecutando contra los ciudadanos execrables crueldades” (Salustio, 1991: 9). En este período es cuando Cicerón, a los 25 años de edad, en el año 81 a.C., realizó su primer discurso público (*Pro Roscio Amerino*) en donde se enfrentó a un protegido del gobernante Sila, convertido en dictador. Con la muerte de Sila en el 78 a.C., y después de que Pompeyo aplastó la rebelión de esclavos liderada por Espartaco en el año 73, la oligarquía senatorial fue concentrando el poder y se estableció un primer triunvirato en el 60 a.C. con Pompeyo, César y Craso. Sin embargo, se desató luego una cruenta guerra civil protagonizada sobre todo entre César y Pompeyo, en donde finalmente este último fue derrotado y muerto en Egipto, y más adelante ocurriría el asesinato de César.

Montesquieu señala que la decadencia de Roma vino precisamente con la extensión de sus campañas militares mucho más allá de los límites de la propia Italia. El ejército romano estaba formado por ciudadanos sometidos a los cónsules, que podían controlarlos y dirigirlos bajo el espíritu de la República; pero cuando las campañas llevaron a los generales muy lejos de Roma, éstos empezaron a sentir el poder de su fuerza por ellos mismos sin necesidad de estar guiados o sometidos por el Senado. “Ya no eran los soldados de la República, sino los de Sila, de Mario, de Pompeyo, de César. Roma no podía saber si aquel que estaba a la cabeza del ejército en una provincia determinada era su general o su enemigo” (Montesquieu, 2003: 49). Y este proceso también llegó a los ciudadanos, para quienes el poder real ya no estaba representado en el Senado sino en los generales: “el pueblo pudo dar a sus generales favoritos una formidable autoridad allá en el exterior; entonces toda la sabiduría del Senado llegó a ser inútil

y la República se perdió” (*Idem*: 49). Y de la misma manera, también, pesó entre el pueblo más el interés particular que el común, puesto que llegaron a ser ciudadanos gente proveniente de todos rincones sometidos por los romanos, que ya no tenían la misma raíz histórico cultural. Sucedió un largo proceso en donde, como dice Salustio, la ambición por el dinero y por el poder dominaron la política romana y desvirtuaron el modelo electoral de representación de centurias y tribus: “llegaron a Roma las ambiciones de ciudades y naciones enteras no solamente para empañar los sufragios sino para influir en ellos para su propia conveniencia; las asambleas se convirtieron en verdaderas conjuraciones; se le llamaba *comicios* a una turba de sediciosos; la autoridad del pueblo, sus leyes, él mismo se convirtieron en cosas quiméricas, y la anarquía fue tal que no se podía saber si el pueblo había dado o no determinada orden” (Montesquieu, 2003: 50). La política se había trastornado en simple oropel que cualquiera podía utilizar para destruir a sus enemigos y acrecentar poder.

Marco Tulio Cicerón¹² (106-43 a.C.), en su escrito *De re publica*, alaba el modelo histórico romano venido del siglo V a.C., en donde el gobernante tiene el cuerpo de senadores (los *seniores*, los ancianos, los más sabios) como contrapeso en el Estado, para evitar la dictadura y la tiranía; se trata de un cuerpo de legisladores con autonomía, en donde las leyes –y su cumplimiento– que rigen a los romanos son la base fundamental de la estabilidad y se aplican aun a los mismos gobernantes; existe además la interacción entre gobernantes y gobernados a través de los comicios, en donde los ciudadanos tienen y ejercen su representación en el aparato de Estado. Sin embargo, Cicerón se queja precisamente de la acumulación de poderes en el gobernante y con ello hace el diagnóstico de la crisis de la república romana.

Cicerón vivió la época de la decadencia de la república pero quiso participar en política en un intento de defender el modelo democrático frente al autoritarismo y la concentración de poderes. Comenzó como cuestor en Sicilia en el año 75; posteriormente, en el 70, siendo edil, logró la condena

¹² Dentro de la herencia cultural que dejaron los romanos, Cicerón ocupa uno de los lugares más destacados: “Al igual que Virgilio entre los poetas, Cicerón resume, entre los prosistas, toda la cultura clásica de su tiempo. Llegó a ser el maestro incontestable de todos los rétores latinos y el modelo que todos se proponían imitar. Esto lo mismo en tiempos de Quintiliano que en los años de San Agustín. Cicerón ha dominado toda la cultura latina, y todos los letrados de la antigüedad han sido sus imitadores” (Oroz Reta, citado en Dolby M., 2001: 557).

de Verres quien, siendo cónsul en Sicilia, había oprimido terriblemente a la población; su fama comenzó a despegar puesto que la defensa de Verres la tenía Hortensio Hórtalo,¹³ el más famoso de los oradores de ese momento. Su vida política fue en ascenso llegando a ser pretor en el año 66 y cónsul en el 63. Fue muy conocido en Roma por sus habilidades oratorias y por su concepción de la política en el sentido griego del término. Siendo cónsul, descubrió la conjuración de Catilina (que había sido su contrincante en la candidatura por el consulado), quien pretendía dar un golpe de Estado y apoderarse de la dirección del mismo; sus discursos de combate político contra Catilina en el consulado son conocidos como las *Catilinarias*¹⁴ y dan muestra de la fuerza de su oratoria y de los argumentos de la representación de los ciudadanos frente a la posible dictadura de los individuos; logró la condenación de los conjurados y fue declarado padre de la patria¹⁵ (*Pater patriae*); pero su éxito político también le atrajo enemistades y odios que lograron su exilio en el año 58 a.C. Volvió a la política de Roma año y medio después pero en un nuevo momento en que el senado estaba controlado por el triunvirato de Pompeyo, César y Craso, una dictadura compartida. Esta época de concentración de poder en Roma es el contexto para que Cicerón escribiera, entre el año 54 y el 52, sus principales obras de filosofía política: *De re publica* (*Sobre la República*) y *De legibus* (*Sobre las Leyes*). Años después, cuando estalló el conflicto entre Pompeyo y César, Cicerón tomó partido por el primero y por ello cayó en desgracia política cuando, después del conflicto militar y guerra civil entre ambos, el primero fue derrotado en Farsalia en el año 48, dando origen a la dictadura de César que duró 4 años.

¹³ Cicerón escribió luego una escrito sobre Hortensio, el cual luego sería citado por San Agustín en sus *Confesiones*, como un texto que lo llevó a abandonar la vida mundana y sus banalidades para dedicarse más a la filosofía. No se conservan actualmente los discursos de Hortensio como tampoco el que realizó Cicerón sobre él.

¹⁴ Esta obra de Cicerón consiste en cuatro discursos oratorios en el senado romano con el objeto de denunciar la conjuración de Catilina en su intento por hacerse del poder en Roma y asesinar a numerosos personajes de la nobleza. La fuerza oratoria de Cicerón se muestra en la primera frase: *Quousque tandem abutere, Catilina, patientia nostra? Quam diu etiam furor iste tuus nos eludet? quem ad finem sese effrenata iactabit audacia?:* (Hasta cuándo, Catilina, abusarás de nuestra paciencia? ¿Hasta cuando nos veremos libres de tu furor? ¿Hasta dónde te arrojará tu audacia desenfadada)

¹⁵ A Cicerón le fue otorgado esta distinción durante su período como cónsul en el año 63 a.C.; antes que a él solamente se le había concedido al general romano Marcus Furius Camillus en el año 386 a.C.

Cicerón tuvo cierta conciliación con César pero en una situación incómoda de cierto ostracismo político porque César empezó a concentrar en su persona todos los poderes del estado; Cicerón se dedicó en esos años más a sus obras filosóficas y retóricas.¹⁶ Con el asesinato de César en el 44 a.C. (la fecha de los *Idus de marzo*), Cicerón se apasionó de nuevo por recuperar las representaciones ciudadanas del modelo republicano, pero se enfrentó abiertamente a Marco Antonio, contra quien llegó a pronunciar sus propias *Filípicas*,¹⁷ 14 discursos realizados (12 en el senado, y 2 en la plaza ante el pueblo) en el mismo año del asesinato de César y el siguiente: señala que había confiado en Marco Antonio cuando abolió el puesto de *dictator* pero que posteriormente se puso en su contra porque éste quiso convertirse en único mandatario subordinando totalmente al Senado: “Nada se hacía por medio del Senado, y muchos e importantes asuntos los resolvía él solo, sin contar con el pueblo y aun contra su voluntad” (Cicerón, 1994: 14).

Al consolidarse la alianza entre Marco Antonio y Octavio Augusto en contra de los asesinos de César, el primero puso a Cicerón en la lista de proscritos y lo mandó matar cuando se dirigía a Macedonia en el 43 a.C. Cicerón dejó un gran legado de análisis sobre la situación decadente de la república romana en su transición al imperio, pero prevaleciendo la posición del analista y militante comprometido con la causa de la representación ciudadana frente al autoritarismo; por esta causa, fue exaltado como padre de la patria con las *Catilinarias*, pero por la misma causa tuvo que sufrir la muerte debido a sus *Filípicas*. Su palabra fue avalada por las acciones de su vida misma que lo llevaron a la muerte para, como él anhelaba, pasar a la inmortalidad de la historia: “la virtud consiste precisamente en

¹⁶ La mayoría de estas obras muestran similitudes con el pensamiento prevaleciente durante el posterior imperio romano; son reflexiones acerca del control que puede tener el individuo sobre su estado de ánimo para ser feliz: *Paradoxa stoicorum* (*Paradojas de los Estoicos*), *De finibus* (*Sobre los Fines*), *Tusculanae disputationes* (*Conversaciones en Tusculum*), *De natura deorum* (*Sobre la naturaleza de los Dioses*), *De senectute* (*Sobre la Vejez*), *De Amicitia* (*Sobre la Amistad*), *De officiis* (*Sobre los Deberes*). ... Él mismo menciona que estas obras no tienen una originalidad propia sino que recogen una tradición cultural antigua en donde solamente se le cubre de una forma latina.

¹⁷ Estos discursos bien podían haber sido llamadas “*Antonianas*”, porque estaban dirigidas a quien quería seguir el legado del autoritarismo, Marco Antonio, pero finalmente conservaron el nombre de *Filípicas*, para recordar la anterior obra de Demóstenes en sus discursos contra Filipo II de Macedonia.

la práctica, su mejor empleo es el gobierno de los asuntos públicos y su completo perfeccionamiento en la realización, no con palabras, sino con obras, de todas las grandes cosas que se proclaman en las escuelas” (Cicerón, 1924: 2). La propuesta de Cicerón, el más grande teórico político de la época romana, ha dejado su legado en la propuesta de la defensa de un modelo de estado que no dependa del gobernante sino de la representación del pueblo: “Así, pues, República es cosa del pueblo; pueblo no es toda reunión de hombres congregados de cualquiera manera, sino sociedad formada bajo la garantía de las leyes y con objeto de utilidad común. Impulsa a los hombres a reunirse no tanto su debilidad, como la necesidad imperiosa de asociación; no ha nacido el hombre para vivir aislado, solitario y errante...” (Cicerón, 1992).

A diferencia de otros grandes filósofos que dedicaron su vida preferentemente a escribir sus pensamientos, Cicerón ofrece una característica muy particular: junto a la reflexión, el análisis y la vida contemplativa, se dedicó a participar en política de una forma militante. Sus numerosas obras de gran calidad atestiguan su capacidad intelectual de análisis y propuestas filosóficas, pero también se dio tiempo para la lucha política, haciendo uso de otra de las grandes cualidades del político, la retórica, algo que ya había utilizado siglos atrás Demóstenes. Su propuesta fue restaurar la gran tarea de la esfera política, como una tarea activa de los ciudadanos en defensa del interés común. Cosechó grandes logros reconocidos por las instituciones de su tiempo pero también adquirió fuertes enemistades. Su militancia no le quitó la profundidad del análisis político. De esta manera, “si bien fue un importante hombre del foro romano, adquiriendo gran relevancia en el terreno de la actividad política, no dejó de mostrarnos en sus escritos su clara inclinación a estudiar el fundamento último del Derecho, así como a rastrear en sus indagaciones la mejor forma posible de *república*. De manera que en su obra queda patente su preocupación por la virtud ciudadana y por la ley natural fundamental que ha de servir de suprema legitimación de todo orden jurídico positivo para que éste sea justo” (Lorca Ma. I., 2001: 566).

Cuando Octaviano Augusto triunfante se declaró emperador en el 30 a.C. dio origen a la nueva etapa imperial de Roma, que comenzó con un período de gran estabilidad política.¹⁸ En esa misma época, brillaron otros

¹⁸ El mismo Octaviano escribe sus memorias de manera apologetica en su texto *Res Gestae Divi Augusti* (*Las obras del divino Augusto*), donde se considera a sí mismo como el personaje que trajo la paz a Roma e incluso se presenta como restaurador de la República: “a los 19

romanos, con sus obras para la cultura universal. Del tiempo de Julio César a Octaviano Augusto prosperaron escuelas epicúreas que contaron entre sus adeptos a Virgilio, Horacio y Mecenas, financiando este último las actividades de muchos personajes en sus “círculos literarios”. Virgilio fue atraído por el epicureísmo como doctrina moral y murió en el 19 a.C., el mismo año en que se publicó la epopeya *La Eneida* (sobre Eneas y la fundación de Roma), con una interpretación de la historia que culmina en el advenimiento mesiánico de Octaviano Augusto; antes había publicado las *Bucólicas* en el 39 a.C. y las *Geórgicas*, en el 28 a.C. que son poemas sobre la naturaleza y los campos labrados por el trabajo humano. Es precisamente la *Eneida* la que representa un intento de poner todo el pasado, presente y futuro de Roma en la epopeya legendaria de Eneas, después de la destrucción de Troya, para simbolizar la historia de Roma y presentar y ensalzar la obra de Octavio Augusto, posterior a las décadas de guerra civil durante casi todo el siglo I a.C.

Horacio (del 65 al año 8 a.C.), epicúreo moderado, había publicado su primer libro de *Sátiras* en el 34 a.C., y su segundo de *Sátiras* en el 28 a.C. y también le conocemos otras obras como las *Odas* y las *Epístolas*; murió en el año 8 a.C., el mismo año en que falleció Mecenas. También hay que mencionar a Tito Livio, quien siguió la tradición de Polibio para interpretar la historia, con su *Ab urbi condita libri* (se sabe que fueron 142 libros sobre la historia romana reunidos en grupos de diez y que luego los llamaron *Décadas*, los cuales serían ampliamente citados siglos después en un escrito de Maquiavelo) y quien murió en el 29 d.C.: quiere “abarcar un período de más de setecientos años, y porque la historia de Roma, nacida de muy modestos orígenes, ha crecido de tal modo, que ya se doblega al peso de su propia grandeza” (Tito Livio, 1998: 1). Ovidio destacó con otro tipo de literatura tal como se muestra en *Ars Amatoria* (*El arte de amar*)¹⁹ y

años de edad alcé, por decisión personal y a mis expensas, un ejército que me permitió devolver la libertad a la República, oprimida por una bandería”. Dos siglos después, Dion Casio escribió en griego *La Historia Romana: el Reinado de Augusto*, en donde expone la transición de la república romana hacia una monarquía, expresando una concepción ideal de la monarquía imperial que contrasta con la realidad de la forma real de funcionar del imperio romano a partir de Octaviano, la cual se asemejaba más bien a los modelos tiránicos.

¹⁹ Esta obra contiene tres libros: los dos primeros están dedicados especialmente a los hombres con razonamientos y consejos para conseguir y conservar el amor de una mujer; el tercero está dedicado a las mujeres de manera explícita: “consejos para que las mujeres puedan seducir a un varón”.

en *Metamorfosis*, donde quiere presentar la historia del mundo mitológico. Y finalmente, podemos considerar la importancia que han tenido para el conocimiento de la historia política romana las *Vidas Paralelas* de Plutarco junto con sus *Preceptos para el gobierno del Estado* (*Precepta reipublicae gerendae*), las biografías que hace Suetonio en su libro sobre *Los doce Césares*, en el 120 d.C., la historia en 40 libros de Diódoro Sículo, las *Historias* de Tácito²⁰ en el 107 d.C. que reflejan la vida política llena de infamia y crueldad de los gobernantes romanos del siglo primero, y la estupenda colección de biografías y dichos de los filósofos antiguos que hizo Diógenes Laercio en el 230 a.C., que se han convertido en fuente indispensable para el estudio sobre los pensadores antiguos.

La cultura griega seguía existiendo pero en simbiosis con la romana. Y en ese contexto de Augusto como primer emperador romano y luego de su hijo Tiberio como segundo emperador vivió Jesucristo,²¹ quien murió en el año 29 o 30 d.C. según algunos cálculos (Cfr. Asimov, 1998: 277). Uno de los más activos perseguidores de los cristianos, Pablo (de Tarso, en la costa meridional de Asia Menor), se convirtió al cristianismo y predicó la religión especialmente a los griegos, una región donde se consolidaría después el llamado cristianismo ortodoxo.

El cristianismo ha llegado a tener tanto peso en la historia de la humanidad que ahora contamos casi en todo el planeta el tiempo a partir del nacimiento de Jesucristo, dividiendo el antes y el después. Después de la muerte de Cristo, sus seguidores fueron perseguidos, encarcelados y asesinados para marcar la época de los tres primeros siglos en donde la práctica de esta religión significaba un acto de heroísmo por la disposición

²⁰ De Tácito se conocen también los libros de Anales (*Annalium ab excessu divi Augusti libri*), que se refieren también a la vida de los Césares desde Octavio Augusto hasta Nerón, una época inmediata anterior a la descrita en sus *Historiae* (*Historias*). En ambos, su objetivo es proporcionar los detalles de las infamias cometidas por la mayoría de los emperadores.

²¹ El papiro más antiguo que habla sobre Jesús de Nazareth es el P52 y es un fragmento del Evangelio de Juan que puede ubicarse alrededor del año 125 d.C. El nuevo testamento, que no es un documento histórico sino religioso, es la principal fuente sobre la vida de Jesús. El historiador judío Flavio Josefo tiene una obra escrita en griego alrededor del año 93-94 d.C. titulada *Antigüedades Judías* en las que hace referencia a Jesucristo como persona histórica; otros escritores romanos como Plinio el Joven, Tácito y Suetonio escriben con claridad sobre las actividades de los cristianos a principios del siglo II d.C.

que debía tenerse al martirio.²² Desde el punto de vista religioso, esto era atribuido a la fuerza del Espíritu Santo, quien infundió valor a los mismos apóstoles para transformarlos de miedosos a valientes predicadores del mensaje cristiano. Sin embargo, más allá del ámbito religioso, siempre ha quedado la pregunta, en el nivel sociopolítico, del por qué de la persecución tan encarnizada de los romanos hacia los cristianos. De alguna manera, los seguidores de Jesucristo fueron declarados enemigos políticos del Imperio Romano, a tal punto que había que perseguirlos, encarcelarlos e incluso ajusticiarlos si no se arrepentían de sus creencias; la explicación no puede quedarse solamente en la fobia particular que Nerón o algún otro emperador les tenía, puesto que nunca representaron una amenaza desde el punto de vista político y militar. ¿Qué tipo de peligro representaban los cristianos para Roma?

En el caso de los judíos, se sabe de la lucha armada antigua de los hermanos Macabeos en el siglo II a.C.; se sabe de la existencia de los grupos de los zelotes que atacaban ocasionalmente a los romanos; de hecho el emperador Tito con la destrucción de Jerusalén quiso evitar a toda costa nuevas insurrecciones y, por ello, en el año 70 d.C. decidió marchar sobre Jerusalén: destruyó la ciudad y el templo y expulsó a los judíos de la tierra, en un período que se ha conocido como la *διασπορά* (*diáspora*: dispersión) para precisamente llegar y establecerse en numerosas partes de todo el mundo hasta que pudieron volver, casi dos milenios después, en 1948, con el apoyo político y militar de los ingleses y norteamericanos, a la tierra que consideran que Dios les había prometido desde tiempos de Abraham.

Pero los cristianos, aunque ciertamente fueron un grupo clandestino con comunicación simbólica²³ entre ellos y oculto en sus actividades y servicios religiosos en las catacumbas, nunca representaron una fuerza arma-

²² En el mundo romano continuaba la influencia de la cultura griega y, por ello, numerosas palabras usadas por los cristianos tuvieron raíces griegas. Es el caso de la palabra *μάρτυρ* (mártir), que significa “el que da testimonio”, y en la práctica denominaba a todos aquellos que con la ofrenda de su vida, durante la persecución de los romanos, daban testimonio vivo del mensaje cristiano y confesaban su fe en Jesús.

²³ La palabra griega *ιχθυς*, que significa “pez”, se ha encontrado como inscripción en numerosas catacumbas como símbolo de identificación de los cristianos, cuyo significado, con la simple figura de un pescado, solamente ellos conocían. De hecho es un acróstico en donde cada una de las letras tiene una traducción precisa: *Ιησους* (Jesús), *Χριστος* (Cristo), *Θεου* (Dios), *Υιου* (Hijo), *Σωτηρ* (Salvador). Las iniciales de cada una de estas palabras en griego son las que forman, a su vez, otra palabra *ιχθυς*, con un significado simbólico.

da de combate contra el imperio. ¿Podía tratarse de un grupo de fanáticos que empeñados en la existencia de un solo dios querían acabar con la libertad de creencias? El emperador Adriano así lo pensaba de los judíos cuando persistían en la creencia de un solo dios.

En aquel momento, cristianos y judíos eran las únicas dos religiones monoteístas del mundo entero. De los apóstoles elegidos por Jesús —con excepción de Judas que ya se había ahorcado y de Juan que fue el único que murió de muerte natural— incluyendo luego también al converso Pablo de Tarso, todos fueron martirizados por defender su fe pero específicamente por haber tenido una vida militante de predicación para convencer a la gente de que se convirtiera al único dios verdadero.

Sin embargo, también, en un sentido más social, puede ser esclarecedor el análisis hecho por Porfirio Miranda (1988) en su detallado estudio sobre el Comunismo en la Biblia, donde sostiene el pensamiento revolucionario de los primeros cristianos al poner todas las propiedades y las cosas en común para beneficio de las comunidades, a partir de los testimonios claramente expresados en los Hechos de los Apóstoles²⁴ (He. 2, 44-45; He. 4,32). Estos hechos históricos fundamentan, por ejemplo, la propuesta del socialismo del siglo XXI del presidente de Venezuela, Hugo Chávez.²⁵ Y el ejemplo es precisamente la experiencia de las primeras comunidades cristianas que fueron consecuentes con el ejemplo de Jesucristo; dice el propio presidente: “y tenían todas las cosas en común... Y nunca decían ser suyo propio nada de lo que poseían sino que era todo de todos. No había entre ellos ningún necesitado porque todos los que tenían bienes y casas las vendían y traían el precio de lo vendido y lo ponían a los pies de los apóstoles y eran repartidas a cada uno según su necesidad”. Se trata de

²⁴ La versión de la *Vulgata* de San Jerónimo refiere este testimonio sobre las comunidades cristianas: “*Multitudinis autem credentium erat cor unum, et anima una: nec quisquam eorum, quae possidebat, aliquid suum esse dicebat, sed erant illis omnia communia*” (Actus apostolorum 4,32): “*toda la multitud de los creyentes era un solo corazón y una sola alma; ninguno de ellos poseía algo que pudiera tener como propiedad privada sino que todo lo ponían en común*”.

²⁵ Chávez se declaraba cristiano, como lo enfatizó en el discurso de toma de posesión en su segundo período a la presidencia en enero de 2007: “Aprendí a amar a Cristo. Y lo amo. Y Cristo es la imagen suprema del revolucionario, del que da la vida por amor a los demás. El que va a la cruz por los más humildes, por los más pobres, por los más desamparados. Cristo el redentor, el atormentado, el vilipendiado. Y Cristo Crucificado y resucitado. A Cristo como símbolo revolucionario dedico siempre mis palabras. Inspiración del pueblo profundo” (Chávez H., 10-I-2007).

una forma de vida que se aleja mucho y se contrapone a la concentración de la riqueza social en manos de unos pocos.

Bajo esa perspectiva, el mensaje cristiano original tiene en la práctica una propuesta revolucionaria, capaz de poner en cuestión cualquier sistema social, sea esclavista como el modelo romano o capitalista como el de la época de la modernidad. Las prácticas sociales de la verdadera religión cristiana, desde su origen, tienen importantes consecuencias para el mundo político de los creyentes.

En su propio ámbito, la política del imperio romano ya era presa de una continua lucha por el poder utilizando todos los medios posibles. Sobresalió Calígula en el siglo I d.C. porque “su reinado fue una serie no interrumpida de extravagancias, de libertinaje y de asesinatos” (Malet, A. 1961: 130). También sobresalió Nerón para ser un ejemplo paradigmático de la política de su tiempo; Nerón fue un terrible gobernante²⁶ especialmente por haber estado toda su vida en intrigas, asesinatos y placeres personales, a pesar de haber tenido la influencia de Séneca; Nerón gobernó Roma del 54 al 68 d.C. con una estrategia basada en conspiraciones y asesinatos.

La política desde el siglo I a.C. con el fin de la República y durante toda la época del imperio romano dejó de ser la expresión de los intereses de lo público, de la comunidad, para convertirse en lo que posteriormente Maquiavelo señalaría como una lucha por el poder para la estabilidad del principado, sin importar medio alguno. Seguía funcionando el senado pero convertido solamente en una pieza de adorno; el poder estaba concentrado en el emperador, pero en medio de pugnas que se decidían por vía sangrienta.

¿Qué era la política en ese tiempo? Era una lucha por el poder a través de la conspiración y el asesinato. Hay que ver específicamente, por ejemplo, el caso de Nerón, cuya historia es determinada por la influencia de su madre Agripina. Séneca había sido desterrado a Córcega en el año 41 d.C. por la influencia de Mesalina, la esposa del emperador Claudio; sin embargo, Agripina, la madre de Nerón, logró envenenar a Mesalina y consiguió el objetivo de convertirse en la esposa del emperador Claudio, muy cerca del poder; ella misma logró que Séneca volviera a Roma en el año 49 d.C. para que se hiciera cargo de la educación de su hijo Nerón. Sin embargo, el emperador Claudio también fue envenenado por Agripina en el año 54

²⁶ Suetonio menciona las terribles señales del nacimiento de Nerón, especialmente cuando su padre Domicio afirmó que “de Agripina y él, no podía nacer más que algo detestable y fatal para el mundo” (Suetonio, 2000: 128)

a.C. con el objeto de favorecer a Nerón, quien a la edad de 17 años, pudo ser declarado emperador debido a que Agripina lo había casado con Octavia, la hija de Claudio y a la vez, para evitar cualquier impedimento futuro, confabulados madre e hijo, habían organizado también el envenenamiento de Británico, el único hijo varón del antiguo emperador Claudio. Cuando parecía que por fin se había cumplido el sueño de poder de Agripina: Nerón gobernaba y ella era el poder tras el trono. Sin embargo, éste se enamoró de Popena a quien hizo su amante y entre ambos hicieron envenenar a Octavia, la esposa; también entre ambos, queriendo desembarazarse de la influencia de la madre de Nerón, ordenaron la muerte de Agripina. En este ambiente de política real, Séneca se fue apartando de la corte para dedicarse a sus trabajos filosóficos, pero Nerón lo mandó matar en el año 65 d.C. acusándolo de conspiración. Roma en tiempo de varios emperadores fue también un material excelente para que Maquiavelo formulara siglos después sus consejos sobre el poder y la búsqueda del fin por cualquier medio posible.

Dentro del mundo romano en la era cristiana, floreció también de manera especial el Estoicismo con nuevas ideas, que fue enseñado por Epicteto, nacido en Hierápolis, en el 60 d.C., junto con Cremón, Posidonio y, sobre todo, Séneca. Este último, sin embargo, junto con Cremón y Juvenal (del 55 al 130 d.C.) tuvieron también la influencia de los *Cínicos*²⁷ (Antístines y Diógenes de Sinope) en su estilo, aunque en especial Séneca vivió de cerca la vida política real de su tiempo, pretendiendo educar a Nerón y muriendo por esta causa aunque sus pretensiones eran solamente la moral y la tranquilidad del alma. Séneca vivió como estoico; su pensamiento se había centrado en la vida interior y control del individuo por sí mismo con temas como *De Constantia Sapientis* (*Sobre la constancia del sabio*), *De Ira* (*Sobre la ira*), *De Vita Beata* (*Sobre la vida feliz*), *De Otio* (*Sobre la vida retirada*), *De tranquillitate animi* (*Sobre la tranquilidad del alma*), *De Brevitate Vitae* (*Sobre la brevedad de la vida*), ... La reflexión constante y el control del individuo serían las claves de una vida feliz, que solamente pertenece a un pequeño grupo de personas, contrariamente en muchas ocasiones al pensar común de la gente: “porque no están las cosas de los hombres en tan buen estado

²⁷ Los llamados *Cínicos*, derivado su nombre de la palabra griega κύων (kyon), que significaba perro, debido al sentido peyorativo que les aplicaban sus contemporáneos, despreciaron la llamada civilización, las preocupaciones de la ciudad, las riquezas, y buscaron la felicidad en una vida autónoma acorde con la naturaleza. En este intento, llegaron a practicar muchas excentricidades queriendo alejarse de la política de la ciudad.

que agrade a los más lo que es mejor; antes es indicio de ser malo el aprobarlo la turba. Busquemos lo que se hizo bien, y no lo que está más usado; lo que nos coloque en la posesión de eterna felicidad, y no lo que califica el vulgo, errado investigador de la verdad” (Séneca, 2005: 28).

Un gobernante excepcional fue el emperador Marco Aurelio, que reinó del 161 al 180 d.C. Creyó en las enseñanzas del estoico Epicteto y quiso realizar un proyecto educativo a las élites romanas; dice en sus *Reflexiones*: “La gente busca lugares donde retirarse, en el campo, cabe la mar o en las montañas; también tú debes desear eso encarecidamente, pero se trata de cosas de gran simpleza: sea cual fuere el momento de la elección, siempre es posible el retiro interior... Concédete una y otra vez ese retiro y renuévate a tí mismo... El arte de la vida se parece más al de la lucha que al de la danza, en la medida en que hay que mantenerse siempre a punto y en guardia contra los golpes que le caen a uno encima y sin esperarlos” (Miralles, 1981: 119). La educación para Marco Aurelio también debe ser una política de Estado pero su enfoque va más dirigido a la conciencia individual de los ciudadanos con un gran sentido cualitativo pero tendiente también a aceptar los condicionamientos malévolos de la política práctica. Con su muerte, se acentuó mucho más la decadencia de Roma, muy alejada ya de sus aportaciones en el campo del pensamiento y la cultura. “El día de su muerte puede ser considerado tal vez como el momento decisivo en que se decidió la ruina de la vieja civilización. En filosofía, el grande emperador había colocado tan alto el ideal de la virtud que nadie debía inquietarse en seguirlo; en política, por no haber separado bastante profundamente los deberes de padre de los de César, volvió a abrir involuntariamente la era de los tiranos y de la anarquía... Después del grande esfuerzo del racionalismo gubernamental, después de 84 años de un régimen excelente, después de Nerva, Trajano, Adriano, Antonino, Marco Aurelio, recomienza el reinado del mal, peor que nunca” (Renan, E., 1990: 196).

De manera particular, con Marco Aurelio se cierra el nuevo ciclo del estoicismo romano que había comenzado con Séneca y avanzado con Epicteto. Para ellos, fuera del ámbito explícito de los problemas sociales, la pregunta fundamental se centraba en lo siguiente: ¿Cómo es posible vivir una vida humana realmente humana? El hombre sólo es feliz si acepta su existencia racionalmente; las leyes naturales se manifiestan en el destino del cual cada hombre es elemento integrante, y el ser humano tiene que

aceptarlo. Siendo tan importante la educación para Séneca y Marco Aurelio, el enfoque ya no está puesto en la educación pública para que los ciudadanos puedan participar en la vida política sino en el control interior del individuo para poder aceptar el mundo como es.

Muchas religiones orientales llegaron del Oriente y empezaron a surgir simbiosis de pensamiento. Sin embargo, en ese contexto, es necesario enfatizar el surgimiento del neoplatonismo fundado por Plotino (205-270 d.C.), alrededor del 240. Fue un filósofo que predicó en Roma la unidad buscando, a partir de la del mundo como es, alcanzar la realidad inteligible del principio único; señalaba que lo sensible es un medio por el cual el hombre puede llegar a tocar lo divino y, por ello, la felicidad es el intento de poseer esa realidad inteligible. El neoplatonismo se convirtió en realidad en la fundamentación del abandono de la teoría social y política porque elaboró una teoría en donde lo material y la sociedad son algo secundario frente a la búsqueda de la causa perfecta de todas las cosas.

La persecución religiosa terminó con el emperador Constantino I, que reinó del 306 al 337 d.C.; con su conversión, se llegó posteriormente a adoptar el cristianismo como religión oficial del imperio, dejando atrás la época de las persecuciones a los cristianos.²⁸ “Cuando el emperador Constantino aceptó el cristianismo como la religión del imperio romano en el 313, dejó predominar una filosofía que iba a pervadir todos los espacios de la vida política, social y cultural como sobre todo la vida religiosa hasta los tiempos modernos” (Murdoch, 2003: 4). Pero también desplazó la capital del imperio a Bizancio, ciudad a la que dio el nombre de Constantinopla.

En una época inmediata posterior (siglos III y IV d.C.), Agustín de Hipona volvió, como Plotino, a utilizar la filosofía de Platón, Aristóteles y Cicerón pero vinculándolas explícitamente con el pensamiento cristiano; le reprocha a Plotino su visión panteísta, la creación por emanación y la existencia de demiurgos o dioses inferiores, pero mantuvo algunas líneas del pensamiento maniqueo al hacer una separación muy clara entre materia y espíritu, lo malo y lo bueno, en donde el ser humano debe tener una dinámica de ascensión hacia la identidad con Dios y, para ello, hay la necesidad de separarse de todo lo material y temporal. Contamos con

²⁸ En alguna plática con el obispo de Cuernavaca México, Sergio Méndez Arceo, en la década de 1970, él mismo se preguntaba más o menos con estas palabras: “no sé quién de los emperadores le hizo más daño a la iglesia cristiana de los primeros siglos: si Dioclesiano con sus persecuciones o Constantino al adoptar el cristianismo como religión oficial”.

sus textos²⁹ como las *Confesiones* en los años 397-398, donde describe su proceso interno de conversión al cristianismo, y especialmente con el *De civitate dei* (la ciudad de Dios), escrita en su última etapa de vida entre el 410 y 426, donde contrapone las dos ciudades (no como existencias empíricas sino como modelos a seguir), la temporal de los intereses materiales donde reina la decadencia y el pecado, y la representada por el cristianismo con su propuesta de fe en la divinidad y la felicidad eterna. El contexto histórico de la vida de Agustín de Hipona es el decaimiento histórico del imperio romano, particularmente cuando se experimentó el saqueo de Roma hecho por Alarico, el visigodo, en el 410. Sin embargo, Agustín manifiesta su admiración por Cicerón, a quien le atribuye, especialmente por la lectura del *Hortensio*, en el año 373, un impacto fundamental en la transformación espiritual de su vida, como lo dice en sus *Confesiones*. Pero esta concepción de Agustín se aleja del pensamiento militante de Cicerón y su concepción de la República.

Agustín profesaba su admiración por la filosofía griega y romana³⁰ con la atención prestada a los hechos sociales de su tiempo, particularmente en el momento en que Roma era amenazada por las tribus del norte de Europa, llegando un momento en que una de ellas asaltó la ciudad de Roma en el año 410. “Fue un brillante analista de su propio tiempo. Basta con cotejar sus sermones y homilias para darse cuenta de esta afirmación. Ante un clima totalmente apocalíptico y desesperado, tanto para paganos como para cristianos, Agustín realiza una lectura equilibrada de los acontecimientos” (Rossi, en Borón, A. 2000: 134).

A pesar de estas referencias ensalzatorias, quedan, sin embargo, muchas dudas sobre la tradición que dejó Agustín y que impregnó el pensamiento político cultural de la Edad Media: ¿pudo superar realmente el pensamiento maniqueo o dejó más bien un legado en donde solamente lo espiritual es lo bueno mientras que lo temporal y material significa pecado? ¿Incitó tanto a la búsqueda de la ciudad de Dios que despreció la participación del hombre en la política de su tiempo? Y, por último, si hiciéramos caso a la

²⁹ Otros de los escritos importantes de San Agustín que nos ayudan a descubrir su pensamiento teológico y social son *De boni conjugali* (*Sobre los bienes conyugales*), *De ordine* (*Sobre el Orden*), *De libero arbitrio* (*Sobre el Libre Arbitrio*), *Sermones* (*Predicaciones*).

³⁰ En las *Confesiones*, Agustín llega a mencionar que “el amor a la sabiduría tiene un nombre en griego, que se dice filosofía” (Agustín, citado en Dolby M., 2001: 560), y en esa misma obra reconoce la gran influencia que Cicerón ejerció sobre su vida y transformación personal.

versión de Jostein Gaarder a través de las cartas que dejó Floria, la esposa de Agustín durante 15 años y de quién procreó un hijo, Adeodatus (dado por Dios), podríamos pensar que más que de un hombre que se convierte a Dios, ¿no se trataría más bien de un hombre que abandona cruelmente a su esposa y a su hijo (dejándolo morir), influenciado terriblemente por una madre celosa? Para Agustín, la mayoría de las cosas del mundo material llegan a ser consideradas pecaminosas; desprecia los sentidos porque solamente en la vuelta a la interioridad, a la meditación, a las ideas, puede uno llegar a conocer a la verdad, a Dios. ¿No se convierte este planteamiento de alguien considerado entre los principales padres de la Iglesia en un principio de enseñanza para un tipo de oscurantismo y absolutismo que invadió casi todo el período feudal?

Fue una época de choque de intransigencias entre dos religiones monoteístas (cristianismo, y judaísmo) y las deidades griegas y romanas. Sin embargo, como el poder de la Iglesia cristiana se alió institucionalmente con el poder temporal, las demás religiones salieron perdiendo. Incluso algunas costumbres como las competencias de atletismo y diversas disciplinas cuya práctica se desarrollaba en la ciudad griega de Olimpia desde el año 776 a.C. llegaron a suprimirse en el siglo IV d.C.: “Los Juegos Olímpicos se llevaron a cabo por última vez en 393. Luego, por un edicto del emperador Teodosio I, fueron eliminados, después de casi doce siglos de existencia. La gran estatua de Zeus, que Fidias había esculpido 8 siglos antes, fue quitada y un incendio la destruyó en 476” (Asimov, 1998:283). En este mismo contexto de expansión del cristianismo oficial, hay que mencionar la terrible destrucción primero del museo y luego de la biblioteca³¹ de Alejandría en el año 415; había sido una monumental obra realizada alrededor del 290 a.C. por los sucesores de Alejandro en Egipto y que llegó a ser reconocida como la primera institución científica en todo el universo de su tiempo. Por otro lado, el Partenón fue convertido en iglesia cristiana

³¹ Esta obra monumental de ciencia y cultura ya había sufrido un gran incendio en el año 48 a.C. cuando Julio César se involucró en batalla para apoyar a Cleopatra en contra de las pretensiones de su hermano por el trono. Lo que quedó de la Biblioteca sobrevivió varios siglos más: con el decreto del emperador Teodosio en el año 391 que prohibía las religiones llamadas paganas (no cristianas), Teófilo, el obispo de Alejandría del 385 al 412 incitó a su destrucción casi total. Y finalmente como símbolo de su destrucción total en el año 415, un grupo de monjes arrastraron por las calles a Hipatia de Alejandría (filósofa, matemática y astrónoma), una estudiosa de la biblioteca, la desollaron viva y fueron a quemar sus restos con lo que quedaba de la biblioteca.

en el 426, y la estatua de Atenea desapareció. Finalmente, el emperador Justiniano, quien gobernó del 527 al 565, cerró la Academia de Atenas en el año 529, que Platón había fundado 9 siglos antes.

En el 395, Teodosio fue el último emperador de todo el imperio romano (oriente y occidente), porque a su muerte el reino se dividió entre sus dos hijos: el oriente en Constantinopla (la antigua ciudad de Bizancio a la que Constantino le había cambiado el nombre), y el imperio romano de Occidente con sede en Roma, que perduró solamente hasta el 476 d.C. cuando los llamados bárbaros del norte lo destruyeron. Desde antes, el emperador Dioclesiano que gobernó del 284 al 305 había propuesto dividir el imperio en dos mitades por razones políticas: en el occidente se hablaba latín y se tenían fuertes tradiciones romanas precisamente a partir de Roma, la capital; la parte oriental hablaba griego, bastante alejada de las tradiciones occidentales de Roma. Constantino I, a principios del siglo IV, había cambiado la capital de Roma a Bizancio (llamada a partir de ello Constantinopla); esta última es la que continuaría oficialmente como imperio romano de oriente hasta que fue tomada por los turcos en 1453, porque el romano de Occidente había perdurado hasta el 476 d.C. cuando los llamados bárbaros del norte destruyeron la ciudad de Roma para acabar con la dominación imperial de Roma.

De esta manera, el último emperador romano de occidente con sede en Roma, Flavio Rómulo Augusto (llamado Augustulus –el pequeño Augusto– por sus críticos), fue obligado a abdicar en el 476 d.C. y obligado a irse a una vida privada en Nápoles, lo que simbolizó el fin de la dominación imperial romana en Occidente. Por su parte, el imperio romano de Oriente con sede en Constantinopla siguió existiendo pero rompió políticamente con Occidente. En el aspecto religioso, el cristianismo de occidente aceptaba la autoridad del Papa en Roma, denominándose Iglesia Católica Romana; pero el cristianismo de oriente consideraba su jefe espiritual al Patriarca de Constantinopla, denominándose Iglesia Ortodoxa Griega. Esta iglesia de Oriente se extendió hasta los búlgaros y serbios de la península balcánica y llegó en el Norte hasta los rusos, que también aceptaron ser llamados ortodoxos. La escisión final entre iglesia católica romana e iglesia ortodoxa griega ocurriría hasta el cisma del año 1054, a partir sobre todo de la pretensión del Papa en Roma de un reconocimiento como la única autoridad en todo el cristianismo, lo cual fue rechazado.

El inicio y luego la consolidación del sistema feudal acabó por desterrar la filosofía política en general por varios siglos en Europa para hacer prevalecer solamente la influencia de la teología de la iglesia romana. Tomás de Aquino y Marsilio de Padua empezaron a recuperar en el siglo XIII el pensamiento político —aunque dominado fuertemente por la teología—, influenciados especialmente por las fuentes aristotélicas que empezaban a ser retomadas, pero solamente la época de la reforma en el siglo XVI llegó a ofrecer el contexto para su resurgimiento con el florecimiento del humanismo y el racionalismo, concebidos de una manera autónoma con respecto a la fe y la religión. Esta época a la que algunos han llegado a llamar el *oscurantismo* se refiere a la época feudal cuando la Iglesia católica adquirió un dominio preponderante para difundir una cultura teocéntrica en donde la verdad fundamental se encontraba en los dogmas, que no tenían oportunidad de ser discutidos públicamente debido a la presencia progresiva de esa institución represiva de las herejías llamada Inquisición. Un símbolo de todo este tiempo fue la predominancia de la concepción ptolemaica (atribuida a Claudio Ptolomeo en el siglo II d.C.) sobre el universo que tenía como centro a la tierra inmóvil; Ptolomeo había abandonado la visión heliocéntrica del astrónomo griego Aristarco de Samos (310-230 a.C.), quien había sido el primero en sostener que nuestro universo giraba alrededor del sol, para sostener por el contrario una visión geocéntrica; el sistema ptolemaico de este astrónomo, matemático y geógrafo del siglo II d.C. fue considerado casi como un dogma durante todo el feudalismo hasta que llegó a ser cuestionado en medio de críticos debates y juicios por Copérnico y Galileo en el siglo XVI y XVII con su postura a favor de la visión heliocéntrica. La palabra *oscurantismo* no es tan fina y acertada porque solamente enfatiza la parte negativa de la época feudal; sin embargo, ha servido para exaltar el contraste con el nuevo tiempo de la modernidad en donde se da un mayor énfasis al humanismo, al método de las ciencias naturales, a la razón humana como instrumento de análisis en vez de tratar de resolverlo todo por la revelación de las Escrituras y los dogmas de la religión. El pensamiento volvió a centrarse en el mundo temporal, en la vida pública de las comunidades y la forma de gobernar. Con la época moderna del siglo XVI, también volvió a aparecer en el debate público la discusión sobre la política y posteriormente sobre la democracia.

De hecho, el concepto de *feudalismo* fue inventado por la propia modernidad con el objeto de distinguirse explícitamente de la época antigua,

queriendo dar una idea de libertad, luz, revolución, contraste, etc. “Las expresiones *féodalité* y *feudal system* fueron acuñadas al inicio del siglo XVII, mientras que las palabras inglesas *feudality* y *feudalism* (como también *feudal pyramid*) solamente se usaron hasta fin del siglo XVIII. Éstas se derivaron de las palabras latinas *feudum* y *feudalitas* (servicios conectados con el *feudum*: *fief*, en inglés), las cuales habían sido usadas durante la Edad Media y posteriormente al hablar sobre la forma de tener la propiedad... Los estudiosos del siglo XVII definen el sistema feudal medieval con la característica de la ausencia de una autoridad pública y el ejercicio de los señores locales de funciones administrativas y judiciales..., hay un desorden general y un endémico conflicto; prevalecen los vínculos entre los señores y sus vasallos como dependientes libres, los cuales habían sido creados por los lotes de propiedad prestados a dichos vasallos, quienes les prestaban juramentos de fidelidad para muchos servicios” (Britannica, 2009). En otras palabras, “El feudalismo como modo de producción se definía originariamente por una unidad orgánica de economía y política, paradójicamente distribuida en una cadena de soberanías fragmentadas a lo largo de toda la formación social. La institución de la servidumbre como mecanismo de extracción del excedente fundía, en el nivel molecular de la aldea, la explotación económica y la coerción político-legal. El señor, a su vez, tenía que prestar homenaje principal y servicios de caballería a un señor supremo que reclamaba el dominio último de la tierra” (Anderson, P. 1992: 13). En general, en términos históricos, se habla del tiempo que va de la destrucción del imperio romano de occidente en el siglo V hasta la transformación de los feudos en los primeros territorios que iban a constituir los estados nacionales durante los siglos XIII, XIV y XV. Fue una época en donde el conocimiento quedaba concentrado en élites del clero y de la nobleza y en donde todo estaba subordinado a la revelación de Dios a través de la Biblia; los dogmas de la Iglesia se habían convertido en la verdad revelada que debe ser aprehendida simplemente como un catecismo por todo el pueblo.

La ruptura de época y sistema social siempre es un proceso lento y complejo y, en este caso, podríamos pensar en ubicarla a principios del siglo XVI como lo hace, por ejemplo, Habermas: “El descubrimiento del Nuevo Mundo, así como el Renacimiento y la Reforma –acontecimientos que se producen los tres en torno a 1500– constituyen la divisoria entre la Edad Moderna y la Edad Media” (Habermas, 1989: 15). Pero algunos

llegan a poner una fecha simbólica del cambio, señalando el año 1453, cuando sucedió la caída de Constantinopla a manos de los turcos que terminaron con los restos del imperio romano de oriente y le cambiaron de nuevo el nombre a la ciudad llamándola Estambul; otros la ubican en el año 1492, cuando los españoles arrojaron a los árabes de la península después de cerca de 7 siglos de dominación y cuando Europa descubrió el nuevo mundo con toda una serie de consecuencias impresionantes en el ámbito económico, político y cultural. El siglo XVI con el renacimiento, el uso extendido de las ciencias naturales, la reforma protestante, la acumulación originaria de capital... pertenecen con claridad al inicio de una nueva época que conocemos con el nombre de la modernidad. Y en ella encontramos nuevas corrientes de pensamiento político que revolucionaron las concepciones antiguas: Maquiavelo, Erasmo, Tomás Moro, Jean Bodin, Giordano Bruno, ...

CAPÍTULO II

POLÍTICA Y DEMOCRACIA MODERNA

*“La política es el arte mediante el cual los hombres se asocian con el propósito de constituir, cultivar y conservar la vida social entre ellos. Por eso los llamo simbióticos. El principal sujeto de la política es, pues, la asociación, en la cual los simbioses se comprometen entre ellos, uno con el otro, a través de un acuerdo explícito o tácito, para tener un tipo de comunicación sobre todo aquello que es útil y necesario para el ejercicio armonioso de la vida social”.*³²
(ALTHUSIUS, 1603).

2.1. Surgimiento de la modernidad

Hay un consenso generalizado sobre el tiempo del surgimiento de la época moderna ubicándolo alrededor del siglo XVI en Europa, aunque es imposible poner una fecha precisa. Se trataba evidentemente de un cambio de época, en donde Marx ubicó con gran tino el surgimiento del nuevo modo de producción dominante sobre el feudalismo a través de la acumulación originaria de capital. Desde el rompimiento del sistema ptolemaico que sostenía que la tierra era el centro del universo a través de las propuestas de Copérnico, Kepler y Galileo, se inició un nuevo paradigma en las ciencias naturales (la observación como punto de partida del cono-

³² Es una traducción del texto original en latín. Sobre la concepción de Althusius acerca de la política a principios del siglo XVII hablaremos posteriormente dentro de este capítulo, señalando con claridad cómo ella sirve para la vida social colectiva, especialmente en tres aspectos: compartiendo las cosas y recursos para la vida, compartiendo el aprendizaje de los oficios y todo ello dentro de reglas comunes enunciadas por las leyes. Desde el principio de la época moderna, la democracia nunca estuvo reducida solamente a la elección de los representantes.

cimiento) que empezó a repercutir en todas las esferas del conocimiento. El estudio de la política en particular también se empezó a diferenciar de la filosofía y de la teología para constituir una rama particular del pensamiento a través de los escritos de Erasmo, Maquiavelo, Bodin, Hooker, Giordano Bruno... durante el siglo XVI. Pero sobre todo, una de las características principales de la nueva época fue el nuevo humanismo con el uso de la razón, logrando que el racionalismo se convirtiera en algo emblemático de la modernidad.

Sin embargo, el uso de la razón no es algo que hubiera faltado a los pensadores de la Edad media, como bien lo demostraron el dominico Thomas Aquinas (1225-1274), el pensador italiano Marsilio de Padua (1275-1343), el franciscano inglés William of Ockham (1288-1349), y el escocés también franciscano John Duns Scotus (1266-1308) conocido como *Doctor Subtilis*, aunque ciertamente, con lo grandioso de los aportes de la filosofía, ésta siempre fue considerada en general una *ancilla theologiae*, algo subordinado a la revelación de Dios a través de la Biblia: “La filosofía no toma sus principios de la teología, pero si el filósofo llega a una conclusión que no está de acuerdo con la revelación, sabe que su razonamiento ha sido erróneo” (Copleston, 1988: 14). Por ello, antes de la época del surgimiento de la modernidad y del renacimiento, no se pueden dejar de señalar los grandes aportes que tuvieron estos filósofos-teólogos como precursores de la nueva época que iba a nacer, debido en gran parte al redescubrimiento y estudio de los textos aristotélicos por parte de los pensadores cristianos europeos del siglo XII y XIII.

En el ámbito expreso de la filosofía política, aunque Tomás de Aquino siempre sostuvo la primacía de la fe, mucho se puede aprender de la *Summa contra Gentiles*, de sus comentarios sobre la *Política* de Aristóteles o de su texto sobre la monarquía, porque en muchas ocasiones se enfoca a la explicación razonada de las verdades reveladas sin tener que fundamentarse solamente en la autoridad divina; le otorga una constitución autónoma a la formación de la sociedad política pero dándole a la iglesia un poder de influencia indirecto; el poder del gobernante puede venir de Dios pero si el gobierno se convierte en tiranía, el pueblo puede llegar a tener el derecho a la insurrección. Dentro de la edad media, Aquino tuvo una gran influencia de Platón y sobre todo de Aristóteles, propiciando de nuevo la introducción de la lectura de estos autores clásicos a Europa. “Si bien algunos textos habían sido ya traducidos por Boecio y su influencia en los

reducidos ámbitos del saber fue importante, es sólo con la lectura de la *Política* (1260) y los primeros libros de la *Ética*, que se abre una cuña en la tensión fe-razón. Si hasta ese momento la razón era explicada a través de la fe, si el mundo natural era representado a imagen y semejanza de lo que la Biblia predicaba de éste, si el hombre sólo era concebido como cristiano, y si la filosofía no se pensaba sino como rama dependiente de la teología; a partir de este momento comienza un lento pero ininterrumpido proceso de transición y crisis, que cubrirá dos siglos y medio, testigo de un combate teórico-político entre la fundamentación teocrática descendente del poder y la filosófica naturalística-ascendente” (Barbutto, 2003: 3).

Por otro lado, aunque a William of Ockham se le ubica más como filósofo en temas como el nominalismo o la ley natural o la teoría del conocimiento a partir de la intuición, también encontramos en él referencias explícitas al análisis político,³³ especialmente cuando, acusado de proposiciones heréticas por el Papa Juan XXII, tuvo que buscar la protección de Ludwig de Baviera: Ockham “insistió en que la cabeza suprema en la esfera espiritual, a saber, el papa, no es la fuente del poder y la autoridad imperial, y también en que la confirmación pontificia no es necesaria para dar validez a una elección imperial. Si el papa se atribuye a sí mismo, o trata de asumir poder en la esfera temporal, está invadiendo un territorio sobre el cual no tiene jurisdicción alguna” (Copleston, 1988: 120-1).

Sin embargo, el principal precursor de la nueva época por nacer fue, sin duda, Marsilio de Padua, un estudioso de la medicina, la filosofía y las leyes y que se convirtió en un pensador político que empezó a revolucionar las ideas del feudalismo, especialmente con su texto *Defensor Pacis*, escrito terminado en 1324 y que en muchos círculos fue considerado una obra herética; una de sus principales aportaciones fue la propuesta de un estado laico, con autonomía de la Iglesia católica. De hecho, el contexto de la escritura de este texto fue la pugna de poder entre el papado y algunos

³³ Algunas de las obras de Ockam referentes a filosofía política fueron las siguientes: el *Dialogus*, escrito en el contexto del conflicto entre Ludwig de Baviera y el papa Juan XXII, el *Breviloquium de Principatu Tyrannico* (*Breviloquio sobre un gobierno tiránico*) y el *De imperatorum et pontificum potestate* (*Sobre el poder de los emperadores y el pontífice*). En este último, Ockam arremete “contra la plenitud de poder que se han arrogado algunos papas; contraria a la ley evangélica, tal plenitud es además responsable de muchos de los males que aquejan a la sociedad del momento; asumiendo el carácter propio de su función espiritual, el papa no pierde sino que gana en gloria” (Peña, E., 2005: 139).

gobernantes europeos. Marsilio criticaba las pretensiones del Papa de tener autoridad al interior de la Iglesia y al exterior sobre todos los poderes temporales como un peligro para la paz.

La bula *Unam Sanctam*, del papa Bonifacio VIII en 1302, había reclamado abiertamente la primacía del poder espiritual y divino de la jerarquía sobre todos los poderes de la tierra; en la práctica, quería desconocer las disposiciones de recabación de impuestos hechas por el rey de Francia, Felipe el Hermoso, sin haber consultado al Papa con anterioridad; el jefe de la Iglesia, en la práctica, quería ordenar a los franceses que no obedecieran al rey, al mismo tiempo que lo excomulgaba, mientras que el primer ministro del rey francés declaraba al Papa como un criminal herético. Esta pugna ideológica y política se resolvió por la fuerza de las armas en contra del Papa.³⁴ Este fue el primer gran antecedente para la tesis central de Marsilio: la Iglesia no puede tener potestad sobre los gobiernos, y ofrece diversas propuestas sobre la constitución autónoma del naciente estado moderno.

El segundo gran acontecimiento que marcó sus ideas fue la pugna entre el papado de Juan XXII y el emperador romano Ludwig de Baviera, cuando el primero le reclamaba que la selección del gobernante realizada por los electores imperiales debía ser ratificada o desautorizada por el Papa; éste, además, debía ser consultado antes que el propio Ludwig ejerciera sus poderes reales. “La disputa entre Luis de Baviera y el Pontificado fue un incidente en un movimiento general del que la disputa entre Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII había sido un síntoma anterior; y la dirección de dicho movimiento, si la consideramos desde el punto de vista del desarrollo histórico concreto, era hacia la completa independencia del Estado respecto de la Iglesia” (Copleston, 1988: 122).

La pregunta central se encontraba en saber si el imperio debía subordinarse a la Iglesia o si ésta debía respetar la autonomía del emperador; Marsilio, haciendo múltiples referencias a la *Política* de Aristóteles y a textos de la

³⁴ Se cuenta en la *Histoire du Différend entre le pape Boniface VIII et le roi Philippe le Bel* (Dupuy, 1655) que el Papa se quejó con un oficial francés diciendo “*Nos habemus utramque potestatem*” (nosotros tenemos los dos poderes: el espiritual y el temporal), mientras que el oficial le respondió: “*Utique Domine, sed vestra est verbalis; Nostra autem realis*” (así es, Señor, pero vuestro poder es verbal y el nuestro es real). Bonifacio fue apresado y golpeado y murió a consecuencia de los golpes en 1303. Al mismo papa Bonifacio se le había criticado fuertemente el hecho de que había llegado al puesto del papado cuando su antecesor Celestino V todavía no había muerto. El papa Bonifacio VIII había tenido también conflictos con Dante Alighieri, quien en la *Divina Comedia* lo pone en el infierno.

Biblia respondía que no podía existir una subordinación al poder de la Iglesia: en cualquier territorio no puede haber dos gobernantes y, dado que la iglesia no tiene derecho a un poder coercitivo, puesto que Jesucristo no vino a establecer una dominación temporal,³⁵ entonces es el gobierno secular la única autoridad, la cual le viene del mismo pueblo gobernado. Marsilio fue perseguido por el Papa Juan XXII, que había sido electo en 1316, y tuvo que acogerse a la protección del rey Ludwig IV de Bavaria para poder subsistir; Marsilio llegó a convertirse en consejero del emperador.

Con estos antecedentes al final de la época feudal, especialmente frente a la tradición agustiniana de la preeminencia de la *auctoritas o potestas* suprema del Papa y de la Iglesia sobre todo poder temporal, Marsilio de Padua sobresale como el primer teórico precursor del estado moderno, a hablar de una comunidad de seres humanos (*congregatio*) que puede ser perfecta y autosuficiente con un funcionamiento propio producto de la razón para lograr la paz, en donde “la única fuente de poder político legítimo es la voluntad o consentimiento del pueblo” (Barbutto, 2003: 14) o la totalidad de hombres comunes, jefes, letrados y nobles. Sus razones no solamente son teológicas sino acordes a la razón: Marsilio estuvo convencido de que la causa del Papa era injusta mientras que la razón estaba de parte del emperador; no es de extrañar que Marsilio y su colaborador, Juan de Jandum, fueron denunciados en la bula pontificia del 3 de abril de 1327 como “hijos de perdición y frutos de maldición”, y a quienes el papa Clemente VI llamó “heresiarcas” en 1343, como lo refiere F. Copleston (1988: 167).

Sin embargo, si nos referimos sobre todo explícitamente al uso de la razón para la educación de los ciudadanos y al surgimiento explícito de la modernidad, no podemos más que dirigirnos a observar el siglo XVI y XVII y el fenómeno del Renacimiento, pero sobre todo a los grandes pensadores del racionalismo: “con Descartes (1596-1650) se inicia definitivamente la filosofía moderna” (Hirschberger, 1998: 163); Descartes es la expresión clara del Racionalismo, una corriente que “significa literalmente filosofía de la razón. En concreto quiere decir que se trabaja preferente-

³⁵ Para estas tesis, no solamente utilizaba la razón sino también argumentos teológicos, al recordar palabras del evangelio latino como las siguientes: “*Regnum meum non est de hoc mundo*” (Vogels, 1923: 299): “Mi reino no es de este mundo” (Jn 18, 36); “*Reddite ergo quae sunt Caesaris, Caesaris; et quae sunt Dei, Deo*” (Vogels, 1922: 63): Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” (Mat, 22: 21-22). Jesucristo no vino a imponer un reino terrenal y por ello el Papa no puede imponerse sobre los gobernantes.

mente con la razón o con la inteligencia (en un principio, ambas cosas son lo mismo), con el pensamiento y con conceptos” (Hirschberger, 1988: 162) y que se convertirá en un símbolo junto con Spinoza y Leibniz. Pero un nivel del racionalismo está en la reflexión sistemática sobre los principios generales del ser y otro es la aplicación a la historia y a la comprensión de los problemas sociales y políticos de la sociedad. En este segundo nivel, ya en el siglo XVII, empezaron a brillar el jesuita Francisco Suárez (1548-1617), Johannes Althusius (1557-1638), Hugo Grocio (1583-1645) y Baruch Spinoza (1632-1677), quienes empezaron a utilizar la razón para el análisis político de las sociedades humanas, culminando este siglo con la propuesta del liberalismo político de John Locke (1632-1704), que tanto sigue inspirando el modelo de las sociedades modernas.

Aunque hay numerosos rasgos que caracterizan el cambio de época del feudalismo a la modernidad, es necesario apuntar de manera especial algunos rasgos que muestran con claridad cómo Europa cambió de manera radical en su sociedad en ese período y cómo, con ello, arrastró con su nueva perspectiva a todo el planeta en un momento en que se estaba descubriendo el Nuevo Mundo.

La reaparición de las ciencias naturales es algo notable a partir de la publicación en 1543 del libro de Copérnico³⁶ *De Revolutionibus Orbium Coelestium* (*Sobre las revoluciones de los cuerpos celestes*) abriendo un desarrollo de la observación empírica como el punto de partida del método científico en un ciclo que va a culminar con la publicación de los *Principia Mathematica Philosophiae*, de Newton, en 1687. En cualquier perspectiva histórica, esta reaparición del método científico –largamente opacado desde finales del imperio romano de Occidente y durante toda la época del feudalismo– abrió perspectivas inmensas al conocimiento. Hablando precisamente de Copérnico, se puede decir que “esta revolución que dio origen a la ciencia moderna estuvo estrechamente vinculada a la gestación de la filosofía moderna” (Granada, M.A., en Echeverría, 2000: 13). No se trató, sin embargo, de un alumbramiento pacífico porque, por la posición de la iglesia

³⁶ Ernst Bloch señala con claridad que antes de Copérnico ya había surgido la propuesta sobre el heliocentrismo: “La tesis según la cual la tierra gira alrededor del sol ya había sido formulada en la Antigüedad por Archytas de Tarento. En el siglo XIV, un gran matemático francés, Nicolas d’Oresme, el único al que le podemos dar este calificativo en la Edad Media, había defendido la tesis heliocéntrica y la había fundamentado, de acuerdo con los especialistas, sobre cálculos más sólidos que los de Copérnico” (Bloch, 1972: 8).

católica, se creó un conflicto violento entre ciencia y religión: la propuesta de Copérnico de ubicar el sol como el centro de nuestro universo y, desde esa perspectiva, desplazar la visión Ptolemaica que había dominado durante muchos siglos, originó la condena eclesiástica,³⁷ que veía ese descubrimiento como contrario a las enseñanzas de la Biblia, especialmente del Antiguo Testamento. En peligro de condenación se vio, por ejemplo, Galileo al ser convocado por el Santo Oficio en 1616 y posteriormente en 1633 al haber publicado en Florencia su texto *Dialogo sopra i Due Massimi Sistemi del Mondo, Tolemaico e Copernicano*,³⁸ mostrando un diálogo entre un radical, un conservador y un agnóstico sobre los nuevos descubrimientos en el mundo de los astros burlándose de los que defendían las viejas teorías Ptolemaicas. Giordano Bruno, en cambio, apoyando la teoría heliocéntrica y la belleza del mundo material, tuvo que morir en la hoguera mientras que Galileo solamente tuvo que ser obligado a retractarse.

En este mismo punto, se hace necesario enfatizar también el desarrollo de la imprenta de tipos móviles a partir del invento realizado por Johannes Gutenberg³⁹ (1398-1468), que fue lo que permitió que los escritos impresos pudieran ser difundidos y conocidos por una gran cantidad de lectores, cuando anteriormente los libros solamente podían ser difundidos por escasas copias manuscritas que generalmente realizaban los monjes y frailes.

³⁷ Como antecedente, se puede traer la historia de Hipatia de Alejandría, filósofa, científica y astrónoma, quien fue asesinada alrededor del 415 d.C., por una turba instigada por el Obispo Cirilo, con acusaciones de paganismo y magia; existe la suposición de que desde aquel tiempo cuestionaba la visión de Ptolomeo que centraba el universo alrededor de la tierra. Para el siglo XVI, las ideas de Copérnico fueron condenadas por la Iglesia lo mismo que las de Galileo, quien fue sometido a juicio y estuvo a punto de morir en la hoguera.

³⁸ Galileo se burlaba del sistema tolemaico y asumía la tesis heliocéntrica de Copérnico. A la Iglesia tampoco le gustó que Galileo publicara su obra en italiano, un idioma que podía llegar a todo el pueblo, cuando, según la jerarquía, debía haberlo hecho en latín como lenguaje científico. En el juicio de 1633, tuvo que retractarse de sus posiciones y con ello evitó la prisión perpetua y pasó solamente a arresto domiciliario. Hasta el siglo XVIII, la Iglesia llegó a aceptar el heliocentrismo y retiró las obras de Galileo del Index de libros prohibidos.

³⁹ El primer libro topográfico del mundo fue el texto del *Misal de Constantza*; luego se procedió a imprimir la Biblia de 42 líneas y un Salterio. Sin embargo, la imprenta como instrumento iba a ser capaz de difundir cualquier otro tipo de contenido, incluyendo las nuevas concepciones basadas en la razón.

Se puede mencionar, en segundo lugar, el cambio paulatino del teocentrismo al humanismo, es decir, a la centralidad de la razón del ser humano, que dio origen a los postulados de los tres personajes más importantes del racionalismo: Descartes, Spinoza y Leibniz. Se puede decir que el uso de la razón es el rasgo más importante de la modernidad porque se ve al hombre como la medida de todo el universo, dado que el mundo ya no podía explicarse solamente por la teología y las verdades en la Biblia sino por las leyes internas de la naturaleza. De alguna manera, existe una similitud con el mundo antiguo de Grecia cuando los destinos trágicos del mundo y de los seres humanos eran decididos por los dioses que habitaban el Olimpo hasta que Prometeo —un semidios— roba el fuego a los inmortales para otorgarlo al mundo de los hombres; con la transición al mundo de la naturaleza y la sociedad explicada por leyes propias que podían llegar a ser comprendidas por los propios hombres había surgido la filosofía presocrática y, sobre todo, el origen de la ciencia en Grecia. En el contexto de la antigua Grecia, Aristarco de Samos, astrónomo y matemático, en el siglo III a.C. ya había propuesto como explicación el modelo heliocéntrico pero después había sido desechado por la visión geocéntrica de Ptolomeo en el siglo II d.C., que fue la que prevaleció desde finales del imperio romano y durante toda la etapa del feudalismo. La razón del ser humano empezó a valorarse como la mejor cualidad que tenía la humanidad y su poderío se empezó a manifestar en el uso de la misma razón para comprender que el hogar del hombre es el mundo material mismo, independientemente de la existencia de un más allá después de la muerte; es la humanidad la que reconoce el mundo como su casa y en ella misma puede encontrar a Dios como fuerza vital de la misma materia, como Giordano Bruno lo expresaría a finales de ese siglo.

En tercer lugar, hay que acentuar la crítica al autoritarismo y al absolutismo especialmente en el ámbito político-religioso. “Hasta el Renacimiento, la historia intelectual de Europa no es más que un capítulo de la historia de la Iglesia. El pensamiento laico significa tan poca cosa, que incluso los que luchan contra la Iglesia están enteramente dominados por ella y únicamente se arriesgan a pensar en transformarla. No son librepensadores sino herejes. Con el Renacimiento, el dominio de la Iglesia sobre el pensamiento se pone a prueba. El clérigo pierde el monopolio de la ciencia. A su vez, la vida espiritual va haciéndose laica; la filosofía deja de ser la sierva de la teología, y el arte y la literatura se emancipan de la tutela secular que

se impuso a ellos desde el siglo VIII. El ideal ascético se sustituye con un ideal puramente humano” (Pirenne, H., 1995: 369). La autoridad de los Papas fue algo permanente en la época feudal, aunque ya anteriormente, se había consumado el cisma entre la iglesia de occidente y la de oriente en el año 1054 y Marsilio de Padua había cuestionado la potestad de la Iglesia sobre el poder temporal. El cristianismo había prevalecido en Roma después de la destrucción del imperio romano de occidente en el siglo V d.C. pero también se había extendido hasta el oriente en Constantinopla (anteriormente Bizancio) llegando tanto al sur en Grecia y en el norte hasta Rusia. Las dos corrientes seguidoras de Jesucristo, una con sede en Roma y otra con sede en el patriarcado de Constantinopla, se enfrentaron porque el Papa de Roma pretendía la suprema autoridad sobre todas las iglesias cristianas mientras que los patriarcas y obispos de oriente reclamaban la autonomía de cada grey con sus pastores. Pero una nueva rebelión contra la iglesia católica de Roma se originó en el siglo XVI a partir del pensamiento de Martín Lutero, que llegó a dividir a toda Europa, incluso con guerras sangrientas de tipo religioso y que en la práctica dividieron en dos la región europea. Esta crítica contra la autoridad de la iglesia romana se fue extendiendo también al actuar de los gobernantes absolutistas para hacer aparecer de nuevo la teoría sobre la democracia, primero de una manera débil y velada en Francisco Suárez y posteriormente de una manera explícita en Spinoza en el siglo XVII hasta el pensamiento liberal de la Ilustración. Sin embargo, el autoritarismo y despotismo de la iglesia católica del siglo XV y XVI se ejerció con claridad y violencia en contra de los primeros brotes de las nuevas formas de pensamiento. Hemos mencionado ya las condenas a los postulados de Copérnico y Galileo en el ámbito de las ciencias naturales, pero también se puede recordar cómo Alejandro VI ordenó la ejecución, en 1498, del fraile dominico de Florencia, Girolamo Savonarola, quien había manifestado abiertamente sus críticas a la corrupción de la institución pontificia papal en Italia. Hay que mencionar también la ejecución posterior de Giordano Bruno, en 1600, a quien Ernst Bloch califica de la siguiente manera: “después de numerosos mártires cristianos, él es después de Sócrates el más evidente mártir de la verdad científica” (Bloch, E. 1972: 24). Las reacciones de la Iglesia se llegaron a materializar en el movimiento de la contrarreforma, a través de la convocatoria del Papa Paulo III, en 1541, al Concilio de Trento, que fue inaugurado en 1545, en donde fue fortalecida la institución principal

que se utilizaría por muchos siglos dentro de la misma época moderna con la intención de poner un remedio drástico a las ideas de la Reforma: la Santa Inquisición,⁴⁰ la cual ya se practicaba antes en España. Con este instrumento, los sospechosos de ideas contrarias y heréticas serían encarcelados y, una vez hallados culpables mediante la tortura, serían ejecutados y confiscados sus bienes.

En cuarto lugar, es necesario mencionar el nuevo renacer del pensamiento político que se había olvidado totalmente en las sociedades feudales. Nadie puede dudar que Agustín de Hipona lo mismo que Tomás de Aquino tuvieron su propia filosofía política en la época feudal, pero todos sus postulados estuvieron supeditados a la teología. Sin embargo, una de las grandes virtudes de Tomás de Aquino fue recobrar la lectura de los textos originales griegos, especialmente los de Aristóteles, queriendo mostrar que podía existir una consonancia entre los datos de la revelación bíblica y los de la razón puramente humana. Sin embargo, el surgimiento del nuevo pensamiento político de la modernidad ocurrió a partir de los textos de Maquiavelo:⁴¹ *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, *el Príncipe*, *el Sobre el arte de la Guerra*. Por un lado, existe en el autor un acercamiento al modelo de la república romana pero, por otro lado, se trata sobre todo de un acercamiento a la concepción práctica del poder en la sociedad, en donde nada tiene que ver la interpretación teológica: la sociedad se mueve por sí misma a partir de la habilidad o fuerza de los gobernantes, aunque queda siempre un buen margen al quehacer de la fortuna o la suerte. Ciertamente no fue el único, aunque sus perspectivas y consejos sobre lo que es la

⁴⁰ Los cardenales Caraffa (que luego sería también Papa) y Álvarez de Toledo (Arzobispo de Burgos), que eran dominicos y fanáticos de la pureza del catolicismo, rigurosos e inflexibles, fueron quienes aconsejaron a Paulo III el establecimiento de un supremo tribunal de Inquisición según el modelo de España, con las siguientes reglas: “Primera: en cuestiones de fe no hay que esperar un momento sino obrar con la mayor energía a la menor sospecha. Segunda: no hay que tener contemplaciones con ningún príncipe ni prelado por muy altos que estén. Tercera: hay que proceder con el mayor rigor con aquellos que tratan de defenderse bajo la protección de un gobernante; sólo si confiesan habrá que tratarlos con dulzura y piedad paternal. Cuarta: frente a los herejes, y especialmente frente a los calvinistas, no habrá lugar a ninguna tolerancia!” (Ranke, 2000: 102)

⁴¹ Existen otros textos de Maquiavelo que no han sido tan conocidos pero que también ayudarían a entender su pensamiento sobre la sociedad, una vez que fue obligado a dejar los puestos públicos: “*Ordenanza de la Infantería*”, “*Ordenanza de la Caballería*”, “*Discurso sobre la Lengua*”, “*Discurso Moral*”, “*Historias Florentinas*”, “*Vida de Castruccio Castracani*”, y la satírica obra de teatro “*La Mandrágora*”.

lucha por el poder en la política real de la sociedad siguen constituyendo una vertiente fundamental del análisis contemporáneo. Se pueden resaltar, sin embargo, otros importantes pensadores del siglo XVI como Erasmo, Thomas More y Jean Bodin.

El escritor Carlos Fuentes (2011), de manera particular, se enfoca a tres de ellos (Maquiavelo, Moro y Erasmo), señalando las grandes posibilidades de reflexión política que abrieron, especialmente para América Latina, con sus propuestas en distintos niveles: “La disolución de la unidad medieval por el fin del geocentrismo y el descubrimiento del Nuevo Mundo da origen a las respuestas de Maquiavelo, Moro y Erasmo: *Esto es. Esto debe ser. Esto puede ser*”⁴² (Fuentes, 2011: 21). Más tarde en el siglo XVII aparecerá un pensamiento más sistemático sobre la política y el Estado a partir, sobre todo, de Johannes Althusius (*Politica methodice digesta, atque exemplis sacris et profanis illustrata*) y de Thomas Hobbes en 1651 (*Leviathan or the Matter, the Form and the Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*).

En quinto lugar, desde el punto de vista de la transformación política, hay que poner atención en el nacimiento de los estados nacionales que, en el momento del surgir la modernidad, tanto en la Europa occidental como oriental, toman la forma del absolutismo, sin que tampoco sea una forma de estado nacional que ha desaparecido ya de la historia: “El absolutismo, primer sistema estatal internacional en el mundo moderno, todavía no ha agotado en modo alguno sus secretos o sus lecciones para nosotros” (Anderson, P. 1992: 5). Ciertamente en la literatura de las ciencias sociales, hemos conocido las referencias a las múltiples ciudades-estado de la antigua Grecia, sobre todo en sus características específicas por lo referido en Herodoto, Tucídides, Polibio, sobre todo en las características específicas de las constituciones políticas reseñadas por Aristóteles; sin embargo, con la modernidad surgió la forma histórica de los estados-nación, los cuales, más tarde podrán ser definidos por Hobbes, Montesquieu y por Weber

⁴² La perspectiva de Maquiavelo sobre “*esto es*” tiene fundamento si miramos la visión que tiene sobre la política en el *Príncipe*; la de Thomas More sobre “*esto debe ser*” también tiene su razón si miramos su obra sobre la *Utopía*. Sin embargo, fundamentar la perspectiva de “*esto puede ser*” en Erasmo, es una posición intermedia entre ambos pensadores, es muy discutible si miramos su obra *Stultitiae Laus* (*Elogio a la locura*), cuyo nombre en griego (*Μωρίαῖς Ἐγκωμίων: Morias Enkomion*), muchos lo ven como un símbolo del propio Tomás Moro ya que lo redactó en casa de este último. Esto no quita la validez de los tres niveles de análisis de la política enunciados por Fuentes.

con las características esenciales de un territorio determinado, una población específica y unas leyes y gobierno que le impongan reglas fundamentales en su modo de vida. Esa primera forma del estado-nación como absolutismo se fue transformando hacia diversas formas que todavía subsisten como el estado liberal, benefactor, neoliberal, etc. A pesar de todos estos cambios, todas estas modalidades de nación siguen conviviendo en esta época moderna.

Hay que atender, en sexto lugar, al inicio de la formación de un estado laico a partir del postulado fundamental de la tolerancia religiosa. El Estado monárquico religioso ha existido en muchos lugares de la historia humana, pero hay que mencionar de manera explícita a aquellos estados que han estado vinculados desde la cumbre del poder a una religión monoteísta. En el Antiguo Testamento de la Biblia judía ya se menciona la guerra de los israelitas contra los habitantes de Canán para intentar recobrar con la fuerza la tierra que creían que Dios les había dado; los textos del libro de Josué, por ejemplo, mencionan con claridad un sistema de gobierno que prohibía con la muerte el paganismo y en donde las guerras se realizaban contra los enemigos tratando de que no quedara vivo ningún ser humano entre los impíos; por otro lado, se dio un fenómeno parecido a partir del Emperador Constantino, cuando el cristianismo se convirtió en el mundo occidental en religión oficial del imperio romano declarando como herejías a todas las otras creencias religiosas. También, finalmente, con el ascenso del Islamismo, los estados tenían una religión única y oficial, declarando incluso en muchas ocasiones una guerra santa en contra de todos los que no creían en Alá. Una situación parecida se dio contra las reformas promovidas por Martín Lutero en el siglo XVI porque, a pesar de profesar la fe en el mismo Jesucristo, los protestantes fueron perseguidos y excomulgados. De este tiempo datan las sangrientas guerras religiosas entre católicos y protestantes con la experiencia de uno de los hechos más sangrientos de la historia, la noche de San Bartolomé en Francia en 1572. Uno de los textos más significativos sobre ese tema es el *Traité sur la Tolérance (Tratado sobre la Tolerancia)*, de Voltaire, a partir del cual se puede elaborar toda la concepción moderna del estado laico.

En séptimo lugar, aunque el cambio de un modo de producción entre el feudalismo y capitalismo solamente fue manifiesto en siglos posteriores y a partir de un proceso largo que viene desde el mercantilismo del siglo XIV hasta la revolución industrial del siglo XVIII, es necesario remarcar

cómo, paralelo al lento surgimiento de la modernidad, también ocurrió el proceso de *previous accumulation* en palabras de Adam Smith o *Die sogennante ursprüngliche Akkumulation* (la llamada Acumulación Originaria) en palabras de Carlos Marx: “La llamada acumulación originaria no es más que el proceso histórico de escisión entre productor y medios de producción. Aparece como originaria porque configura la prehistoria del capital y del modo de producción correspondiente al mismo... Aunque la producción capitalista, esporádicamente se estableció ya durante los siglos XIV y XVI en los países del Mediterráneo, la era capitalista sólo data del siglo XVI” (Marx, C. 1975: 893-4). La transición entre el modo de producción feudal y el capitalismo tiene una base material que se ha mostrado en las nuevas relaciones económicas que se han desarrollado en la época moderna, produciendo la polarización en dos clases fundamentales: la de los dueños y controladores de los medios de producción (grandes industriales, comerciantes y banqueros) frente a la gran mayoría de trabajadores que tienen que ofrecer para vivir su fuerza de trabajo. Será sin embargo, también una nueva época para la revaloración del trabajo como fuente de la riqueza que, posterior a las concepciones fisiocráticas, desembocará en la visión de la economía política de Adam Smith y de Marx. “La actividad es la nueva palabra del orden. El hombre nuevo trabaja, no tiene vergüenza de trabajar. La prohibición que la nobleza había impuesto sobre el trabajo considerándolo como degradante y deshonoroso ha terminado; es el nacimiento del homo faber que, sin tener plenamente conciencia de la llegada del cambio, transforma al mundo con su actividad. La economía de principios del capitalismo se impone de manera resuelta, la burguesía citadina aliada a la realeza dentro del absolutismo pone un término final al feudalismo caballeresco” (Bloch, E., 1972: 6).

Un octavo aspecto que tenemos que mencionar en este cambio de época es lo que se ha llamado el Renacimiento (*Rebirth, Renaissance*) que, implicando a todo el mundo de la economía y la política, empezó a dar origen también a nuevas manifestaciones en múltiples ámbitos: la pintura, la escultura, la arquitectura, la música, la literatura, el teatro, cambios en el modo de vida y costumbres en el comer, vestir, etc. De esta manera, la modernidad implicó necesariamente toda una transformación de la vida cultural. Se volvía a descubrir la riqueza cultural de la antigüedad después de que Justiniano había clausurado oficialmente la Academia platónica, en el año 529, en los comienzos del sistema feudal. En realidad, el concepto

del Renacimiento se puede aplicar a todas estas características que hemos estado mencionando, porque en todas ellas estaba implicado el surgir, el nacer de una nueva época pero a partir de la manera como se retomaban rasgos de la antigüedad que el Feudalismo había denostado; en este sentido es como se aplica el sentido de volver al valor de lo antiguo, volver a nacer pero con muchos otros rasgos totalmente novedosos, de acuerdo a un nuevo sentido de la historia como progreso, como desarrollo.

Otro aspecto fundamental que debemos resaltar es que dentro del surgimiento de esta nueva época ocurrió el descubrimiento del *Mundus Novus* (*Nuevo Mundo*), tal como llamó Vespucio a las tierras que Colón había encontrado en 1472, quien las había considerado durante toda su vida solamente como las Indias Orientales. El pensamiento sobre los habitantes de las nuevas tierras descubiertas, según la visión del filósofo argentino Enrique Dussel, son también el detonante del cambio, al descubrir en Europa la existencia del *otro* dentro del mismo planeta; en este sentido, los análisis de Bartolomé de las Casas, de Francisco de Vitoria y Francisco Suárez..., en la visión de Enrique Dussel, se incrustan necesariamente como parte fundamental de la discusión política y, con ello, estos tres pensadores se pueden incluir en el origen de la filosofía política moderna, introduciendo desde entonces la discusión sobre la contradicción entre civilización y barbarie, desarrollo y subdesarrollo, superioridad e inferioridad de razas, cristianismo y religión primitiva. “La filosofía política moderna se origina en la reflexión sobre el problema de la apertura del mundo europeo al Atlántico... Por ello, no es ni Maquiavelo ni Hobbes los que inician la filosofía política moderna, sino aquellos pensadores que se hicieron cargo de la expansión de Europa hacia el mundo colonial. La cuestión del otro y el derecho a la conquista será el tema inicial de la filosofía de la primera Modernidad... Esto producirá una transformación radical que toca todos los momentos de la vida cultural europea. El colonialismo, entonces, es constitutivo de la modernidad porque le da a Europa la apertura a un horizonte que la pone en contacto con otros territorios y culturas” (Dussel, 2005: 37).

Por último, aunque demasiado tarde para el momento del nacimiento de la modernidad ocurrida en el siglo XV y XVI, también llegarán a brotar posteriormente las nuevas teorías sobre los derechos fundamentales del ser humano (en el momento de la revolución francesa de 1789 y posteriormente en 1948 con la Declaración Universal de los Derechos del Hombre) y los planteamientos sobre la igualdad de género a partir de los

postulados de Condorcet (*Essai sur l'admission des femmes au droit de cité*, en 1790: Sobre la admisión de las Mujeres en los derechos de la ciudad), de Mary Wollstonecraft (*A Vindication of the Rights of Women*, en 1792: Reivindicación sobre los derechos de la mujer) y de John Stuart Mill (*The Subjection of Women*, en 1869: La esclavitud de las mujeres). Ese planteamiento sobre los derechos humanos y en especial sobre la igualdad de género en las sociedades modernas ha podido provocar no solamente una paulatina mayor participación de las mujeres en la vida económica y política sino todo un cambio cultural fundamental que ha seguido ocurriendo en el siglo XX y XXI. Junto con los derechos ciudadanos en un modelo democrático, se extendía la ciudadanía también no sólo a los hombres de cualquier color y raza sino también a las mujeres.

2.2. Concepciones de la política moderna en el siglo XVI

En este cambio de época, es necesario mencionar el papel opositor a todo movimiento de reforma que jugó la Iglesia católica de Roma, que se consideraba a sí misma como la garante de toda verdad espiritual y temporal a partir de la revelación de Dios en la Biblia y que dominaba incluso el poder temporal. Era, además, la coyuntura del nacimiento de los estados nación, en donde varios papas pretendieron con fuerza imponer su poder y hegemonía sobre todos los nuevos principados. “Comenzó el Papa Sixto IV (1471-1484) a caminar en esa dirección; Alejandro VI la prosiguió de manera poderosa y con éxito extraordinario; Julio II orientó esta política de forma inesperada y permanente” (Ranke, 2000: 32).

La experiencia de la vida de la iglesia católica en el siglo XVI y particularmente el seguimiento de la vida de Cesare Borgia –segundo hijo natural de Rodrigo Borgia, el Papa Alejandro VI– fue lo que motivó a Maquiavelo a escribir su libro *El Príncipe*. La biografía de César –y la de toda la familia Borgia– es toda una muestra de la vida política real en la Roma de ese tiempo, que se asemeja bastante al contexto de violencia y lucha por el poder que había vivido Nerón anteriormente.

César Borgia fue Obispo de Pamplona a los 16 años, arzobispo de Valencia a los 19 y capitán general del Vaticano y cardenal a los 20; sin embargo, renunció a la vida eclesiástica y se dedicó luego a la carrera militar y murió en una batalla en 1507 a los 31 años de edad. El ascenso político

de César se había detenido con la muerte de su máximo protector, el papa Alejandro VI,⁴³ en 1503 y, por ello, señalaría luego Maquiavelo que el destino de un político poderoso no solamente depende de sus habilidades como príncipe sino también de la fortuna o de la suerte. El hecho es que el siguiente Papa, Julio II (1503-1513), con tres hijas ilegítimas y una gran fortuna, con poco interés por la misión espiritual de la Iglesia y más con la ambición de ser un poderoso gobernante, fue totalmente contrario al hijo de Alejandro VI, de quien había sido enemigo personal. Julio II fue quien colocó la primera piedra para la construcción de la Basílica de San Pedro en el Vaticano y su principal preocupación fue la expansión de los estados pontificios; bajo su pontificado, surgió la iniciativa de propagar la doctrina de las indulgencias en todos los lugares de Europa con el objeto de conseguir mayor financiamiento para la construcción de la Basílica. Cuando Martín Lutero, siendo monje agustino, visitó por primera vez Roma con un encargo para su orden, en 1510, señaló enfáticamente que “Roma era la cabeza de todos los crímenes y el asiento del diablo, y que el Papa era peor que los turcos en Constantinopla” (Marius, R. 1999: 80); él mismo comentó que vio a dos predicadores en Roma (Louis el Minorite y Egidius, un agustino) hablar en contra de las costumbres morales del papado y que al día siguiente ambos fueron encontrados muertos con sus lenguas cortadas e introducidas en el recto (Marius, R. 1999: 80-1).

En 1513, ascendió un nuevo Papa, León X (1513-1521), quien con su labor política y militar logró consolidar el papado como la fuerza más poderosa de Italia; él fue el encargado de proseguir la labor de conseguir financiamiento para las construcciones en Roma a través de las indulgencias⁴⁴ y que tuvo que enfrentar la reacción de protesta airada de Martín

⁴³ Se dice que este Papa se deshacía de sus enemigos envenenándolos. Un historiador señala que “Alejandro... se propuso una vez eliminar por medio del veneno a uno de los cardenales más ricos, quien pudo sobornar con regalos, promesas y ruegos al jefe de cocina del Papa. La pócima destinada al cardenal fue ofrecida al Papa y así murió del veneno que él había preparado para otro” (Ranke, 2000: 34).

⁴⁴ Hubo casos extremos como cuando el Papa autorizó al Arzobispo Albrecht de Mainz, en 1521, la exhibición de 9,000 reliquias en el monasterio de Halle que consistían en partes del cuerpo de muchos santos y 42 cuerpos completos de ellos, con los cuales uno podría ganar hasta 39 millones de años de ahorro en el purgatorio; “las reliquias incluían un pedazo de barro con el que Dios había hecho a Adán, una parte del arbusto ardiente que Moisés había visto en la montaña, algunos vasos que contenían leche de la Virgen María, y el dedo que Tomás había colocado en el costado de Jesús resucitado” (Marius, R. 1999: 320).

Lutero, a partir de cuando éste proclamó públicamente en Alemania sus 91 tesis sobre las indulgencias, en 1517. El tema de las indulgencias fue el punto de partida para el movimiento protestante de Lutero cuando León X proclamó su venta en 1515 con el objeto de conseguir recursos para construir la tumba del apóstol Pedro. Con las 91 tesis de Lutero en 1517 en contra de las indulgencias, se fue convirtiendo en el símbolo de la reforma radical más allá de la corriente de Erasmo y las críticas que éste había iniciado. La reforma de Lutero incluía muchas otras propuestas que hicieron temblar a los líderes católicos en Roma: la Biblia es el único referente de la palabra de Dios y no la tradición de la misma Iglesia; todos los seres humanos somos ministros de Dios y no sólo el clero oficial de la institución eclesiástica; los sacerdotes pueden casarse porque el matrimonio es un sacramento mientras que el celibato no lo es; la justificación y salvación del hombre ocurre por pura gracia de Dios y no por las obras humanas; es a Dios a quien sólo se debe adorar y no a los santos, puesto que éstos no administran la gracia divina.

León X murió en 1521, habiendo excomulgado a Lutero el año anterior. De manera sorpresiva fue elegido Papa un holandés, Adriano de Utrecht, quien tomó el nombre de Adriano VI, en 1522. Fue un Papa piadoso, activo, sonriente y crítico de la misma Iglesia. Así se expresaba en una instrucción escrita: “Sabemos que desde hace tiempo han ocurrido muchas indignidades en la Santa Sede: abusos en materia espiritual, excesos de poder: todo se ha convertido en maldad. Desde la cabeza el mal se ha corrido a los miembros; desde el Papa a los prelados; todos nos hemos desviado y no hay nadie que haya hecho el bien, ni uno solo” (Ranke, 2000: 52). Mientras duró en el Papado intentó realizar numerosas reformas para corregir errores internos, realizando intentos de conciliación con el protestantismo pero solamente duró un año en el gobierno de la Iglesia porque murió repentinamente en 1523. La designación del siguiente Papa volvió a recaer en los italianos con Giulio de Medici, quien tomó el nombre de Clemente VII (1523-34); a él le tocó vivir la separación de Inglaterra de la Iglesia católica cuando el rey Enrique VIII se quería divorciar de su esposa Catalina de Aragón para casarse con Ana Bolena, algo que el Papa nunca quiso autorizar, llegando incluso a excomulgarlo. La sentencia definitiva de la Iglesia negando el divorcio del Rey tardó hasta 1534 y con ello Enrique VIII procedió de inmediato a la separación oficial, volviendo su mirada a la iglesia Anglicana y apoderándose de todos los bienes de los católicos en

Inglaterra. La boda real de Enrique VIII con Ana Bolena en 1535 sirvió de ocasión para la ejecución de Thomas More, quien había sido canciller de Inglaterra y amigo personal del rey pero que nunca quiso avalar ni el divorcio ni las nuevas nupcias del monarca. Es importante hacer mención en estos hechos que originaron la transformación de Inglaterra en una nación protestante durante el siglo XVI, especialmente durante el período posterior de la reina Elizabeth, pero también hay que resaltar para el ámbito de las ciencias sociales el libro de la *Utopía* (*De optimo reipublicae statu deque nova insula utopia: Sobre el estado optimo de una República y de la nueva isla Utopia*), escrito por Thomas More en 1516, a partir de un modelo imaginado de gobierno, inspirado en relatos venidos del nuevo mundo y que es un antecedente para vislumbrar algunos rasgos de socialismos posteriores.

Aunque la historia de los Papas es parte esencial de la política real predominante en la Europa del siglo XVI, en este momento solamente haremos una última mención del Papa Paulo III (1534-49), porque fue el creador oficial de la contrarreforma católica y a quien ya habíamos señalado por la convocación al Concilio de Trento y el establecimiento institucional de la Inquisición, que desató la persecución contra todo lo que oliera a herejía.

De esta manera, *El Príncipe*, de Maquiavelo, expone la política en la vida real del siglo XVI; ya no es el sentido público que tienen los ciudadanos y gobernantes sino las habilidades para conseguir poder, mantenerse en él y aumentarlo. Se trata de un escrito sobre la habilidad política de quienes ejercen algún tipo de poder; no hay lugar para la moral o la ética porque de lo que se trata es de la disputa sobre el poder mediante la astucia. Maquiavelo, acompañando la vida político militar de César Borgia, hablaba de una experiencia práctica; él mismo contribuyó a reorganizar las defensas militares de Florencia. Cuando la familia Medici en Italia fue recobrando el poder, especialmente en la misma Florencia en el año 1512, Maquiavelo perdió todos sus cargos y fue encarcelado por un tiempo; puesto en libertad, permaneció en los alrededores de Florencia hasta su muerte en 1527, dedicándose a escribir sus obras. Su tesis en *El Príncipe* no está enfocada a defender el despotismo⁴⁵ o la tiranía sino simplemente a dar cuenta del

⁴⁵ Aunque, con bastante fundamento, Maquiavelo puede ser ubicado en el mundo del pragmatismo político, hay que tener en cuenta ciertos postulados implícitos o explícitos que van a coincidir con planteamientos clásicos de la modernidad: por primera vez empieza a separar el orden político del religioso, algo todavía inconcebible en su tiempo cuando se postulaba que todo poder emana de Dios; por otro lado, en los *Discursos sobre la década de*

modo real como se disputa el poder en el naciente estado nación y, por ello, al partir de los fenómenos reales de la sociedad, es considerado por muchos autores como el primer antecedente de la ciencia política moderna. “El discurso maquiaveliano se halla entre dos épocas, a tal punto que los mismos términos que emplea a menudo parecen haber abandonado toda claridad consolidada, sin haber alcanzado todavía la especificación conceptual que será característica del discurso político de la modernidad... La doctrina de Maquiavelo posee entonces al mismo tiempo un carácter preliminar y excéntrico. Por un lado, representa un lugar de paso desde la consideración medieval a la moderna sobre las tareas del príncipe y el poder monárquico, por el otro, una alternativa y una interrupción en la comprensión práctica del régimen republicano” (Ricciandi Maurizzio, en Duso, 2005: 30). Cuando se piense en Maquiavelo, hay que tener en cuenta no solamente la obra de *El Príncipe* sino también el *Discurso sobre la primera Década de Tito Livio*.

En contraste con el posible pragmatismo maquiavélico, durante el mismo período del siglo XVI tenemos que enfatizar otra corriente de pensamiento a partir del pequeño libro de Thomas More (1478-1535) sobre la *Utopía*. Su formación se desarrolló en la Universidad de Oxford abarcando los campos del derecho, la ciencia, la teología y la literatura griega y latina. Ingresó por un breve período a la orden de los Cartujos, pero salió de ahí para dedicarse a la actividad pública en el Parlamento y llegó a ser canciller de Inglaterra bajo el rey Enrique VIII, con quien mantenía continuas conversaciones filosóficas. Sus estudios humanísticos lo llevaron a tener una gran relación de amistad con Erasmo, pero se alejó totalmente de la reforma protestante, prometiendo siempre fidelidad al Papa.

La vida de Thomas More tuvo un cambio radical a partir de la divergencia con el rey, cuando éste quiso divorciarse de su legítima esposa, Catalina de Aragón, para casarse con Ana Bolena; no podía oponerse a la autoridad papal que se oponía al divorcio y, por ello, renunció a la vida pública en 1532; sin embargo, al negarse a prestar juramento sobre la decisión del Parlamento por encima de la autoridad del Papa, Moro fue condenado y

Tito Livio, muestra con mucha claridad su admiración por el modelo de la república romana, como algo que es superior a las debilidades de la monarquía absoluta. Incluso en el propio texto de *El Príncipe* es posible concluir que las cualidades del gobernante no están enfocadas a la obtención del poder personal sino a la seguridad y bienestar del naciente estado nación frente a los enemigos.

decapitado en 1535; la Iglesia católica ese mismo año lo declaró santo, y la tradición lo ha ubicado como el patrón de los abogados.

Moro escribió su libro la *Utopía* en 1516, inspirado en relatos provenientes del recién descubierto nuevo mundo, a partir de la imaginación sobre la vida de ciudadanos y gobernantes en una isla, en donde los individuos participan en la vida pública de su sociedad, subordinando los intereses particulares a los del conjunto, realizando cada quien un trabajo diario de seis horas y dedicando el resto para otras actividades corporales, culturales y espirituales de interés propio y familiar; todos reciben enseñanza universal, la tierra pertenece a todos y practican una tolerancia religiosa. Esta obra titulada *De optimo reipublicae statu deque nova insula utopia* comenzó el desarrollo de una corriente siempre presente en la época moderna sobre la aspiración a un estado ideal en los asuntos públicos en donde el Estado no favorece a los propietarios ricos de la tierra sino que se dedica a gobernar bajo la premisa del interés colectivo.

El tema de la utopía como algo inexistente en el mundo real (*οὐτοπία*: sin lugar) pero como algo a lo que se puede aspirar, un sueño que podría convertirse en realidad, tiene sus raíces en el ámbito religioso a través de los postulados de algunos profetas bíblicos⁴⁶ del Antiguo Testamento de los judíos, pero también en la visión que Platón ofrece sobre la República (*Πολιτεία*) refiriéndose al modelo ideal de sociedad en donde los filósofos gobernantes pueden ser los guías que conduzcan a los hombres. También se puede ofrecer la experiencia de las comunidades cristianas⁴⁷ (Hechos, 4,32) de los tres primeros siglos de nuestra era como un ejemplo aplicado a la vida social de cómo era posible vivir teniendo las cosas materiales en común ayudándose unos a otros. Sin embargo, es a partir de la *Utopía* de Thomas More como se empieza a entender y extender en las ciencias sociales modernas el planteamiento del poder de la imaginación⁴⁸ que avivan

⁴⁶ El libro del profeta Isaías señala en 65,25 que “el lobo y el cordero pacerán juntos, y el león, como el buey, comerá paja, y para la serpiente el polvo será su alimento. No harán mal ni dañarán en todo mi santo monte”

⁴⁷ En los Hechos de los Apóstoles (4,32), se describe la vida de esas comunidades: “La multitud de los creyentes no tenía sino un solo corazón y una sola alma. Nadie llamaba suyos a sus bienes, sino que todo era en común entre ellos”. Esto dio base para el estudio exegético que realizó Porfirio Miranda (1988) sobre la existencia del comunismo en la Biblia.

⁴⁸ Una excelente visión histórica de la utopía planetaria nos la ofreció Armand Mattelart (2000), refiriendo numerosas concepciones de este tipo de pensamiento desde el siglo

la esperanza sobre los modelos deseables de sociedad, no como un factor de alienación y fuga de la realidad sino fundamentalmente como un motor de cambio en la subjetividad de los actores y movimientos sociales: “cuando la imaginación va, todo va. El psiquismo entero recobra valor, la vida renueva metas, la pasión recupera la esperanza” (Bachelard, 1994: 435).

No podemos dejar de mencionar en el nacimiento de la modernidad los aportes realizados por Erasmo de Rotterdam (1466-1536), por Jean Bodin y Giordano Bruno.

Especialmente Erasmo⁴⁹ jugó un papel especial porque, por un lado, quiso combatir el dogmatismo de la Iglesia católica pero sin sumarse al camino radical de la reforma protestante; tuvo una gran producción intelectual y pertenecía a la misma generación de humanistas como Tomás Moro que participaron en las corrientes intelectuales del renacimiento europeo, habiendo estudiado el pensamiento griego y latino y queriendo centrarse en la fuerza de la razón como clave para avanzar hacia una mejor sociedad aunque con el contrapeso del “elogio de la locura”; diversos autores lo colocan como el padre de la Reforma; sin embargó, él siguió siendo católico sin adherirse al protestantismo de Lutero (con quien también mantuvo duras polémicas). Llegó a ser sacerdote agustino en 1492 pero volvió luego a la vida secular como profesor y conferencista en Inglaterra, Italia y otras naciones. Criticó con dureza las costumbres de corrupción de la iglesia católica y las visiones de un escolasticismo rígido fundamentado solamente en la Escritura, queriendo volver a los planteamientos del cristianismo primitivo. A pesar de su alejamiento de Lutero y su reafirmación de seguir perteneciendo a la iglesia católica, la intolerancia del siglo XVI se enfocó

XVI hasta el siglo XX. Y desde otras perspectivas muy sugerentes e iluminadoras, también tenemos los planteamientos de Ernst Bloch (1959) con *Das Prinzip Hoffnung (El principio de la Esperanza)*, los de Gaston Bachelard en varias obras (*La Terre et les rêveries de la volonté: La Tierra y los ensueños de la voluntad; Le droit de rêver: El derecho a soñar; La Poétique de la rêverie: La poética de la ensañación; L'Eau et les rêves: El agua y los sueños; L'air et les Songs: El aire y los sueños*), y los aportes de René Barbier (2007), Cornelius Castoriadis (1996) y Gilberto Giménez (1976).

⁴⁹Sus obras más importantes son los *Adagiorum Chiliades (Adagios)*, el *Enchiridion militiis christiani (Manual del Caballero Cristiano)*, el *Enchomion moriae seu laus stultitiae (Elogio de la Locura)*, *De Ratione Studii (Sobre el método del Estudio)*, *Institutio Principis Christiani (Educación del príncipe cristiano)*, *De pueris statim ac liberaliter instituendis (La Enseñanza firme pero afable con los Niños)*, *De libero arbitrio diatribe (Disquisición acerca del Libre Albedrío)*, *Coloquios* y dos tomos sobre *Hyperaspistes* (una réplica al texto de Lutero *De servo arbitrio*).

también contra su persona: un amigo suyo que le traducía sus escritos fue quemado a fuego lento en París y sus obras fueron puestas en el índice de Obras Prohibidas que instituyó luego el Concilio de Trento. Sus aportes no se centran en la teología sino en resaltar el poder relativo de la razón para declararle la guerra a la ignorancia, la superstición y el fanatismo; “políticamente, el pensamiento de Erasmo se tradujo en un llamado al reformismo razonable, desde dentro de la sociedad y de la Iglesia católica” (Fuentes, 2011: 20).

Jean Bodin (1530-1596) también, al hacer un énfasis en la primacía de la razón, forma parte de los primeros racionalistas que se encuentran en los albores de la época moderna. Analiza con claridad cómo las fuerzas irracionales como la intolerancia religiosa, la corrupción, los intereses particulares, etc. pueden controlar el mundo de la política y derrumbar el Estado. Expresa un postulado fundamental señalando que el espíritu colectivo es el que debe regir el comportamiento político y que el monarca mismo a la cabeza del Estado debe estar sujeto a las leyes establecidas.

Fue filósofo, abogado y experto en economía, obteniendo varios puestos en el ámbito gubernamental de Francia. Escribió en 1566 el texto *Método para facilitar el conocimiento de la Historia (Methodus ad facilem historiarum cognitionem)*, en donde insiste en las enseñanzas de los hechos pasados para conocer y explicar mejor el presente, mostrando de manera particular cómo la historia del derecho puede ofrecer los principios de la verdadera política. Otra de sus importantes obras fue publicada en 1576: *Seis Libros de la República (Six livres de la République)*, en donde recuerda los hechos históricos de la república romana con una teoría sobre la soberanía del Estado con base en tres formas de gobierno: el estado monárquico, el aristocrático y el popular, mostrando una preferencia por el primero debido a que la soberanía debe recaer en un solo gobernante; sin embargo, era conciente de que la monarquía real y legítima podía degenerar en un gobierno señorial o tiránico. De esta manera, Bodin expone los fundamentos de un Estado absolutista a partir del concepto de la soberanía, teniendo en cuenta que el rey debe estar por encima de toda querrela particular civil o religiosa. Se ha podido mencionar que Bodin “fue casi el único pensador del siglo XVI en hacer un intento serio por construir una teoría global de la sociedad política” (UNAM, 1988: 35).

Si bien, desde el punto de vista del pensamiento posterior de la modernidad, se le puede reclamar su defensa de cierto modelo absolutista

centrado en el rey porque a él se le atribuye la soberanía del país bajo la autoridad del monarca en un contexto del surgimiento de los estados nacionales donde era necesario centralizar las diferentes fuerzas centrífugas de numerosos grupos políticos regionales que chocaban constantemente e impedían la centralización necesaria, el rasgo innovador de Bodin es que rompió con la concepción medieval de que toda autoridad política provenía de Dios y que, por tanto, toda autoridad constituida se debía someter al orden divino que estaba representado en la tierra por el Papa; la concepción medieval citaba como fundamento de la supremacía del orden divino sobre la política al apóstol San Pablo en Romanos 13, 1-2: “sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas. De modo que, quien se opone a la autoridad, se rebela contra el orden divino, y los rebeldes se atraerán sobre sí mismos la condenación”.⁵⁰ Sin embargo, tampoco hay que suponer en Bodin un despotismo absoluto del monarca porque también en algún momento llega a señalar la existencia de ciertos contrapesos legales⁵¹ con el fin de evitar la tiranía.

De esta manera, encontramos un gran aporte para la concepción de la política moderna: “Las consecuencias teóricas y prácticas de estos argumentos tuvieron un impacto enorme en la ciencia política y jurídica europea. Con ello Bodino da un durísimo golpe a las pretensiones temporales de la Iglesia Católica de seguir interviniendo como agente principal en la

⁵⁰ De acuerdo a la traducción que había hecho San Jerónimo en la biblia latina conocida como la Vulgata, a partir de la traducción griega de los Setenta, se decía así textualmente: “*Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit; non est enim potestas, nisi a Deo; quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt. Itaque, qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit; qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt*”.

⁵¹ Aunque se habla constantemente del absolutismo de los reyes al término de la Edad Media, desde antes del nacimiento de la época moderna se pueden encontrar diversos intentos de contrapeso a la autoridad del Rey. En Inglaterra, por ejemplo, la guerra militar entre el rey Carlos I y las fuerzas del parlamento mostraron ya con claridad en el siglo XVII (guerra de 1640-48) la total confrontación entre bandos que terminó con el triunfo de la nobleza, de cuyo proceso surgió después la *Glorious Revolution* (*Revolución Gloriosa*) de 1688 con el modelo de la moderna monarquía parlamentaria; sin embargo, en la misma Inglaterra existe el antecedente de la guerra de los Barones contra el “*King John Lackland*”, el llamado Juan sin Tierra, en 1215, en donde nació la “*Magna Carta*”: *Carta Magna*, que después fue modificándose en “*Carta libertatum*” (*Carta de las Libertades*) en 1216 y otra sucesivas versiones, en donde siempre se demandaban peticiones de la nobleza con acuerdos para limitar el poder absoluto del monarca.

política. Con la teoría de la soberanía se establece, por primera vez en la historia de la teoría política la separación - subordinación en primer momento— de la Iglesia del Estado... En el primer libro del tratado de Juan Bodino *Los Seis Libros de la República* (1576) encontramos evidentemente una nueva orientación epistemológica de la política. Así, Bodino establece, derechamente, que la fuente directa del poder político es la voluntad del soberano a partir de la cual se ordena la sociedad a través de distintas medidas, reglas y disposiciones que el soberano arbitrariamente decide. De este modo, el soberano puede organizar el orden social de un sistema político, superando la fragmentación territorial y jurisdiccional existente en la Edad Media. Pero la propuesta de Bodino es todavía más revolucionaria. Hasta la aparición de *Los Seis Libros de la República* era indiscutible que la única fuente del poder político y de las atribuciones jurídicas que de él emanan tienen un origen suprapositivo” (Huesbe LI, M. 1999: 255-256). Con ello, el aporte de Bodin con su teoría sobre la soberanía marcó un paso significativo para la ciencia política moderna, aunque dos siglos más tarde su propuesta será invertida con el postulado de la soberanía popular de Rousseau.

De manera particular hay que enfatizar la postura de cualquier Estado ante la intolerancia religiosa, porque a Bodin le tocó vivir los sucesos de la guerra sangrienta entre hugonotes (protestantes franceses influenciados por Calvino) y católicos, cuya expresión más terrible fue la llamada Noche de San Bartolomé, acaecida el 24 de agosto de 1572, en donde fueron degollados más de 10 mil protestantes solamente en París y más de esa cantidad en el resto de Francia. El mismo Bodin se opuso posteriormente a la supresión legal de los hugonotes⁵² —porque las matanzas proseguían—, por lo cual cayó de la gracia de los monarcas franceses. Después de la experiencia de la noche de San Bartolomé, escribió y apareció en 1576 su libro sobre la república. Ofreció un postulado fundamental sobre la separación de la Iglesia y del estado. En un escrito particular titulado *Colloquium Heptaplomeres. De rerum sublimium arcanis abditis* (Conferencia Heptaplomeres. Desde los altos secretos que acechan), muestra a 7 representantes de creencias religiosas que discuten y polemizan sobre la religión;

⁵² Queda en la historia la famosa frase atribuida a Enrique de Navarra en 1593, quien siendo protestante y teniendo derecho al trono de Francia abjuró de sus creencias religiosas del calvinismo para ser admitido formalmente en la Iglesia católica y así poder acceder al trono como Enrique IV: *“Paris vaut bien une messe”* (*París bien vale una misa*).

concluye abiertamente que solamente la tolerancia puede terminar con las guerras y, para ello, debe haber una separación entre poder político y religión; se trata de la propuesta de una sociedad política laica.

Hasta 1598 –dos años después de la muerte de Bodin– se logró que el gobierno publicara el Edicto de Nantes, que permitía a los protestantes ejercer sus derechos civiles y políticos, lo cual muy pocas veces se llevó a la práctica de la vida real ya que Francia quedó desde entonces en la cultura de la religión católica y con muchos casos de opresión sobre los protestantes, como Voltaire lo mostraría posteriormente en su *Traité sur la Tolérance* (Tratado sobre la Tolerancia), refiriéndose a la ejecución del protestante Jean Calas por católicos fundamentalistas enfurecidos.

Debemos resaltar finalmente en el período del siglo XVI a Giordano Bruno (1548-1600), quien, a su vez, murió en la hoguera como fruto de la intolerancia de la Iglesia católica aplicada por la Inquisición, especialmente a partir de sus postulados de entusiasmo y amor por el cosmos infinito que provocaron la acusación de panteísmo. Toda la pasión, interés y entusiasmo que la Edad Media tenía por la otra vida, Bruno la vierte sobre el hombre y el mundo presente a través de un immanentismo que fue calificado de panteísmo, pero él permaneció fiel a sus concepciones hasta soportar la muerte, acusado de blasfemia, herejía e inmoralidad. El mismo cardenal católico Roberto Belarmino que sentenció a Bruno sería quien después en 1616 quiso condenar a Galileo por su teoría heliocéntrica.

Siendo joven, había entrado a la orden de los Dominicos y se ordenó sacerdote en 1572, pero dejó los hábitos en 1576 y, por un tiempo, se vinculó en Ginebra al calvinismo pero también de ellos se separó para dedicarse completamente a la investigación y la enseñanza en las nacientes naciones de Suiza, Bélgica, Alemania, Francia e Inglaterra, en donde escribió la mayoría de sus obras.⁵³ Si bien no hay un tratamiento expreso sobre la política, el aporte de Bruno en el siglo XVI consiste fundamentalmente

⁵³ Existen numerosas obras atribuidas a Bruno donde manifiesta su filosofía; algunas de ellas son las siguientes: *De Umbris Idearum* (*Las Sombras de las ideas*); *La Cena de le Ceneri* (*La cena de las cenizas*); *Del Infinito Universo et Mondi* (*Del Universo infinito y los mundos*); el diálogo *De la Causa, Principio et Uno* (*Sobre la causa, el principio y el uno*) que, en la visión de Ernst Bloch, es su “principal obra” y que “nos ofrece lo esencial del pensamiento de este filósofo” (Bloch, 1972: 26-28); el diálogo *De Gli eroici furori* (*Los entusiastas heroicos*) en donde alaba el entusiasmo del alma en su vuelo a Dios por medio de la sabiduría; *De Maximo et Minimo* (*Sobre el máximo y el mínimo*); *De rerum principiis et elementis et causis* (*Sobre los principios, elementos y causas de las cosas*); *Cantus Circaeus* (*El conjuro de Circe*).

en apuntalar una tendencia a desprenderse de la interpretación religiosa sobre un dios que está muy por arriba del mundo y de la materia y que se presenta como “un canto de amor al infinito cósmico” (Bloch, 1972: 29). No se trata de la concepción de un materialismo de sustancia muerta sino de un principio motor y animador del universo,⁵⁴ eterno y divino, llamado *natura naturans*, que nace con Dios, en Dios y para Dios. Es por ello que se despierta en Bruno esta emoción y entusiasmo heroico en su poema ético (*Gli eroici furori: los entusiastas heroicos*) por el cosmos universal, en donde no hay necesidad de esperar al más allá porque se puede ser partícipe desde ahora de la belleza del mundo: “Me he elevado para encontrar a los astros. Astros errantes, vean cómo entro en vuestro universo, porque ustedes solos me abren el camino de la libertad... Cualquiera que sea el espesor de la sombra que cubre la tierra, tú, Olimpo, levanta la cabeza hacia el ether” (Bruno, citado en Bloch, 1972: 45-46).

2.3. Teoría política y democracia en el siglo XVII

En el siglo XVII se asentó el pensamiento racional de la modernidad particularmente a través de sus tres grandes representantes: René Descartes, Baruch Spinoza y Leibniz. Pero también en el ámbito político comenzó la expresión de una teoría más sistemática con los aportes de Johannes Althussius, Hugo Grotio, Thomas Hobbes y con el pensamiento liberal de John Locke. De manera específica es importante señalar cómo se recuperó de manera explícita el concepto de la democracia, primero con el acercamiento que hizo Francisco Suárez con su *De Legibus ac Deo Legislatore* (*Sobre las Leyes y Dios como legislador*) y posteriormente el mismo Spinoza en su *Tractatus Theologico-Politicus* (*Tratado Teológico-Político*). Mucho se ha escrito sobre todos estos autores para reconocer su aportación al pensamiento político de la naciente modernidad; nuestro análisis va a resaltar solamente la teoría política de Suárez, Althussius y Spinoza, sin demeritar la presentación que hizo Hobbes en el *Leviathan* con la primera concepción sistemá-

⁵⁴Esta concepción de Bruno guarda cierta semejanza con las teorías que siglos más tarde desarrollaría también el jesuita Teilhard de Chardin, especialmente con su obra *Le Milieu Divin* (*El medio divino*), que también le atrajo sospechas y acusaciones de herejía por parte de la Iglesia católica en el siglo XX en relación a un posible panteísmo.

tica sobre el estado moderno y tampoco la primera distinción que Locke hizo dentro del Estado entre el poder ejecutivo y el poder legislativo.

De hecho, el pensamiento del jesuita Suárez (1548-1617) refleja la transición de un siglo a otro y, volviendo a los autores griegos y latinos pero permaneciendo fiel a la tradición tomista, hace resurgir para la discusión de la filosofía política el concepto de la democracia. Ciertamente este llamado *Doctor Eximius* puede ser analizado en gran extensión por sus aportes filosófico teológicos, particularmente a través de una de sus principales obras, las *Disputationes Metaphisicae* (*Discusiones metafísicas*) de 1597, pero en relación a lo político y social encontramos un gran aporte que rebasa, sobre todo en el nivel sistemático a lo que ya habíamos encontrado en el siglo XVI, con repercusiones para el debate de los problemas contemporáneos: “La actualidad del pensamiento de Suárez se debe no sólo a que se le considera uno de los padres de la democracia moderna, del derecho internacional y de la legítima secularización de lo político, sino también a lo que puede aportarnos hoy su comprensión de la relación entre lo político y lo social” (Scanone, 1998: 131). Se trata de novedades muy significativas sobre la concepción de la sociedad y las formas de gobierno en donde apareció con fuerza el tema de la soberanía del pueblo y el concepto de democracia. “En este campo, Suárez fue el mediador entre la concepción medieval de la ley, tal como la representaba el tomismo, y las condiciones dominantes en la época en que él escribía. A la luz de aquellas condiciones, elaboró una filosofía jurídica, y, en conexión con ésta, una teoría política que, por su alcance y por su carácter de totalidad, fue más allá de todo lo elaborado en la Edad Media, y que ejerció una influencia profunda” (Copleston, 1988: 362).

El punto de partida⁵⁵ es el análisis de la ley como precepto justo tendiente a fortalecer el bien común distribuyendo cargas de una manera equitativa, promulgada para ser vigente para toda una comunidad. Establece al mismo tiempo la contraposición con una ley injusta que, como tal, tendiente a propiciar ventajas para intereses privados, carece de obligatorie-

⁵⁵ La fuente de las siguientes reflexiones se encuentran sobre todo en el texto *De Legibus: Sobre las Leyes* (1612), pero también hay ideas extraídas de otros de sus textos como el *De opere sex Dierum: Sobre la obra de los 6 días* (publicación póstuma en 1621) y *Defensio Fidei catholicae et apostolicae adversus Anglicanae sectae errores: En defensa de la fe católica y apostólica contra los errores de la secta Anglicana* (1613). En este último, el libro I se titula “Principatus politicus o la soberanía popular”.

dad para los ciudadanos. La necesidad de las leyes deriva de la naturaleza propia de los seres humanos, que pueden elegir libremente entre el bien y el mal; por ello, son imprescindibles estos mandatos legales sobre toda la comunidad. Estos mandatos, en último término, proceden de una ley eterna,⁵⁶ pero dentro de la naturaleza histórica de las comunidades humanas, tienen que tener su origen en una autoridad humana legítima.

Aparte de distinguir la ley natural (como principios universales) de la ley civil (mandatos escritos para los súbditos de un estado), Suárez ofrece su concepto del *ius gentium* —con su origen también en Tomás de Aquino— en un momento en que estaba cada vez más claro el surgimiento de los estados nacionales modernos, los cuales, para una convivencia pacífica, debían comportarse de acuerdo a costumbres y relaciones mutuas establecidas y aceptadas por todos, aunque nunca se podía imaginar entonces un gobierno mundial. La base racional del *ius gentium* es la concepción de que, a pesar de los límites de los estados, los seres humanos provienen de una misma especie en donde su comportamiento moral y político puede tener bases únicas. Esta concepción de Suárez y las reflexiones que hace sobre la guerra entre las naciones serán conocidas por Hugo Grotio para formular varias décadas después en su obra *De Iure Belli ac Pacis* (*Sobre el derecho a la Guerra y la Paz*), lo que muchos han llamado los primeros principios de las relaciones internacionales.

Retomando el principio establecido por Aristóteles sobre el hombre como animal político (lo que ya mencionamos en el capítulo uno sobre el texto original *Ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον*, que significa que el ser humano tiene una tendencia natural a vivir y participar en comunidad, en la *πόλις*: *polis*), Suárez se aboca en el libro tercero de la obra *De Legibus* (*Sobre las Leyes*) a la ley humana positiva, preguntándose quién hace las leyes para la comunidad política: se necesita un poder gobernante. Evidentemente que no había en este tiempo todavía la concepción del estado moderno como lo definiría posteriormente Montesquieu con sus elementos funda-

⁵⁶ Suárez es un representante claro del *iusnaturalismo*, una concepción que viene desde los presocráticos a partir de una ley natural inmutable que debe determinar las acciones humanas y que incluye principios que son universales y anteriores a todo tipo de ordenamiento jurídico. El *iusnaturalismo* decayó en el siglo XIX cuando ya solamente era defendido por ciertas corrientes católicas. En el siglo XX, por ejemplo, el llamado Círculo de Viena rechazó todo tipo de metafísica para abocarse a un neopositivismo en donde el pensamiento científico debería depender solamente de tesis verificables.

mentales de poder ejecutivo, legislativo y judicial; por ello, aquí se hablaba simplemente de la necesidad de un gobierno o incluso del poder del estado. En este momento, Suárez se separó radicalmente del pensamiento de Jean Bodin, quien había puesto la soberanía en el gobernante, señalando que la naturaleza no había conferido a ningún hombre superioridad sobre otro y con ello abandonó también el énfasis de Aristóteles en el sentido de que unos hombres han sido creados para mandar y otros para obedecer.

La humanidad ha vivido siempre en sociedad. El poder de hacer las leyes viene en último término de Dios, pero las comunidades políticas se han constituido a través de un consentimiento explícito y por ello el poder de hacer leyes reside fundamentalmente en ellas aunque su origen último sea divino. Dios es la causa primera de todo lo que se trasmite a la naturaleza humana (como la necesidad de vivir en la *polis*), pero la actividad y libertad del ser humano es la causa segunda; y esta segunda causa es la que determina la forma de hacer una comunidad de vida a través de un consenso; “la modernidad de Suárez se muestra en su acentuación de la *libertad* y, por eso, de la necesidad del *consenso* voluntario” (Scanone, 1998: 134). Parece que, entonces, tenemos en Suárez el primer antecedente explícito del futuro contrato social de Rousseau. Si seguimos este razonamiento, encontramos que el poder de hacer leyes radica esencialmente en la comunidad, en el pueblo (retomando conceptos ya utilizados siglos antes por Cicerón: *populus* o *res publica*). Sin embargo, como dice Copleston, “sería extraordinariamente difícil que toda la comunidad como tal legislase directamente, y consideraciones prácticas apuntan a la monarquía como la mejor forma de gobierno, aunque por regla general es conveniente, dado el carácter del hombre añadir *algún elemento de gobierno común* (Cita de Suárez). Cuál deba ser ese elemento de gobierno común depende de la elección y la prudencia humana. En todo caso, quien quiera que detente el poder civil, ese poder deriva, directa o indirectamente, del pueblo como comunidad. En caso contrario, no sería justamente detentado. Para que la soberanía pueda radicar justamente en un individuo determinado, *tiene que ser asignada a éste por el consentimiento de la comunidad*” (Copleston, 1988: 376-7).

De esta manera, aunque hay la necesidad de un consenso para formar la comunidad política, se hace necesario otro pacto entre la comunidad y el gobernante, entre el pueblo y el rey. Si distinguimos la ley natural de las leyes que guían el comportamiento de una comunidad, encontramos con claridad que las formas de gobierno no las determina la naturaleza sino la

elección humana de las distintas comunidades. “Aunque ese poder sea de derecho natural en términos absolutos, su concreción en una forma determinada (*ad certum modum postestatis et regiminis*) depende de la libre decisión de los hombres” (Suárez, citado en Scanone, 1998: 149). La naturaleza dicta que el poder político pertenece a toda la comunidad, pero no siempre es posible establecer la forma de una democracia directa en la elaboración de todas las leyes porque habría muchas complicaciones, confusiones y larga esperas de tiempo; de esta manera, los seres humanos escogen alguna de las formas de gobierno conocidas (la monarquía, la aristocracia o la democracia representativa, o la mezcla de varias), según los pareceres y opiniones en cada momento histórico. “La razón natural dice que el poder político supremo es una propiedad natural de la comunidad política y que precisamente por este motivo pertenece a la totalidad de la comunidad, a no ser que sea transferido a otro mediante una nueva institución... el derecho natural otorga de suyo inmediatamente este poder a la comunidad, pero no prescribe terminantemente que dicho poder permenezca siempre en ella, ni que sea ejercido inmediatamente por ella, sino únicamente mientras la misma comunidad no haya resuelto otra cosa” (Suárez, citado en Scanone, 1998: 150).

Con estos apuntes, resulta clara una concepción de la democracia como poder de la comunidad que tiene su origen natural, aunque exista la necesidad luego de delegar el poder en una monarquía, la cual parece ser la forma que prefiere el propio Suárez, incorporando contrapesos con la participación de múltiples ciudadanos. Él señala que lo frágil de la naturaleza humana junto con la ignorancia y malicia constantes del ser humano hace necesario poner límites a la autoridad de los reyes; esos límites estarán dados siempre por el bien común y la propia ley natural. Por ello, retomando a Tomás de Aquino, este filósofo toma en cuenta que una vez que el rey gobernante recibe el poder de la soberanía de parte de la comunidad, también puede abusar de él a través de decisiones y leyes injustas que lo pueden convertir en tirano. En este problema queda clara la misma postura de Aquino: el pueblo tiene derecho a una legítima defensa, tiene derecho a rebelarse porque la condición para haberle otorgado el poder de gobernar era que gobernara para la polis, para los intereses del pueblo y la comunidad; se trata de una guerra justa en donde incluso el asesinato del tirano es posible siempre y cuando haya sido manifiesta la injusticia del

gobernante contra el pueblo y si se convierte en un medio necesario para liberar al Estado.

En otro punto del texto *De Legibus*, en el libro sexto, llega a hablar de la validez que pueden tener las leyes no escritas o costumbres moralmente buenas cuando pueden llegar a entrar en contradicción frente a las leyes establecidas, especialmente cuando son leyes injustas. Este es un punto importante que ha dado pie para las propuestas de desobediencia civil en las naciones modernas; sin embargo, se trata de una problemática antigua como pudo ser la decisión de Antígona, en la obra de Sófocles, quien ante la decisión del rey Creonte de no enterrar a su hermano Polinices le recordó que hay leyes no escritas más importantes que los decretos de un rey, con lo cual desobedeció la orden real, fue apresada y enterrada viva.

Entonces, en Suárez encontramos el resurgimiento de un pensamiento sobre el poder del pueblo, de la comunidad, quien es el verdadero depositario de la soberanía y que puede hacer oír su voz, desobedecer o incluso rebelarse frente al autoritarismo de un tirano.

Encontramos, además, otro punto que le trajo controversias con la misma Iglesia católica. “Suárez discute y rechaza la opinión de que el papa posee no solamente supremo poder espiritual sino también supremo poder civil, con la consecuencia de que ningún soberano puramente temporal posee poder supremo en asuntos temporales. Suárez apela a declaraciones de papas, y luego procede a argumentar que no puede descubrirse justo título alguno por el que el papa posea jurisdicción directa sobre todos los Estados cristianos en los asuntos temporales. Y, sin un justo título, no puede poseer tal jurisdicción. No hay pruebas de que ni la ley divina ni la humana se la hayan conferido. Suárez reconocía, desde luego, la jurisdicción temporal del papa como gobernante temporal sobre los Estados Pontificios; pero se negaba a considerar a los otros soberanos temporales como meros vicarios de la Santa Sede. En otras palabras, Iglesia y Estado son sociedades distintas e independientes” (Copleston, 1988: 382-3); se anuncia aquí un principio de separación de Iglesia y Estado. Sin embargo, se suaviza luego la posición del autor en el sentido que le llega a reconocer al Papa una jurisdicción espiritual como consejero u orientador que pueda dirigir a todos los príncipes de los reinos temporales; se trata de una jurisdicción indirecta que puede llegar incluso al gran castigo de la excomuniación con el objeto de defender los intereses del pueblo y la misión espiritual de la Iglesia. A pesar de todo, nada le valió frente a la intolerancia: la iglesia

católica no recibió bien sus ideas y recibió severos ataques tanto en España como en Roma y, por otro lado, por ejemplo, su *Defensio Fidei* fue quemada por orden del rey James I en el patio del parlamento inglés, algo que más tarde también ocurrió en París. Hay que entender que sus posturas se refieren a los derechos inalienables del pueblo frente al despotismo de los gobernantes, adelantando ya una posición clara sobre un futuro estado democrático. Con toda razón se puede calificar a Suárez como el padre de la democracia moderna.

Un último aspecto que podemos rescatar en el pensamiento de Suárez es su concepción sobre quién forma el pueblo, quiénes en concreto son los que detentan la soberanía. En su texto *De Legibus* se puede ver un apunte claro sobre el posible sufragio universal, que tardó tanto en ser reconocido por la propia modernidad. Ciertamente, dentro de la mayoría del pueblo, a la hora de establecer las decisiones sobre las leyes, “Suárez excluye a los infantes y dementes, con todo rechaza el parecer de los que no computan en ella a las mujeres y a los varones menores de 25 años. También las mujeres y los jóvenes forman parte –para el Doctor Eximio– de la mayoría popular necesaria a fin de dar base al derecho de costumbre. Según algunos, se trataría de algo como un germen del *voto femenino*, en forma de *hechos y acciones*” (Scanone, 1998: 153). El reconocimiento legal de la participación política de las mujeres tardará todavía más de 200 años cuando el tema de la igualdad de género empiece a tratarse con más amplitud en el siglo XIX.

Casi de manera contemporánea con Suárez e intentando un claro rigor metodológico en el campo de la política, encontramos en el mismo tránsito del siglo XVI al XVII a Joannes Althusius⁵⁷ (1557-1638), proveniente

⁵⁷ Vamos a comentar sobre todo las tesis de su libro sobre *Política*, pero el autor también tiene una obra jurídica muy sistemática: *Dicaeologicae libri tres totum et universum ius, quo utimur, methodice complectentes* (*Tres libros sobre el derecho total y universal*). El estudio de la ley como base de la construcción de una comunidad política fue su gran especialidad; de hecho su tesis de doctorado en 1586 se tituló *De arte jurisprudentiae Romanae methodice digesta libri* (*Libros sobre la jurisprudencia romana metódicamente explicados*). El aporte del pensamiento de Althusius no encontró eco por varios siglos debido al poder ideológico de los defensores de la autoridad de los monarcas; sin embargo, el alemán Otto Friedrich von Gierke lo rescató en 1880 con su gran obra *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien* (*Althusius y el desarrollo de las teorías del derecho natural del estado*). Nadie duda actualmente de sus grandes aportaciones en el inicio de la modernidad y para difundir su pensamiento se ha creado y funciona actualmente la *Johannes-Althusius-Gesellschaft* (*La Comunidad Althusius*): www.althusius.de/

del mundo protestante del calvinismo, particularmente con su obra *Politica methodice digesta, et exemplis sacris atque profanis illustrata* (*La Política digerida metódicamente e ilustrada con ejemplos sacros y profanos*), publicada en 1603, intentando, como lo expresa el título, digerir la política de una manera metódica. Su énfasis se encuentra en defender también la soberanía popular del Estado a través de un contrato entre los miembros simbióticos (*symbiotici*) de una comunidad política.

Althusius menciona el acuerdo de los seres humanos para formar una asociación guiada por el bien común y que se manifiesta en leyes generales. La palabra *simbióticos* (*symbiotici*) es utilizada por el autor de manera frecuente para indicar la necesaria vida en común de todos los miembros de la comunidad. También menciona un segundo tipo de contrato social cuando la comunidad decide tener una autoridad con funcionarios administrativos a quienes se delega la soberanía, cuyo origen sigue estando en el pueblo. De la misma manera, para los ciudadanos y para los magistrados electos siempre existe el derecho a la resistencia frente al tirano y a la rebelión cuando dichas autoridades dejan de servir al bien común para el que fueron creadas. En este sentido, al igual que Suárez pero a diferencia de Jean Bodin y de Hugo Grotius,⁵⁸ Althusius es también representante del concepto de soberanía popular para el estado moderno, contrario a las tesis absolutistas de la época feudal en que se concebía al poder de los reyes como venido directamente de Dios. Sin embargo, este autor añade también al estudio de la política el concepto expreso del federalismo moderno, en donde el Estado está compuesto por organismos menores que pueden ser las entidades económicas, las ciudades o regiones, que guardan una autonomía relativa en relación con el poder central de la nación, queriendo defender los derechos de pequeñas ciudades y comunidades frente al poder central de los nacientes Estados. “La Política de Althusius fue el primer libro en presentar una teoría comprensiva del republicanismo fe-

⁵⁸ Años más tarde, Hugo Grotius (1583-1645) en sus principales obras (*Mare Liberum: mar abierto; De iure belli ac pacis : Sobre el derecho a la guerra y la paz; De iure naturae et gentium : La ley de la naturaleza y de las naciones*) ofreció uno de los primeros aportes para intentar regular las relaciones internacionales, pero él mismo contradice a Althusius en la tesis de que la soberanía reside siempre y esencialmente en la comunidad política como asociación de hombres libres, porque el pueblo puede transferir la soberanía al designar a un gobernante; de esta manera, el pueblo retiene unos derechos pero transfiere otros al rey; se trata en su concepción de una soberanía dividida.

deral, nacido desde la perspectiva de un convenio de la sociedad humana y derivado, aunque no dependiente, de un sistema teológico. Se presentaba una teoría sobre la construcción de una comunidad social como una asociación política establecida por los ciudadanos desde abajo sobre la base de un consenso más que sobre un estado impuesto por el gobernante o por la élite” (Elazar, 2010). La estructura del Estado tiene como poder manifiesto en la punta al príncipe o magistrado supremo, pero su soberanía viene desde abajo, de la comunidad de los ciudadanos o simbióticos; teniendo en cuenta a las ciudades o regiones, éstas tienen a sus propios magistrados autónomos, los cuales –recordando a los príncipes electores (*Kurfürsten*) del sacro imperio germánico (*sacrum romanum imperium*) o a los éforos de la antigua Esparta– son representantes elegidos por los ciudadanos de las provincias federadas y sirven también de consejeros y de contrapeso a la autoridad central⁵⁹ para evitar cualquier tipo de despotismo o desviación del bien común. “Concedo que el príncipe o magistrado supremo es el guía, administrador y supervisor de todos los derechos. Pero yo mantengo que la propiedad de ellos y el usufructo pertenece propiamente a todo el conjunto o al pueblo... La administración de los derechos se le ha otorgado al príncipe a través de un convenio pero cuando éste muere, ellos retornan al pueblo, quien en realidad a través de una perpetua sucesión es inmortal. Esta administración le es confiada por el pueblo a otro, que puede ser una o más personas. Pero el propietario y usufructuario de estos derechos no puede permanecer en nadie más que en el pueblo en su totalidad” (Althusius, 1964).

Sin embargo, en la presentación de estas aportaciones, existía la intencionalidad explícita de un aspecto metodológico riguroso,⁶⁰ que significaba

⁵⁹ La influencia del protestantismo también es notoria en esta postura puesto que se recuerda la posición de los reformistas de resistir a la autoridad central pontificia debido al poder divino que tienen los creyentes dentro de las comunidades locales y regionales, que también eligen a sus representantes. Semejante oposición a la suprema autoridad de la Iglesia de Roma fue la que había provocado en 1054 el Gran Cisma de Oriente de la iglesia cristiana griega.

⁶⁰ La *Política* de Althusius, publicada en 1603, de manera particular estuvo inspirada en el sistema teórico de Pierre de La Ramée o Ramus (1515-1572), matemático y filósofo francés, quien tenía animadversión a los métodos de Aristóteles a través de sus silogismos. Se aplicaba un método lógico de exposición de un tema con la exposición precisa de su contenido, teniendo un concepto inicial del cual partían dicotomías sucesivas. Ramus fue asesinado durante la masacre de hugonotes durante la noche de San Bartolomé, en Francia.

en este caso el uso de la razón para disertar en el campo de la política, aspirando a ponerla como una nueva disciplina (*opus publicum novum*) plenamente reconocida. De hecho, en el Prefacio a la primera edición de 1603, señala claramente que quiere oponerse a los escritores que carecen de un método apropiado y orden: “esto es especialmente lo que yo quiero buscar y proveer, para beneficiar la entera labor que he tomado en esta obra” (Althusius, 1964).

En este sentido, las dos principales aportaciones del Althusius para el pensamiento moderno se encuentran en su insistencia en la soberanía popular, por un lado, y luego en el concepto del federalismo en los estados, cuya concepción puede defender la autonomía y derechos de las diversas comunidades y asociaciones. No tuvo interés en distinguir las tres formas clásicas de gobierno (monarquía, aristocracia y democracia) porque pensaba que en la práctica lo que existe son siempre modelos mixtos entrelazados y que en cualquiera de ellos lo que hay que preservar es el principio fundamental de la política: el bien común. Hay que notar que, a diferencia del jesuita Suárez, quien vivió toda su vida en el estudio y la enseñanza, Althusius participó directamente en responsabilidades políticas cuando la ciudad de Emden (Frisia del Este, hoy dentro de Alemania) lo eligió en 1604 como síndico municipal (*Ratsyndikus*), jefe administrativo y responsable jurídico, un cargo que ejerció hasta su muerte en 1638, en donde tuvo que enfrentar la centralización del estado nacional y las presiones de Frigia.

En el capítulo primero de su obra titulado *De generalibus politicis* define con claridad su objeto de estudio: “La política es el arte mediante el cual los hombres se asocian con el propósito de constituir, cultivar y conservar la vida social entre ellos. Por eso los llamo simbióticos. El principal sujeto de la política es, pues, la asociación, en la cual los simbioses se comprometen entre ellos, uno con el otro, a través de un acuerdo explícito o tácito, para tener un tipo de comunicación sobre todo aquello que es útil y necesario para el ejercicio armonioso de la vida social”⁶¹ (Althusius, 1603). La política es concebida como la *consociatio symbiotica* en donde lo esencial es el interés común y la necesaria participación de todos los integrantes en la vida comunitaria. De esta manera, se retoma de nuevo la concepción de

⁶¹ El texto original dice de esta manera: “*Politica est ars homines ad vitam socialem constituendam, colendam & conservandam, consociandi. Unde συβιωτικη vocatur. Proposita igitur Politicæ est consociatio, qua pacto expresso, vel tacito, symbiotici inter se invicem ad communicationem mutuam eorum, quæ ad vitæ socialis usum & consortium sunt utilia & necessaria, se obligant*” (Hueglin, T. 1999: 85)

los griegos sobre la política y la *polis*, con su sentido fundamental del interés común; los ciudadanos aparecen unidos por un contrato al cual debe subordinarse cualquier gobernante bajo cualquier forma de gobierno. “Es la conceptualización de la política como un proceso permanente de construcción de la comunidad. El pacto puede ser explícito o tácito porque está basado en una renovación permanente implícita a través de un proceso de comunicación y construcción del consenso” (Hueglin, 1999: 86). Este es el significado de la política como un continuo proceso de *consociatio*, ejercido a través de la comunicación de bienes, obras y derechos comunes.

El tema de la comunicación dentro de la comunidad es una novedad en relación a otros teóricos de la política moderna de su tiempo, concebido aquí para expresar la manera como los integrantes procuran establecer en la práctica los lazos que les son comunes. Althusius se refería a tres tipos de modalidad: la *communicatio rerum* (bienes, cosas), *communicatio operum* (obras, funciones) y la *communicatio iuris* (comunicación del derecho). “La comunicación de bienes se realiza cuando se llevan los bienes útiles y necesarios para la vida social por los *symbiotici* para común provecho de los ciudadanos individual y colectivamente. La comunidad de las obras es la contribución de los *symbiotici* para facilitar las actividades y ocupaciones en beneficio de la vida social. La comunión del derecho es el proceso mediante el cual los *symbiotici* viven y son regidos por leyes justas para una vida común entre todos ellos” (Althusius, 1964).

Cuando actualmente hablamos de la democracia social, recordamos continuamente que en muchas ocasiones no nos sirve mucho la elección de representantes para el mundo de la política profesional si no logramos un sistema en que se eleve la calidad de vida de los habitantes. El capitalismo moderno, por ejemplo, se ha desarrollado históricamente sobre la base del liberalismo político desembocando en la libre elección de los gobernantes a través del sufragio universal; sin embargo, persiste el abismo entre los pocos que concentran gran parte de la riqueza social y la gran mayoría de habitantes que apenas alcanza para sobrevivir; esto sucede de manera especial en los países llamados subdesarrollados. Lo que sucede es que la política se ha separado de la economía debido a que el término democracia muchos lo han querido reducir a la política electoral de dirigentes cada determinado tiempo. En el pensamiento de Althusius, por el contrario, la política está íntimamente ligada a la *communicatio rerum*: se trata de que los políticos atiendan realmente al interés común y, de esa forma, una de sus

principales funciones es velar porque la riqueza social se distribuya de una manera cada vez más equitativa. Los *symbiōtici*, de acuerdo a su estado de naturaleza (*ζών πολιτικόν*), no solamente tienden a estar juntos sino sobre todo a compartir juntos los bienes de la sociedad; no se trata solamente del puro placer de vivir en sociedad sino del deber de todo político en el estado para dedicarse en cuerpo y alma a una mayor igualdad en la repartición de la riqueza. Si actualmente podemos constatar la brecha constante entre ricos y pobres –y sobre todo políticos enriquecidos frente al resto de la población– nos puede quedar bastante claro el fracaso de la política de nuestro tiempo dentro de las inercias de un capitalismo salvaje; de manera especial, la tradición ideológica que nos ha dejado el neoliberalismo quitándole a los políticos su responsabilidad en relación a una política social más equitativa y echando la culpa al libre mercado sobre el mundo sangrante de los pobres, ha tenido como efecto la castración de la política, al convertir a los políticos en parte del mundo de la élite y olvidados del interés común. “¿Qué sería de un Estado sin la comunión y la comunicación de las cosas útiles y necesarias para la vida humana?” (Althusius, 1964). Y esta concepción de la vida política recoge la visión que ya tenía Pericles sobre la democracia de Atenas en el siglo V a.C. al señalar una de sus principales características: “Comunicamos sin pesadumbre unos a otros nuestros bienes particulares, y en lo que toca a la república y al bien común no infringimos cosa alguna, no tanto por temor al juez, cuanto por obedecer las leyes, sobre todo las hechas a favor de los que son injuriados” (Pericles, en Tucídides, 1986: 113).

También encontramos la *communicatio operum*, que puede interpretarse como la obligación de los *symbiōtici* a compartir los saberes, las funciones, los quehaceres a toda la comunidad. Una manera de entender este planteamiento de Althusius es a través de la *paideia* griega, en donde la educación y los saberes de la sociedad tienen que llegar a todos los ciudadanos, repartiendo los oficios según las capacidades de cada uno; otra manera de entender este punto podría estar en el concepto de capital social⁶² tan utilizado en las ciencias sociales en los últimos 15 años, en donde las re-

⁶² Aunque sea algo aventurado y polémico expresar esta posible interpretación, me atrevo a formularla con base en ciertas concepciones de capital social enfocadas al estudio de las redes sociales comunitarias, que pueden ser objeto de una mejor política social de los Estados cuando, con el objeto de combatir la desigualdad, no solamente se dedican a dar recursos materiales al pueblo sino a fortalecer las capacidades organizativas de la misma comunidad

des y las asociaciones sociales han podido ser solidarias en la búsqueda de la sobrevivencia y de una mejor calidad de vida. De nuevo estamos en el tema de la poética social de los Estados modernos, que tiene que abarcar –de manera semejante a como el concepto de desarrollo basado solamente en lo económico se ha expandido para llegar a la educación y la salud dentro de la comprensión del desarrollo humano– no solamente el alivio de la extrema pobreza sino también al fortalecimiento de los sujetos como personas, como actores sociales. Como base de su propuesta no sólo para los gobernantes sino para el pueblo en general, Althusius recuerda el por qué “Cicerón dijo que una comunidad política es la reunión de hombres asociados por un consenso pero dentro del marco del derecho y compartiendo lo que es útil” (Althusius, 1964). Pero a tal punto debe ser la solidaridad de los *symbiotici* que, desde el punto de vista individual uno debe estar dispuesto a renunciar a derechos propios con tal de ayudar a los otros, recordando los dichos de pensadores romanos como Plutarco o como el decálogo de Israel cuando señala que hay que amar al prójimo como a uno mismo.

Y finalmente encontramos otro de los pilares de cualquier sociedad, la comunicación del estado de derecho, como acuerdos comunes que deben respetarse por todos los que están incluidos en la comunidad y que incluso pueden llegar al ámbito internacional. Siendo el derecho la principal especialidad de Althusius, es importante señalar el valor que se le da a este tipo de comunicación en donde todos los *symbiotici* se comprometen a respetar las normas y leyes establecidas como algo propio de la comunidad política, siendo éstas promulgadas precisamente para hacer prevalecer el interés común y no los intereses particulares. Si bien debe existir una capacidad de la autoridad para hacer cumplir la ley, lo importante es el señalamiento de cómo todo viene de un proceso de elaboración desde abajo, teniendo en cuenta ciertamente el todo de un estado y pueblo como unidad existencial (el estudio de Otto von Gierke utiliza el término *Daseinseinheit eines Volkes*) y orgánica pero también las asociaciones particulares de las regiones que deben tener cierta autonomía (*autarcheia*) a través de una *mutua confederatio*. La *communicatio iuris* debe llegar a garantizar esta autonomía de las comunidades políticas, sobre todo porque en pequeño número de ciudadanos se

como poder desde abajo con un sentido de mutualidad. En otra publicación anterior, ya he discutido la complejidad teórica de este concepto de capital social (Medina, 2006).

puede garantizar mejor la participación de los ciudadanos en las decisiones que afectan el bien común. Una es la comunidad simbiótica integral o comunidad mayor universal (*res publica*) y otras son las ciudades, provincias y regiones que deben gozar de una autonomía relativa. Tanto en la autoridad central como en las comunidades políticas autónomas, nunca hay que olvidar que el propietario y quien recibe beneficios de la soberanía no es otro que el total del pueblo asociado en un cuerpo simbiótico formado de pequeñas asociaciones” (Althusius, 1964).

Althusius se ha separado de Bodin en el tema de la soberanía al enfatizar su raíz en la comunidad del pueblo, pero también se separó radicalmente de Thomas Hobbes quien posteriormente aportaría su teoría sistemática sobre el estado moderno a través de su visión sobre el *Leviathan*. La concepción hobbesiana del Estado en esa época del siglo XVII junto con el liberalismo de John Locke han sido lo más conocido y comentado en las ciencias sociales y, por ello, solamente los tocaremos de una manera tangencial.

Hobbes también pertenece al iusnaturalismo pero parte ya no de la tendencia del hombre para vivir en sociedad y buscar el bien común sino de un estado natural de guerra, cuyo origen se encuentra en la misma esencia del hombre: no podemos evitar esos instintos naturales que siempre llevamos (la competencia, la desconfianza y la vanagloria y o deseo constante de fama). Recordando el dicho de Tito Macio Plauto (254-184 a.C.) en su obra *Asinaria* sobre cómo la vida del ser humano es un estado de guerra parecido al de los lobos, debido a su propia naturaleza (*Lupus est homo homini: el hombre es un lobo para el hombre*), Hobbes va a puntualizar cómo el hombre, dejado a sus propias tendencias naturales, se parece a las fieras y acabaría destrozándose y destruyéndose si no existiera un pacto explícito de no agresión y al mismo tiempo un poder real que lo garantice con su capacidad de fuerza para castigar. Dicho pacto no puede ser solamente de palabra porque los acuerdos verbales son fácilmente rompibles; se necesita que surja el *Leviathan* —la leyenda de un monstruo marino de la antigüedad—, con fuerza real que sea capaz de poner unas reglas básicas de convivencia incluso por medio de la violencia. “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 la 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 fiará tan sólo, y podrá hacerlo legalmente, sobre su propia fuerza y maña, para protegerse contra los demás hombres” (Hobbes, 1994: 137-8).

El estado-nación moderno es ese *Leviathan* que se impone a toda la sociedad para que ella misma pueda subsistir; de otra manera, reinaría el caos y la guerra debido a que todo ser humano se mueve por la vanidad, la vanagloria, la competencia, queriendo hacer valer en todo sus intereses particulares. Sin embargo, no se trata de ninguna dictadura porque es un acuerdo manifiesto de transferencia de soberanía: los ciudadanos aceptan voluntariamente dicho pacto porque saben lo necesario que es la existencia de una entidad que pueda controlar los instintos individuales del ser humano tendientes a la destrucción.

Como se puede ver, también aquí existe un pacto, pero es un pacto explícito tendiente a una convivencia pacífica a partir de un latente estado de guerra. El respeto a la autoridad estatal se da por un impulso de preservación de la especie. “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 a esta asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferireis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera*. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina Estado, en latín, CIVITAS.⁶³ Esta es la generación de aquel gran LEVIATAN, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel *dios mortal*, al cual debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y nuestra defensa” (Hobbes, 1994: 141). El Estado, entonces, es una institución política de fuerza fundada por el pacto de una gran multitud de individuos que se somete voluntariamente a ella debido a su estado natural de guerra.⁶⁴ Como se ve, no existe en Hobbes ninguna alu-

⁶³ Así dice el texto original de Hobbes: “*I authorize and give up my right of governing myself to this man, or to this assembly of men, on this condition, that you give up our right to him and authorize all his actions in this manner*. This done, the multitude so united in one person is called a Commonwealth, in Latin CIVITAS. This is the generation of the great LEVIATHAN” (Hobbes, 1958: 142). Aquí se puede ver la correspondencia entre el concepto de política (en el sentido griego de bien común) y el que usaron los latinos, en donde, para Hobbes, aunque la comunidad transfiere la soberanía, se trata de un Estado moderno que tiene que usar la fuerza en bienestar de todos.

⁶⁴ Hay quienes han comparado la teoría del Estado de Hobbes con la de San Agustín porque en el siglo IV d.C. el obispo de Hipona, introduciendo elementos teológicos, había

sión al poder divino de los reyes porque no cree en él —ni siquiera en el del Papa—⁶⁵ aunque el autor se muestre partidario de la monarquía; la fuerza del rey le viene dada por el pacto surgido desde abajo en donde el pueblo le transfiere realmente determinados derechos. En teoría no hay preferencia por una forma de gobierno determinada; la única condición que pone Hobbes es que el gobernante debe tener un poder absoluto, sea éste un individuo, un grupo o una asamblea.

El contexto del pensamiento de Hobbes se dio a través de la terrible lucha entre el rey Carlos I de Inglaterra y la nobleza guiada por Thomas Cromwell; se trató de una guerra civil de ocho años que terminó con el triunfo de la nobleza y sin ningún acuerdo posible con el rey quien, al no querer ceder ni un ápice y convencido de que él era la autoridad suprema, tuvo que ser llevado a la guillotina en 1649. El hecho causó conmoción en todo el mundo occidental porque era un atentado contra la soberanía de los reyes. Para Hobbes, de no existir un Estado fuerte con la fortaleza y medios para asegurar la paz y la defensa común, toda comunidad terminaría en la guerra civil y en la anarquía; la institución estatal es lo único que los puede mantener unidos; “no se preocupó en exaltar al Estado como tal y subordinar a los individuos al mismo por el simple hecho de tratarse del Estado, sino que en primer lugar le preocupaban los intereses de las personas individuales, y si abogaba por un poder centralizado era porque no veía otro medio de preservar la paz y la seguridad de los seres humanos, que constiuye el fin de toda sociedad organizada” (Copleston, 1988: 53).

Finalmente, en Inglaterra, ocurrió la Revolución gloriosa (*The Glorious Revolution*) en 1688, que derrocó a Jacobo II, el último rey católico de esa nación, e instauró el modelo de la monarquía parlamentaria inglesa que subsiste hasta hoy. La gran discusión seguía siendo si el rey tenía poderes divinos para gobernar pero en el contexto de una pugna político-militar

considerado al Estado como consecuencia de los malos instintos humanos a partir del pecado original; el estado era un medio necesario para controlar dichos malos instintos. Tomás de Aquino, en cambio, en el siglo XIII, veía al Estado como una institución necesaria para el bien común y que sería indispensable aunque el hombre no hubiera pecado.

⁶⁵ Su posición relativa a la subordinación de la Iglesia al Estado le valió también a Hobbes las críticas de la Iglesia católica. Compartía entonces la doctrina del *Erastianismo*, proveniente del teólogo protestante suizo Thomas Lieber llamado Erasto, del siglo XVI, quien sostuvo la potestad del Estado sobre el orden religioso, de manera semejante a como lo había hecho también Richard Hooker en Inglaterra con su obra *Of the Laws of Ecclesiastical Polity: Sobre las leyes de una sociedad eclesiástica*.

real contra los poderes del parlamento. Esto ya había ocurrido con la pugna y guerra civil entre el rey Carlos I y Cromwell,⁶⁶ que había terminado con el derrocamiento y decapitación del primero en 1649 pero la restauración de la monarquía parecía transformar de nuevo a Inglaterra hacia un modelo absolutista; el derrocamiento de Jacobo II marcó en Europa el inicio de un Estado en que la figura principal de gobierno estaba en el parlamento; había terminado el poder absoluto del monarca, el cual tenía que conformarse con ser una figura importante que podía tener ciertas funciones de representatividad formal de la nación pero sin obstaculizar el parlamentarismo compuesto de varios partidos y representado el gobierno en un primer ministro.

Es a partir de este hecho histórico de la monarquía parlamentaria que surgió de manera explícita el concepto de liberalismo a través de John Locke (1603-704), especialmente a través de su mejor obra política *Two Treatises of Government*, a la cual se le puede añadir su aportación sobre la libertad religiosa con su obra *Letters concerning Toleration*. A él le podemos atribuir también la concepción de un método inductivo que implicaba a los sentidos como punto de partida para llegar a la abstracción —recogiendo los aportes de Francis Bacon— a través de su obra epistemológica *An Essay Concerning Human Understanding: Un ensayo sobre el entendimiento humano*. Su influencia llegaría a diversos pensadores de la Ilustración europea y también al pensamiento liberal que animó a los fundadores del modelo norteamericano en el proceso de su independencia.

Si buscamos la relación con los principales elementos formulados por los anteriores pensadores, se puede ver con claridad que Locke partía también del estado de la naturaleza y del principio de la soberanía popular del ser humano pero enfatizando —a diferencia del estado natural de guerra de Hobbes— la situación de libertad natural que lleva a los hombres a vivir juntos según la razón a través de un pacto pero reclamando la conserva-

⁶⁶ Con la ejecución de Carlos I, Cromwell abolió la monarquía en Inglaterra en 1649, pero después de la muerte de Cromwell, Carlos II volvió del exilio y pudo restaurarla en 1660 bajo su propio reinado hasta su muerte en 1685. A su sucesor, Jacobo II, le tocaría ser el último soberano absoluto hasta el momento de su derrocamiento en 1688 con la revolución que instauró la monarquía parlamentaria. Carlos II en el momento de su muerte pidió su admisión en la Iglesia católica, y Jacobo II se declaró católico, pero fueron los últimos porque en adelante Inglaterra permanecería protestante de manera definitiva.

ción de los derechos individuales⁶⁷ y la libertad junto con el bien común en el mismo hecho de la construcción del Estado. De hecho, tanto la comunidad política como la necesidad de un gobierno tienen fundamento racional; el estar juntos parte de un consentimiento que tiene como objetivo “la mutua preservación de sus vidas, libertades y patrimonios, que llamamos, de modo general, propiedad” (Locke, citado en Copleston, 1988: 130). Ciertamente, también acorde a la razón, hay que crear un gobierno que garantice el orden general para el goce de las libertades, pero, para evitar cualquier tipo de absolutismo por parte de los gobernantes, tienen que crearse contrapesos institucionales. Fue el primero en concebir un modelo teórico de Estado⁶⁸ en que el poder tiene que dividirse entre el poder ejecutivo del gobernante y el poder legislativo del parlamento —el cual incluso es catalogado como “poder supremo”— en donde los individuos se ven representados a través de sus propios organismos.

El liberalismo de Locke es el gran símbolo de la transición del absolutismo hacia un modelo de Estado que debe tener sus contrapesos institucionales y la representatividad de los ciudadanos. Hay autores que han conectado necesariamente el liberalismo con la democracia, pero, como bien lo señala Norberto Bobbio, estos conceptos no son interdependientes: “Por liberalismo se entiende una determinada concepción del Estado, la concepción según la cual el Estado tiene poderes y funciones limitados, y como tal se contrapone tanto al Estado absoluto como al Estado que hoy llamamos social... Un Estado liberal no es por fuerza democrático: más aún, históricamente se realiza en sociedades en las cuales la participación en

⁶⁷ Para Locke, dentro de los derechos naturales, el principal de ellos estará en el derecho a la propiedad privada, la cual será uno de los fundamentos materiales del liberalismo. “El derecho natural al que Locke dedica más atención es, sin embargo, el derecho de propiedad. Como el hombre tiene el deber y el derecho de la propia conservación, tiene derecho a las cosas que le son necesarias para este fin... En el estado de naturaleza, el hombre trabaja para sí, y hace suyo lo que saca de su estado originario mezclándolo con su trabajo” (Copleston, Vol. 5, 1988: 128).

⁶⁸ El nacimiento del Estado moderno es formulado por primera vez por Locke a través de esta división de poderes. Anteriormente se podía mencionar que el Estado era el gobierno, recordando una frase atribuida en forma dudosa por algunos a Luis XIV de Francia: *L'État c'est moi: El Estado soy yo*, como imagen del estado absolutista. Sin embargo, la mejor formulación del Estado moderno la realizará posteriormente en el siglo XVIII el Barón de Montesquieu con su mejor obra (*De l'Esprit des Loix: Del Espíritu de las leyes*), al concebirlo como una institución dividida en tres poderes: el ejecutivo, el legislativo y el judicial.

el gobierno está muy restringida, limitada a las clases pudientes. Un gobierno democrático no genera forzosamente un Estado liberal” (Bobbio, 1991: 7).

La posibilidad de vincular en forma necesaria ambos conceptos surge precisamente de la concepción del legislativo como poder supremo que debe representar a los ciudadanos. Sin embargo, la forma de representación no se da más que por medio de la elección de los legisladores a partir de los ciudadanos organizados que los postulan y los designan mediante el voto. Este tipo de elección partió en Inglaterra en un principio de la fuerza política de la nobleza, y por ello los comicios se desarrollaban con la participación única de sectores calificados, es decir, de los que tuvieran propiedades significativas; el proceso histórico posterior llevó, sin embargo, también a que otros sectores presionaran por tener acceso al parlamento y por ello se formó la cámara de los comunes; en el siglo XIX y XX, los procesos de elección avanzarían hasta el sufragio universal, que tuvo que incluir también a las mujeres y los jóvenes, algo no contemplado en el origen de la democracia representativa.

A partir de Locke, se ha querido formular el modelo de la democracia liberal como ideal para las sociedades modernas; sin embargo, por sus escritos, a este autor hay que deberle más el concepto de liberalismo —una situación de Estado donde existe un equilibrio a través de sus contrapesos institucionales entre ejecutivo y legislativo destinado a garantizar las libertades del ciudadano como individuo— que el de la democracia moderna. Éste último concepto, aunque su paternidad se le puede achacar como ya vimos a Francisco Suárez, resurgió de manera explícita con un fundamento racional en los escritos del holandés Baruch Spinoza (1632-1677), aunque en el mismo siglo XVII se habla de experiencias empíricas que proponían prácticas más representativas y democráticas (e incluso de propiedad común) como los *Diggers* y *Levelers*⁶⁹ durante la guerra civil en Inglaterra.

⁶⁹ Los *Levelers* (niveladores) fueron grupos populares que apoyaban al parlamento en su lucha contra el rey Carlos I durante los años 1645-46 y que se fueron radicalizando en sus demandas: pedían que fuera realidad la *House of Commons* (*Casa de los Comunes*) para que el parlamento fuera verdaderamente representativo; querían tener derecho a voto y pedían reformas que favorecieran a la pequeña propiedad; sus peticiones fueron expuestas públicamente en 1647 en un documento titulado *Agreement of the People* (*Acuerdo del Pueblo*); su líder John Bourne y varios más fueron reprimidos y encarcelados en 1649. Los *Diggers* (que también se llamaron *True Levelers*) fueron un grupo de comunistas agrarios liderados por Gerrard Winstanley y William Everard durante los años 1649-50 que comenzaron

Spinoza provenía de una familia judía, aunque posteriormente los judíos lo expulsaron⁷⁰ por la manera en que veía la Biblia fuera de la inspiración divina. Retomó ideas de Giordano Bruno en cuanto a la inmanencia de Dios en el universo cuando afirmaba que la realidad implicaba en sí misma a todo ser y que por ello Dios no podía estar aparte del mundo; concluyó en la identidad necesaria que debían tener la naturaleza exterior y el espíritu concluyendo que el mundo es infinito. Leyó mucho a Descartes y concluía que la razón y especialmente la geometría y las matemáticas eran el método ideal para entender el ser y la sociedad.

Junto con Descartes y Leibniz, ya hemos señalado que Spinoza se incluye también necesariamente entre los representantes del racionalismo de la época moderna. Su trabajo sobre la *Ethica ordine geometrico demonstrata* (*Ética, demostrada en un orden geométrico*) es un claro ejemplo del método geométrico racional que quiere aplicar a la exposición de su pensamiento, a través de definiciones con ideas claras, postulados enumerados, demostraciones y deducciones lógicas. La aplicación de su pensamiento al ámbito de la ética y de la política tenía que seguir los mismos principios racionales: “Aquellos hombres que están gobernados por la razón, es decir, los hombres que, bajo la guía de la razón, buscan lo que les es útil, nada desean para sí mismos que no deseen también para el resto de la humanidad. Y son, en

a cultivar su tierra de forma común; postulaban que una vez muerto el rey Carlos I, las tierras debían ser poseídas también por los más pobres y no solamente por los nobles y terratenientes. Ambos grupos (*Diggers* y *Levelers*) fueron reprimidos y destruidos por el nuevo gobierno de Cromwell.

⁷⁰ Los judíos expidieron el decreto de excomunión el 27 de julio de 1656 con el siguiente texto: “Por la decisión de los ángeles, y el juicio de los santos, excomulgamos, expulsamos, execramos y maldecimos a Baruch de Spinoza, con la aprobación del Santo Dios y de toda esta Santa comunidad, ante los Santos Libros de la Ley con sus 613 prescripciones, con la excomunión con que Josué excomulgó a Jericó, con la maldición con que Eliseo maldijo a sus hijos y con todas las execraciones escritas en la Ley. Maldito sea de día y maldito sea de noche; maldito sea cuando se acuesta y maldito sea cuando se levanta; maldito sea cuando sale y maldito sea cuando regresa. Que el Señor no lo perdone. Que la cólera y el enojo del Señor se desaten contra este hombre y arrojen sobre él todas las maldiciones escritas en el Libro de la Ley. El Señor borrará su nombre bajo los cielos y lo expulsará de todas las tribus de Israel abandonándolo al Maligno con todas las maldiciones del cielo escritas en el Libro de la Ley... Ordenamos que nadie mantenga con él comunicación oral o escrita, que nadie le preste ningún favor, que nadie permanezca con él bajo el mismo techo o a menos de cuatro yardas, que nadie lea nada escrito o transcrito por él” (Stewart, M., *El hereje y el cortesano. Spinoza, Leibniz, y el destino de Dios en el mundo moderno*, Biblioteca Buridán, 2006).

consecuencia, justos fieles y honorables” (Spinoza, citado en Copleston, Vol. V, 1988: 234).

Spinoza parte también de la ley natural y por ello plantea que la comunidad política es una necesidad natural y que, al hacer un pacto para formar gobierno, las restricciones que pueda haber a la libertad individual se justifican a partir del bien común o interés colectivo acorde a la razón. Su filosofía política se encuentra en el *Tractatus Theologico-Politicus* (*Tratado Teológico-Político*) –publicado con seudónimo unos años antes de su muerte–, en el *Tractatus Politicus* (*Tratado Político*)⁷¹ (obra póstuma e incompleta), y en el *Tractatus de Deo et Homine eiusque Felicitate* (*Tratado de Dios, del hombre y de su felicidad*).

En el mundo real, hay hombres que quieren y pueden vivir conforme a la razón, pero también hay hombres ignorantes que se dejan llevar por las pasiones y el libertinaje. En todos ellos, sin embargo, hay una tendencia innata al poder a partir de una naturaleza en donde a cada momento podemos ser vencidos por la envidia, el odio, el coraje. Coincide, entonces, con Hobbes sobre la existencia de una situación general en que “los hombres son naturalmente enemigos” (Spinoza, citado en Copleston, Vol. V, 1988: 240). Si cada uno de los seres humanos hiciera lo que le agrada en cualquier momento, no tendríamos en cualquier sociedad más que una situación de anarquía y, por ello, para la conservación de la especie, la misma naturaleza nos llama a la formación de una comunidad política organizada, de un pacto, haciendo de esta manera su interpretación sobre Aristóteles y su *animal político*: “Todo mundo desea vivir en seguridad y al abrigo de la maldad lo más posible: ahora bien, esta situación es imposible mientras cada cual pueda hacer el bien o el mal a su antojo, porque entonces todos viven con ansiedad en el seno de las enemistades, de la cólera y demás furros semejantes” (Spinoza, 1999: 358). De esta manera, el interés racional del bien común justifica la realización de un convenio y las restricciones

⁷¹ Esta obra fue escrita poco antes de su muerte con el mismo estilo racional aprendido de Descartes. En los cinco primeros capítulos habla sobre la importancia de la política en general como ciencia; luego se refiere en los capítulos 6 y 7 a la forma de gobierno de la Monarquía, y en los capítulos 8, 9 y 10 a la Aristocracia. Finalmente el capítulo 11 lo dedica a la democracia como forma de gobierno, que pudo haber sido un gran complemento a lo estudiado antes en el *Tractatus Theologico-Politicus*. Sin embargo, su muerte en 1677 le impidió finalizar los temas de este libro.

que se tienen que hacer a los individuos a través del pacto social de mutuo consentimiento.

Encontramos también un análisis semejante al de otros autores: a través del pacto, los individuos transfieren su soberanía al gobernante, el cual, con sus órdenes y mandato impone las leyes a la comunidad, la cual tiene que obedecerlas. Sin embargo, el uso de la razón también se impone al soberano al pensar en su propio beneficio puesto que, como hecho histórico comprobado, los gobernantes que se han convertido en tiranos no duran demasiado tiempo, “jamás, dice Séneca, duraron los poderes violentos” (Spinoza, 1999: 360); toda tiranía genera oposición que tarde o temprano puede llegar a aplastar al gobernante. Los casos de los reyes Carlos I y Jacobo II de Inglaterra provocaron en el siglo XVII la oposición de la nobleza que llegó a derrocarlos, primero a través de Cromwell y luego con la revolución gloriosa.

En este punto es donde encontramos, a partir de sus dos tratados sobre política, la originalidad del pensamiento de Spinoza en este campo al retomar las tres principales formas de gobierno o dominio sobre la sociedad: la monarquía, la aristocracia y la democracia; de estas formas, señala con claridad que la mejor es la última. “Cada individuo transfiere su poder a la sociedad, la cual por esto mismo, tendrá sobre todas las cosas el derecho absoluto de la naturaleza, es decir, la soberanía; de suerte que cada uno estará obligado a obedecerla ya de un modo libre, ya por el temor del suplicio. La sociedad en que domina este derecho se llama democracia, la cual puede definirse: asamblea general que posee comunalmente su derecho soberano sobre todo lo que cae en la esfera de su poder” (Spinoza, 1999: 360). Es en el *Tractatus Theologico-Politicus* donde hace estas afirmaciones de manera explícita, señalando con claridad que, desde el punto de vista racional, la democracia como poder de la comunidad es la forma más acorde con los intereses de toda la sociedad. “La república más libre es aquella cuyas leyes se fundan en la sana razón, porque cada cual puede leer en ella ser libre, es decir, seguir en su conducta las leyes de la equidad” (Spinoza, 1999: 361).

La teoría de Spinoza se fundamenta también en el mismo pacto social hecho por los seres humanos con el objeto de controlar el poder y la fuerza de sus apetitos; la obligación de vivir y preservar la especie los lleva a vivir en comunidad bajo un soberano que tenga poder para hacer cumplir las leyes de ese pacto, pero cuando dicho soberano es la propia comuni-

dad con poder tenemos el fundamento racional de la forma democrática de gobierno. Su conclusión es clara: “Pienso haber demostrado con bastante claridad en qué consisten los fundamentos de la democracia. He preferido tratar de esta forma de gobierno por parecerme la más natural y la más propia a la libertad que la naturaleza da a todos los hombres, porque en este Estado nadie transfiere a otro su derecho natural sino que le cede a favor de la mayoría de la sociedad entera de que es una parte. Por este medio todos vienen a ser iguales como antes en el estado natural” (Spinoza, 1999: 361).

Esta es la gran apología explícita de la democracia que encontramos en el siglo XVII bajo la formulación de Spinoza, siguiendo las reglas de la razón y que irá dando las pautas para la progresiva designación de los gobernantes a partir de los procesos electorales después del absolutismo: “En una democracia, dice Spinoza, las órdenes irracionales son menos de temer que en cualquier otra forma de constitución; porque *es casi imposible que la mayoría de un pueblo, especialmente si es una gran mayoría, convenga en un designio irracional. Y, además, la base y la finalidad de una democracia es evitar los deseos irracionales y poner a los hombres en la mayor medida posible bajo el control de la razón, de modo que puedan vivir en paz y armonía*” (Copleston, col. V, 1988: 242).

Una vez concebidas las leyes a partir de un modelo democrático con la aprobación de la mayoría de una comunidad política, se tienen que ver como racionales y tendientes a organizar y refrenar con poder las conductas privadas lesivas a los intereses comunes pero buscando la obediencia no a través de la inspiración del miedo sino por el convencimiento racional. Incluso Spinoza tiene un tratamiento específico sobre la moderna libertad de expresión en donde los individuos tienen todo el derecho de expresar sus propios pensamientos e incluso de criticar a los gobernantes; nada más pernicioso para una comunidad el hecho de que solamente se escucharan los mandatos del poder supremo y sus justificaciones: “Ved, pues, por qué se considera violento al gobierno que extiende su autoridad sobre los espíritus; ved por qué el soberano parece cometer una injusticia con los súbditos y usurpar sus derechos cuando pretende prescribir a cada uno lo que debe aceptar como verdadero y rechazar como falso” (Spinoza, 1999: 395). Con claridad señala que si la finalidad del Estado es la libertad, entonces uno de los principales propósitos de cualquier gobierno es la educación con el objeto de intentar convertir a los hombres en seres racionales y no en bestias que se dejen llevar por el instinto; el desarrollo de la mente, de manera especial, puede darse precisamente en el utilizamiento de la razón a

través de la libertad de expresión.⁷² “El Estado no tiene por fin transformar a los hombres de seres racionales en animales o autómatas sino hacer de modo que los ciudadanos desarrollen en seguridad su cuerpo y su espíritu, hagan libremente uso de su razón, no se profesen odio, furor y astucia, y no se miren injustamente con ojos celosos. El fin del Estado es, pues, verdaderamente la libertad” (Spinoza, 1999: 396). Sin embargo, según la propia razón, tampoco puede haber una libertad completa y sin reserva puesto que el límite de la libertad son las leyes y los derechos colectivos.

Al finalizar el siglo XVII, se puede ver con claridad que, por un lado, ha nacido un concepto fundamental de la época moderna que es el liberalismo y, por otro, que se ha retomado de nuevo el concepto de democracia utilizado por los griegos antiguos y desechado de la teoría política durante tantos siglos.

En el caso del liberalismo, es indudable que tenemos que personificar a John Locke como iniciador de toda esta corriente, especialmente a partir de su obra *Two Treatises of Government (Dos tratados sobre el Gobierno)* de 1690, que se podría resumir en lo siguiente: “*Todo gobierno está limitado en sus poderes y existe sólo por el consentimiento de los gobernados.* Y el principio en el que Locke funda esto es: *Todos los hombres nacen libres*” (Goldwin, en Strauss y Cropsey, 2000: 451).

Para el caso de la democracia, se puede afirmar con claridad que, sobre todo en su obra *Tractatus Theologico-Politicus*, “Spinoza es el primer filósofo que escribió una defensa sistemática de la democracia” (Rosen, en Strauss y Cropsey, 2000: 433), olvidada desde la oración fúnebre de Pericles y la muerte de Sócrates. Sin embargo, en el mismo siglo hemos querido hacer mención de Francisco Suárez, a quien algunos consideran el padre “de la democracia moderna” (Scanone, 1998) especialmente con su obra *De Legibus*. En este mismo sentido, hemos querido resaltar también la obra de

⁷² En la Holanda del siglo XVII, el tema de la libertad de expresión no pertenecía a la cultura política de ese tiempo. Así se había manifestado entre los mismos judíos cuando excomulgaron a Spinoza en 1656. También, el 20 de agosto de 1672, una multitud enardecida había asesinado y masacrado los cuerpos de Cornelius y Johan de Witt, en lo que ha sido uno de los acontecimientos más bárbaros de la historia de Holanda. Spinoza quería denunciar públicamente la barbarie sobre los hermanos de Witt pero fue disuadido de hacerlo por temor a que la turba hiciera lo mismo con él. La reacción de Spinoza ante el asesinato de los De Witts puede consultarse en el trabajo de Herbert Rowen: John de Witt, Grand Pensionary of Holland, 1625-1672. Princeton, 1978. El *Tractatus Theologico-Politicus* de Spinoza había sido publicado en 1675 pero con seudónimo.

Johannes Althusius, particularmente con su obra *Politica methodice digesta*, que significa la entrada de la ciencia política al campo de las disciplinas académicas reconocidas y que, al mismo tiempo, nos introduce a los temas de contenido de la democracia social al señalar le necesidad de cómo un gobierno debe implementar los tres niveles de comunión o comunicación entre los ciudadanos: la *communicatio rerum* (bienes, cosas), *communicatio operum* (obras, funciones) y la *communicatio iuris* (comunicación del derecho).

Estos pensadores mencionados son en realidad la antesala de todo el fenómeno de la Ilustración europea del siglo XVIII, la cual será necesariamente el contexto del acontecimiento que marcará con más claridad la ruptura con el Estado absolutista: la revolución en Francia de 1789.

Sin embargo, antes de terminar este apartado, quiero también mencionar con brevedad los aportes de Bernard le Bovier de Fontenelle (1657-1757) quien, con cien años de vida, constituye la mediación del siglo XVII con el siguiente, en medio del debate suscitado en la *Académie des Sciences* (*Academica de Ciencias*)⁷³ de Francia (renombrada en 1699 por el rey como *Académie Royal des Sciences: Academica Real de Ciencias*) sobre la contraposición entre los pensadores antiguos y modernos,⁷⁴ iniciado por Charles

⁷³ Durante el reinado de Luis XI, el primer ministro Jean-Baptiste Colbert propició la creación de la *Académie des Sciences*, con el objeto de conjuntar un círculo de sabios para fomentar y difundir la ciencia mediante publicaciones. Se inició el 22 de diciembre de 1666 en la biblioteca del rey y representó un importante movimiento científico de su tiempo que también tenía entre sus funciones asesorar al rey. Fontenelle fue invitado a integrarse a la *Académie* en 1691 y llegó a ser secretario de ella de por vida a partir de 1697; participó en la publicación anual de *l'Histoire de l'Académie royale des Sciences* (*Historia de la Academia Real de Ciencias*) y, particularmente, publicó en 1733 *l'Histoire de l'Académie royale des Sciences depuis jusqu'à son renouvellement en 1699: Historia de la Academia real de Ciencias hasta su renovación en 1699*.

⁷⁴ Según Nicolás Boileau (1636-1711), los pensadores antiguos griegos y romanos representaban la plenitud de la razón y no podían ser superados; los escritores modernos posteriores no eran sino repetidores de lo dicho en la antigüedad. El irlandés Jonathan Swift –autor de *Los Viajes de Gulliver*–, también compartía esta posición cuando escribió su texto *The Battle of the Books* (*La batalla de los libros*) en 1704. Perrault entró a la polémica lo mismo que Fontenelle, tomando partido con los modernos, señalando que los antiguos no eran insuperables debido al avance del conocimiento que podía hacerse a través de la historia: si se revisita a los antiguos es para recrearlos en el Renacimiento. En su *Digression sur les Anciens et les Modernes: Digresión sobre los antiguos y los modernos* (1688), Fontenelle, queriendo refutar el calificativo de “enanos” atribuido a los modernos por los defensores de los antiguos señaló que los modernos pueden ser enanos pero caminan sobre los hombros de los antiguos gigantes, una metáfora venida desde el siglo XIII con Bernard de Chartres y utilizada posteriormente también por Pascal y por Newton.

Perrault primero con su poema en la Academia Francesa *Le siècle de Louis le Grand (El siglo de Luis el Grande)*, en 1687, en donde ensalzaba al rey Luis XIV y su modelo de sociedad muy por arriba de los modelos de estado antiguos y, posteriormente, también a través de su *Parallèles des Anciens et des Modernes (Paralelismo entre los antiguos y los modernos)*, de 1688, donde explícitamente tomó partido por estos últimos.

La contribución específica de Fontenelle que me interesa resaltar es la visión pluridisciplinar de los problemas del mundo y la sociedad, tocada ya no solamente con el método de la exposición cartesiana sino también a través de la literatura y de la forma de ensayo y en este caso particular, —como ya lo había hecho Galileo unas décadas antes en los *Diálogos*—, por medio de conversaciones, como es el caso de la obra que queremos comentar: *Entretiens sur la pluralité des mondes (Conversaciones sobre la Pluralidad de los mundos)*.

Abordando el tema de la multidisciplina, se puede ver que “en el siglo XVII, el método propuesto por Descartes da origen a las disciplinas que constituirán las diversas ciencias, haciendo posible una visión limitada de aspectos específicos de los hechos de la naturaleza, del ser humano y de la sociedad. En poco tiempo se comprobó que la complejidad de los fenómenos exige una yuxtaposición de conocimientos disciplinarios, la reunión de resultados logrados con los métodos específicos de cada disciplina. De este modo se establece la multidisciplinariedad. La primera declaración explícita de la necesidad de la multidisciplinariedad es de Fontenelle, Secretario de la Academia de Ciencias de París, a finales de dicho siglo” (D’Ambrosio, en Assmann, 2002: 94-5).

La división entre diversas disciplinas se estaba consolidando como el método más adecuado para desmenuzar los objetos, analizarlos y así captar de mejor manera su constitución esencial. El concepto del “análisis” deriva precisamente de la etimología griega⁷⁵ para significar que un objeto se puede descomponer en partes para estudiar más a fondo su estructura; así nacen las disciplinas de la ciencia tanto en ámbito de la naturaleza

⁷⁵ Esta palabra viene del griego antiguo: *ἀνάλωσις*; es el verbo desmenuzar, desatar junto con la preposición para indicar en el concepto moderno que se va separando parte por parte para conocer mejor el objeto. Aplicado al método moderno de la ciencia, la tarea de una disciplina es focalizar una parte de la naturaleza y de la sociedad, especializarse en la parte de un todo para poder avanzar con seriedad en el conocimiento científico, en el entendido de que el desmenuzamiento de las partes me permitirán conocer mejor el todo.

como en la sociedad. En este último campo, si bien posteriormente nacerá la sociología en el siglo XIX con Durkheim en un intento por contemplar el todo social, surgieron las disciplinas que quisieron profundizar en las partes de la manera como se desarrolló la economía, la política y la cultura. Para el caso de la política, de manera particular, hemos visto cómo Maquiavelo introdujo el tema en la época moderna del siglo XVI pero fue Johannes Althusius quien empezó a hablar de la ciencia política con el objeto de focalizar esa parte de la sociedad que implica el estudio especializado sobre el gobierno, el poder, el pueblo, los ciudadanos, el derecho a la rebelión, la justicia, etc.

Sin embargo, en el mismo siglo XVII, Fontenelle podía preguntar cómo ciertos campos especializados de la ciencia como la astronomía podían llegar a ser conocidos por sectores no especialistas, por personas que, sin ser científicos, podían usar su razón para comprender las verdades recién descubiertas. La divulgación de la ciencia llegó a ser una de sus preocupaciones y para ello incurrió en otros estilos literarios –la multi o pluridisciplina a la que hace referencia el brasileño Ubiratan D’Ambrosio–; Fontenelle fue el iniciador de la mirada pluridisciplinar con el fin de comprender mejor un objeto de estudio. Nos podemos referir a una obra específica de este autor –*Entretiens sur la Pluralité des Mondes*– publicada por primera vez en 1686 y que, durante la vida del autor, sin tener las características de un libro científico, logró tener 33 ediciones. “El formato también consiste en un diálogo, esta vez entre un caballero (que puede homologarse con el autor) y una marquesa que lo recibe en su residencia. Las conversaciones se llevan a cabo durante cinco noches, mientras los protagonistas contemplan el cielo estrellado. El autor combina, en estas pláticas, información de física y astronomía con consideraciones morales y sociales” (Gallardo, S, 2011).

La justificación del propio autor en cuanto al estilo y en cuanto a los temas tocados se ofrecía desde un principio en el Prefacio, recordando cuando el propio Cicerón quería traer los textos de los pensadores griegos traducidos y comentados al público latino de los romanos a través de un dilema: ¿cómo dar a conocer los escritos de los grandes pensadores griegos en un lenguaje que pudieran entender los romanos? A primera vista, parecía un propósito condenado al fracaso; de haber romanos científicos, ellos ya conocerían a dichos pensadores griegos y de haber lectores latinos ni conocerían a los griegos y no podrían llegar a comprender dichas obras ni en griego ni en latín. De esta manera, sin tener la grandeza de Cicerón pero

imitando su esfuerzo, Fontenelle se lanzó a realizar su idea de la siguiente manera: “He querido tratar la filosofía de una manera que no fuera filosófica; he tratado de llevarla a un punto en que ni fuera demasiado seca para la gente del mundo ni demasiado superficial para los sabios... Debo advertir a quienes lean este libro y tengan ya conocimiento de la física, que yo no pretendo enseñarles sino divertirlos, mostrándoles de una forma más agradable y amena lo que ya saben de manera más sólida; y también les digo a aquellos para quienes estos temas son nuevos que tengo la posibilidad de instruirlos y divertirlos al mismo tiempo” (Fontenelle, 1998: 50).

Sin embargo, su estilo lo lleva no solamente a mostrar las nuevas teorías de Copérnico sobre el heliocentrismo sino también a mostrar hipótesis nuevas no comprobadas como la posible existencia de seres humanos en la luna o en otros planetas, lo cual en sí mismo como posibilidad no es contrario a la razón. De esta manera, Fontenelle utilizaba la ciencia en un lenguaje no científico para presentarla como algo razonado y al mismo tiempo ameno. “No he querido construir un sistema solamente en el aire y sin fundamento; he usado razonamiento de física siempre que ha sido necesario. Pero, por fortuna, se encuentran en estos temas las ideas de física que son amenas en sí mismas y que al mismo tiempo que están de acuerdo a la razón, también ofrecen a la imaginación un espectáculo que le complace tanto como si hubiera estado expresamente hecho para ella... No he querido imaginar nada sobre los habitantes de otros mundos que fuese enteramente imposible o quimérico. He querido decir aquello que puede pensarse de una manera razonable, y las visiones que he añadido a ello también tienen algún fundamento real. Lo verdadero y lo falso están mezclados, pero de todas formas es fácil distinguirlos” (Fontenelle, 1998: 52-53). Hay que reconocerle a Fontenelle las primeras aportaciones hacia un método multidisciplinario y, por otro lado, su gran esfuerzo para la difusión de la ciencia.

2.4. Los grandes aportes de la Ilustración

El fenómeno grandioso de la Ilustración europea en el siglo XVIII —también llamado siglo de las Luces, queriendo oponerse a todo el período oscurantista de la época del feudalismo— expresó en términos teóricos lo que ya había iniciado en el proceso histórico del siglo XVI con el renaci-

miento; en los hechos, además, se mostró la decadencia del Estado absolutista tanto con la independencia de los Estados Unidos de 1776 –en donde por primera vez, el liberalismo político se extendió a otro continente– como con la revolución francesa de 1789. Para el caso de la independencia de los países latinoamericanos, un hombre simbolizará la tradición liberal con el surgimiento de las nuevas naciones en América por el hecho de ser el único en haber participado en su vida en los tres grandes procesos: Francisco de Miranda, quien tuvo una experiencia directa de vida tanto en la revolución de Estados Unidos, la revolución en Francia, como sobre todo en la independencia de América del Sur, inspirando y acompañando a Simón Bolívar.

No hay que olvidar, sin embargo, desde el punto de vista ideológico, todo el significado que tuvieron los jesuitas de la Nueva España, especialmente en una importante tradición intelectual que fue cortada abruptamente con la expulsión de la orden de San Ignacio en 1767. Para el caso de México, diversos jesuitas han sido reconocidos como forjadores de la primera identidad mexicana, aun antes de llegar al momento de la independencia, porque fueron ellos los que empezaron a acuñar el término de México aplicado no solamente a la capital sino a todo el territorio que formaría luego la nación independiente, expuesto ello en estupendas investigaciones como la *Historia Antigua de Méjico* de Clavigero⁷⁶ o la *Rusticatio Mexicana* de Rafael Landívar. En varias de ellas, estaba expreso el aporte del racionalismo, ensalzando el uso de la razón sin encontrar oposición con el mundo de la fe, como lo afirmaba el jesuita Juan Luis Maneiro: “¿Por qué vamos a temer ocultas maquinaciones en el ejercicio natural de aquella facultad que Dios dio a los hombres para cultivar su ingenio y para investigar la naturaleza de las cosas?” (Artes de México, 2011: 45). O también, como la tesis del jesuita Márquez, en relación a la igualdad de todos los seres humanos (índios, negros, españoles...) dentro de una sociedad totalmente estratificada como la española en donde seguían en la práctica

⁷⁶ De Javier Clavigero, así se ha expresado Agustín Yáñez: “un gran mexicano, constructor eminente de nuestra nacionalidad”, como también lo hizo Luis González y González: “modernizador de nuestra mentalidad, propagandista de la *libido sciendi*, padre del nacionalismo a la mexicana, promotor del culto al indio, abogado de América ante las calumnias de Europa, pionero de la historia crítica, rebelde contra las trácalas del poder, opuesto al lucro de los pocos, dique contra la epilepsia oratoria y precursor de la lucha por la libertad de México” (Artes de México, 2011: 38-39).

imperando las tesis de Juan Inés de Sepúlveda en su disputa contra Bartolomé de las Casas de dos siglos atrás relativas a la excelencia por naturaleza del linaje de los españoles frente a la inhumanidad de los indios; de manera contundente se expresaba con claridad Pedro José Márquez: “La verdadera filosofía no reconoce incapacidad en hombre alguno, o porque haya nacido blanco o negro, o porque haya sido educado en los polos o en la zona tórrida. Dada la conveniente instrucción –enseña la filosofía–, en todo clima el hombre es capaz de todo” (Artes de México, 2011: 57); ésta era la misma tesis que estaba sosteniendo Rousseau por ese tiempo en Francia al señalar en el *Emilio* que, por la educación, todos los hombres pueden llegar a desempeñar grandes actividades; la desigualdad no es algo natural sino fruto de un proceso histórico.

La Ilustración también había llegado a la Nueva España pero sufrió un golpe severo con la expulsión de la Orden de la Compañía de Jesús.

Sin embargo, en el mundo europeo, junto a la ideología liberal, se añadió de manera explícita en el siglo XVIII no solamente la vertiente de la democracia sino sobre todo el concepto de Revolución⁷⁷ con grandes efectos para los siglos posteriores: “Los principios de la Era Revolucionaria expresados claramente por primera vez por Locke y expuestos en grandes manifiestos políticos como la Declaración de Independencia de los Estados Unidos y las Declaraciones de Derechos francesa y norteamericana, resumían ideales políticos que en el siglo XIX parecían volcados a una

⁷⁷ Este concepto de revolución, Copérnico ya lo había introducido para la época moderna con su libro *De Revolutionibus Orbium Coelestium* (*Sobre las revoluciones de los cuerpos celestes*), aplicándolo a la visión de un cambio fundamental en la manera de conocer el mundo en las ciencias naturales: del geocentrismo a la mirada heliocéntrica. La palabra “revolución”, de etimología latina, significa cambiar, alterar, mover las cosas a partir de un orden establecido, pero el sentido de Copérnico significaba un cambio no secundario sino fundamental en la forma de conocer el mundo. Al aplicarlo a la sociedad y especialmente al orden político, el concepto empezó a significar la transformación radical del Estado absolutista hacia un modelo de gobierno basado en la libertad y en la representación de los ciudadanos. Aunque ya había ocurrido la decapitación del rey Carlos I de Inglaterra, el concepto se aplicó a Francia en 1789 cuando el pueblo se movilizó en torno a La Bastilla para formar el primer modelo de República. En el nivel económico, la palabra llegaría también a tener un significado notable a partir del proceso de producción masiva en Inglaterra con la introducción de las máquinas a los procesos productivos con el nombre de revolución industrial; Adam Smith y su liberalismo económico enunciado en su obra *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (*Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*) tendrían gran reconocimiento en este contexto.

realización progresiva en la política de todos los países donde la cultura de Europa occidental prevalecía y existía la posibilidad de que se realizaran en todo el mundo. Estos ideales incluían las libertades civiles –libertad de pensamiento, de expresión y de asociación–, la seguridad de la propiedad y el control de las instituciones políticas mediante una opinión pública informada. En todas partes, parecía, estos fines habrían de realizarse prácticamente mediante la adopción de formas de gobierno constitucional, por la aceptación de las reglas siguientes: que el gobierno debe actuar dentro de los límites fijados por la ley, que el centro de la autoridad política debe corresponder a los poderes legislativos representativos y que todas las ramas del gobierno deben ser responsables ante un electorado que tendía a incluir a toda la población adulta” (Sabine, 2000: 505).

El fenómeno de la Ilustración ocurrió en España, Inglaterra, Italia, Alemania, etc. pero fue en Francia donde Diderot y D’Alembert concretaron la iniciativa de publicar una Enciclopedia,⁷⁸ pretendiendo reunir a las mejores mentes de su tiempo para difundir las ideas del racionalismo aplicado a diversos ámbitos de la naturaleza, el mundo y la sociedad. Por ello, esta corriente de los enciclopedistas ha llegado a ser una de las mejores manifestaciones de las ideas de la época moderna. “Durante ese período de energía intelectual contagiosa y búsqueda entusiasta del conocimiento, los filósofos, los pensadores y escritores de la Ilustración creyeron que su papel era traer la luz y el progreso al mundo a través de la aplicación de la razón en las reflexiones sobre la naturaleza de la humanidad. A diferencia de otros científicos del siglo XVIII, ellos querían que sus ideas llegaran a todo el público en general” (Merriman, J., 1996: 399). El uso de la razón prevalecía para salvar a la humanidad, por un lado, contra todo tipo de autoritarismo a partir de los derechos de los ciudadanos y, por otro, para impulsar la producción masiva de riqueza que podría llegar a toda la humanidad, difundiendo por todos lados los conceptos del progreso y del desarrollo.

⁷⁸ Entre 1751 y 1772, se editó en Francia *L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une société de gens de lettres* (*Enciclopedia o diccionario razonado de las ciencias, las artes y los oficios para una sociedad de gentes de letras*), bajo la coordinación de Denis Diderot y Jean d’Alembert. Por su espíritu político liberal, por sus propuestas de libertad religiosa y por incluir escritores protestantes, los grupos dominantes de la sociedad aliados al gobierno católico de Francia lograron terminar con este proyecto a pesar de su éxito editorial; la Iglesia católica puso a la Enciclopedia en el índice de libros prohibidos en 1759.

Sin embargo, junto con lo grandioso del momento de la Ilustración que tuvo su continuidad hasta el siglo XIX con la extensión de la revolución industrial a toda Europa bajo el modelo del capitalismo de la libre competencia, como lo ha dicho Ulrich Beck, “la creencia en el progreso ascendente de la sociedad moderna está en contradicción con el autodesencantamiento de la modernidad”⁷⁹ (Beck, U. 2007). El significado de este desencantamiento significa lo siguiente: junto con la grandiosidad del pensamiento moderno, también nació la decepción de la misma modernidad —que sería lo que algunos interpretan bajo el concepto de postmodernidad.⁸⁰ un desencantamiento de la razón ilustrada como clave del progreso—, expresado ya desde el siglo XVII en los *Pensées* de Blaise Pascal⁸¹ (1623-1662) y su acerba crítica a la razón de Descartes, el cual olvidaba temas como la fe religiosa o la capacidad de sentir del ser humano. Se ha señalado expresamente el caso de Sor Juana Inés de la Cruz en la Nueva España, a quien Carlos Fuentes llama el más importante personaje de las letras de la América española en el mismo siglo XVII, “el caso del escritor máximo de la era colonial” (Fuentes, 2011: 71), y quien desconfiaba de la misma razón como solución automática para los males de la humanidad: “Si es mío mi entendimiento, ¿por qué siempre he de encontrarlo tan torpe para el alivio, tan agudo para el daño?”... También es vicio el saber”;⁸²

⁷⁹ Beck, cuando recibió el doctorado *Honoris Causa* por la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) en Madrid, el 25 de abril de 2007, señaló lo siguiente: “En el año 1861, durante el nacimiento de la sociedad moderna, Charles Baudelaire escribió en el prólogo de *Fleurs du Mal. París es centro y resplandor de la estupidez universal. ¿Quién hubiera podido imaginarse alguna vez que Francia emprendería el camino del progreso con tanto entusiasmo?* Lo que Baudelaire denomina “estupidez universal” no es otra cosa que la fe de la modernidad en sí misma, en su imparable marcha triunfal: el razonamiento triunfa sobre la fe y la superstición, por lo que el hombre se convierte en la medida de todas las cosas”

⁸⁰ Si bien Jean-François Lyotard señala que este término “designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas del juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XIV” (Lyotard, 1987: 4), preferimos darle al concepto el sentido otorgado por Norbert Lechner (1989) y por Ulrich Beck (2007) como “desencanto con la modernidad”, en un proceso que viene desde el origen de la época moderna.

⁸¹ Pascal se contrapuso abiertamente a Descartes particularmente porque la confianza excesiva en la razón puede degradar al ser humano, tal como se registra en su frase memorable contenida en sus *Pensées*: “*Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point!*” (el corazón tiene razones que la razón no conoce).

⁸² Esta cita está tomada de su poema *Finjamos que soy feliz*, pero en la historia de su vida misma podemos encontrar las primeras expresiones de rebelión y lucha por la igualdad

de manera semejante, en *Dime Vencedor rapaz*, esta monja señalaba: “En dos partes dividida tengo el alma en confusión: una, esclava a la pasión y otra, a la razón medida”: es un conflicto permanente del ser humano entre pasión y saber, en donde ninguno de los dos es el vencedor, señalando lo que Pascal en Europa le criticaba a Descartes.

En Europa y particularmente en Alemania, ha sido muy conocida la corriente del *Sturm und Drang Zeit*,⁸³ decepcionada de la razón ilustrada y que buscó refugio en la poesía, en el arte, en la expresión del sentimiento; ahí encontramos, por ejemplo, las obras literarias de Goethe y Schiller para mostrar que el racionalismo no fue nunca una línea ascendente y progresiva. “Desde el principio, la sombra de la crítica ha acompañado la marcha triunfal de la modernidad. Sobre todo, en el ámbito de la literatura, la modernidad ya había sido enterrada incluso antes de haber siquiera nacido” (Beck, 2007). La modernidad, entonces, siempre estuvo acompañada de la postmodernidad.

Los temas del desarrollo y el progreso se han ideologizado como si llegaran a significar un beneficio para toda la humanidad, y Carlos Marx lo explicitará con claridad en el siglo XIX al constatar que la riqueza social ha ido creciendo notablemente con la revolución política e industrial pero los beneficios han quedado concentrados en pocas manos, acorde a las leyes fundamentales del valor y plusvalor dentro del sistema capitalista.

Dejando a un lado en este momento el tema del desencantamiento de la modernidad, vamos a concentrarnos en el pensamiento ilustrado sobre la política en el siglo XVIII. Es imposible, sin embargo, traer a colación

de los derechos de las mujeres, algo que ni el propio Siglo de las Luces llegó a formular cabalmente. Para poder realizar sus aspiraciones de dedicación al estudio de las letras ella tuvo que transformar a la joven Juana Inés de Asbaje y Ramírez en una monja de la Orden de San Jerónimo con el nombre de Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695). En su poema *Redondillas*, quedó una de sus frases más famosas: “*Hombres necios que acusáis a la mujer, sin razón, sin ver que sois la ocasión de lo mismo que culpáis?*”.

⁸³ Se suele ubicar este período del 1767 al 1785, a partir de una obra del poeta y dramaturgo alemán Friedrich Maximilian Klingler (1752-1831) así llamada *Sturm und Drang* (*Tormenta y empuje*) publicada en 1776, y que dio origen a un importante movimiento literario al que pertenecieron también Beethoven, Friedrich Schiller, Johann Wolfgang von Goethe, Johann Gottfried Herder y Jakob Michael Reinhold. Señalaban su decepción de esa época en que Alemania estaba dividida en múltiples territorios, en donde el absolutismo y el autoritarismo imperaban; se criticaba tanto la vida de la nobleza como las vacías costumbres morales de la nueva burguesía; se intentaba deificar la naturaleza en vez de alabar la ilustración; se enfatizó el poder de la poesía, la cultura y el arte en la vida humana.

toda riqueza intelectual y el número de pensadores de la Ilustración. Ya hemos señalado el comienzo de este siglo de las Luces con los aportes de Locke pero se tienen que mencionar a muchos otros grandes personajes que dejaron su huella en el estudio y práctica de la política: Gottfried Leibniz, el Barón de Montesquieu, David Hume, Adam Smith, Denis Diderot, Jean Jackes Rousseau, Voltaire, Burke, Condorcet, Kant, etc. hasta llegar incluso en el siglo XIX a Marx y Tocqueville. Basta estudiar el número de autores de la *Encyclopédie* para darse idea del amplio campo del pensamiento ilustrado de este siglo que buscaba llegar a todos los ciudadanos con un concepto de cultura con un sentido que tenía en muchos casos tintes emancipadores: “el texto de *l’Encyclopédie*, el contenido de los artículos, ofrece una materia enorme lista para ser explotada por los historiadores de las ideas filosóficas, científicas, técnicas, políticas, económicas, sociales, estéticas, lingüísticas, gramaticales, etc.” (Pons Alain, en *Encyclopédie I*, 1986: 16). Esta obra “ha durado y durará no solamente porque constituye un campo inagotable de registros para los arqueólogos del saber sino también porque ella constituye una verdadera obra, bella como todas aquellas obras en las que la tensión entre las fuerzas del pasado y las del porvenir se confunden en un frágil y milagroso estado de equilibrio” (Idem, 1986: 59). Dentro de las grandes obras de la Ilustración europea, pues, es necesario situar el admirable esfuerzo de Diderot y d’Alambert, a mediados del siglo XVIII, para organizar los textos de los enciclopedistas que, dentro de las grandes contradicciones de sus contenidos, lograron cumplir los objetivos que se plantearon. Decía d’Alambert en su discurso preliminar: “La obra que ahora comenzamos (y que deseamos terminar) tiene dos objetivos: como *Encyclopédie*, debe expresar lo más que sea posible, el orden y el encajenamiento de los conocimientos humanos; como *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, debe contener sobre cada ciencia y sobre cada arte, sea liberal o mecánico, los principios generales que están en su base, y los detalles más esenciales que forman el cuerpo y la sustancia” (*Encyclopédie I*, 1986: 76).

Ciertamente, el entusiasmo por la razón iniciada por Descartes se iba extendiendo en un modelo de humanismo que se separaba cada vez más de la visión de un cristianismo centrado solamente en la vida posterior a la muerte. La difusión de las ideas había encontrado, además, mejores maneras de llegar a los habitantes que podían leer. Paralelo a la difusión entusiasmada que empezó a tener el concepto de desarrollo y de progreso

en los inicios de la revolución industrial, el pensamiento ilustrado pudo difundirse ampliamente de manera impresa a través del invento que había creado Gutenberg en el siglo XV. En el ámbito de la cultura política, la lucha contra el absolutismo se expresó desde antes de la revolución francesa a través de la difusión de los derechos del ciudadano, en especial el derecho de poder elegir a sus gobernantes dado que éstos no estaban puestos por Dios. Se estaban combinando durante la Ilustración la expansión y la difusión del racionalismo, el humanismo, el anticlericalismo, la democracia, la ciudadanía, ... en una sociedad real europea donde la casi totalidad de las formas de gobierno se expresaban solamente en el autoritarismo de los reyes bajo el modelo absolutista.

En los tiempos de la gestación de la Ilustración fue Samuel Pufendorf (1632-1694) quien empezó a enfatizar las posibilidades de emancipación del concepto de la cultura cuando ésta podía extenderse no solamente a la élite de la sociedad sino a todos los ciudadanos. “La discusión que surge al inicio de la Ilustración sobre las posibilidades del ser humano de comprenderse como un ser activo y autónomo, y capaz por tanto de imponerse en la práctica, dominó el desarrollo ulterior del concepto de cultura” (Thurn, 1976: 78). Se puede decir que el fenómeno de la Ilustración hizo avanzar el concepto de cultura hacia otros ámbitos, como lo describe Johan Christoph Adelung, en 1782, de la siguiente manera: “La cultura abarca el ennoblecimiento o refinamiento de la totalidad de las fuerzas vitales y espirituales de un ser humano o de todo un pueblo, de manera que esta palabra englobe tanto la ilustración, el ennoblecimiento del entendimiento mediante la liberación de prejuicios, como el pulimento, el ennoblecimiento y el refinamiento de las costumbres” (Adelung, citado en Thurn, 1976: 82). De hecho, el concepto adquirió dentro de la Ilustración el tinte de un proyecto político al enfatizar la cultura de los ciudadanos frente a los Estados absolutistas, sobre todo en el sentido de que la cultura no podía ser ordenada simplemente por las autoridades. Se podría decir que “la cultura se convierte aquí en un concepto-meta, con acento político emancipatorio, que no logra aun imponerse, si bien se obstina prácticamente en ello!” (Thurn, 1976: 82). Kant pudo decir posteriormente que la cultura podría poseer un carácter ético normativo, porque se trataba de algo ideal a lo que había que aspirar y por lo que había que luchar, anticipando desde entonces el tema del imaginario colectivo de una comunidad, que contras-

ta con la realidad empírica del presente, pero que se convierte en fuerza transformadora de la misma realidad.

La cultura⁸⁴ se convierte también entonces en un ideal comunitario al que hay que aspirar a través de las acciones humanas; esta era también la propuesta de Friedrich Schiller (1759-1805) particularmente en su texto *Über die ästhetische Erziehung des Menschen (sobre la Educación estética del hombre)* debido a que la situación social siempre es un antagonismo de fuerzas en donde hay aproximaciones culturales insatisfactorias al ideal propuesto. “La cultura... se encuentra entonces ante la tarea de reconciliar en el hombre mismo esos poderes mutuamente hostiles, cegadores y disolventes” (Thurn, 1976: 84). Las personas están condicionadas por las fuerzas contradictorias sociales, pero el intelecto (razón y sentimiento) puede tener una autonomía con una fuerza autodeterminante para mover a los seres humanos de una situación a otra; la cultura puede convertirse entonces en un proyecto político.

Hay que mencionar, sin embargo, cómo en la práctica, todas estas posibilidades de la cultura y la universalización de la educación para llegar a todos los ciudadanos quedó frustrada puesto que tanto la riqueza social generada luego por la revolución industrial como la educación fueron acaparadas por el estrato social de la burguesía. Todos los autores de la corriente del Sturm und Drang Zeit al que perteneció Schiller hablan de la modernidad y las posibilidades del racionalismo y de la técnica pero también se muestran desencantados por la manera como se mutila al ser humano al no darle igual importancia al sentimiento⁸⁵ y sobre todo por el hecho de que gran parte de los beneficios traídos por el desarrollo quedaron concentrados solamente en una capa social llena de hipocresía; en la filosofía de la historia se podía concebir no solamente un avance constante hacia arriba en sentido positivo sino también discontinuidades, crisis y decepciones. Se empezó a expresar de manera bastante clara y paralela al entusiasmo por el progreso y desarrollo también un desencanto sobre la modernidad, al que ya hemos aludido con el concepto de posmodernidad.

⁸⁴ Este tema de la Cultura pero relacionado con la gran importancia que tiene para el desarrollo y los procesos de integración en América Latina lo he tratado de manera más extensa en otra publicación (Medina, 2011).

⁸⁵ Hay un epígrafe a las cartas de Schiller que fue escrito posteriormente por Rousseau diciendo: “Es la razón la que hace al hombre, pero es el sentimiento quien lo guía”.

Sin embargo, el acontecimiento que dominó el siglo XVIII fue el inicio de la revolución industrial en Inglaterra y la ruptura con el absolutismo francés a través de una revolución violenta que dio inicio a la primera república y la primera declaración universal de los derechos del hombre, que parecían en el proceso histórico una expresión de la nueva cultura política de las élites.

Es imposible el intento de ser exhaustivo al hablar del poder cultural de la Ilustración y su expresión en el campo político; tenemos la necesidad de ser demasiado selectivos con algunos autores y dando importancia de nuevo a los temas clásicos de la política como el Estado, el contrato social, la revolución y la participación de los ciudadanos en la transformación del régimen.

Sobre Charles Louis de Secondat, Señor de la Brède y Barón de Montesquieu (1689-1755), solamente quiero señalar la gran importancia de su principal obra *L'Esprit des Lois*⁸⁶ aparecida en 1748 con el complemento de su trabajo posterior que pretendía responder todas las críticas que le hicieron a la primera publicación sobre el tema, la *Défense de l'Esprit des Lois* (Defensa del Espíritu de las Leyes), aparecido en 1750.

Sin embargo, antes de llegar a la concepción institucional del Estado, que sigue marcando la concepción de un modelo para las sociedades democráticas modernas en cuanto a la autonomía de poderes, parece que el autor pudo haber tenido una visión relativista sobre las formas de gobierno en donde éstas podían evolucionar o irse modificando para llegar finalmente a lo mismo: una autoridad monárquica. Por lo menos, es lo que puede desprenderse de lo que muestran sus *Lettres Persanes*, de 1717, al presentarnos el contraste entre la cultura persa y la occidental europea y particularmente en la fábula sobre los trogloditas⁸⁷ (Montesquieu,

⁸⁶ Según Paul Janet (1910) en su libro *Historia de la Ciencia Política en sus relaciones con la Moral*, publicado en Madrid, “El libro más grande del siglo XVIII, sin duda alguna, es el Espíritu de las Leyes”. (<http://www.bibliojuridica.org>). Por otro lado, en el capítulo uno de este libro ya hemos mencionado el interés de Montesquieu sobre el modelo de la república romana en su obra *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence (1734): Consideraciones sobre las causas de la grandeza de los romanos y su decadencia*.

⁸⁷ Este texto anterior titulado *Lettres Persanes: Cartas Persas* (1717) es una sátira de las costumbres europeas en materia de religión, moral y política, puesta en forma de cartas de un viajero persa. Hay cuatro actos en esta obra (*Lettres XI, XII, XIII, XIV*): en el primero existe una monarquía pero los súbditos se rebelan hasta asesinar al rey; en el segundo ocurre una época de anarquía porque cada quien quiere hacer su propia voluntad; en el tercero,

1973: 66-76), en donde, repasando diferentes regímenes políticos como la monarquía, la anarquía, una democracia patriarcal (una sociedad ideal donde los intereses individuales llegan a coincidir con el interés común), finalmente los habitantes deciden volver al modelo de la monarquía. El análisis apunta a la conclusión de que ningún régimen político, aunque sea el mejor, dura más que un tiempo limitado porque las costumbres llegan a pesar más que la ley.

Sin embargo, en el tratamiento de la concepción del Estado, durante su madurez, Montesquieu aparece siempre con mucha razón como el creador del modelo de los tres poderes, teniendo como antecedente la primera división que ya había hecho Locke solamente entre poder ejecutivo y poder legislativo. En este caso, al hablar de los tres poderes dentro del Estado, quedó establecido con claridad que una cosa es el gobierno como poder ejecutivo y otra el Estado como fruto del pacto para una comunidad política. De hecho, los tres poderes (ejecutivo, legislativo y judicial) conservando su propia autonomía y enfatizando como novedad la existencia del órgano que imparte la justicia, permanecen hasta la actualidad como la mejor propuesta para un modelo de democracia liberal: “En cada Estado hay tres clases de poderes; el poder legislativo, el poder ejecutivo de las cosas relativas al derecho de gentes, y el poder ejecutivo de las cosas que dependen del derecho civil... No hay libertad si el poder de juzgar no está bien deslindado del legislativo y del poder ejecutivo. Si no está separado del poder legislativo, se podría disponer arbitrariamente de la libertad y la vida de los ciudadanos; como que el juez sería legislador. Si no está separado del poder ejecutivo, el juez podría tener la fuerza de un opresor” (Montesquieu, 2001: 145-6).

Dentro de todo el movimiento intelectual del liberalismo, Montesquieu combatió el absolutismo del Estado y de la Iglesia; su gran aportación es la propuesta de una separación y autonomía de poderes para garantizar los derechos individuales

la población desemboca en un modelo democrático donde los trogloditas encuentran un período de felicidad social con la norma fundamental de que el interés particular puede coincidir con el interés común: “*Ils leur faisaient surtout sentir que l'intérêt des particuliers se trouve toujours dans l'intérêt commun*”) (Montesquieu, 1973: 71): *Les hacían sentir que el interés particular se encuentra siempre en el interés común*. Finalmente, los habitantes deciden volver a elegir un rey para establecer de nuevo la monarquía.

Voltaire (1694-1778) y Rousseau representan en Francia y para todo el mundo unas excepcionales figuras de la Ilustración. Del primero quiero rescatar su postulado de un Estado laico en donde una de las principales virtudes obligatorias del gobernante es la tolerancia, no sólo en el nivel político sino especialmente en el ámbito religioso, que puede garantizar la defensa de los derechos del ser humano. Voltaire amaba la literatura, la vida social, el teatro, la poesía, el poder de la razón, el libre pensamiento; burlándose de las costumbres disolutas de la nobleza parisina, tuvo que pasar un año en la prisión de La Bastilla y, en un momento posterior, tuvo que salir exilado a Londres, lo cual le dio oportunidad de leer y admirar a Shakespeare y Newton. Llegó a creer, en contraste con la postura de Pascal que quería alcanzar el cielo mediante la penitencia, que el progreso era alcanzable para todo ser humano mediante la ciencia y las artes. Aunque puede ser considerado una de las grandes figuras del liberalismo iniciado por Locke, también admiró la figura del rey Luis XIV al considerar que pueden existir gobernantes que implementan medidas progresistas a favor del pueblo; incluso en sus cartas manifestaba una gran desconfianza sobre el gobierno que pudieran tener las masas populares. Después de su muerte, sin embargo, llegó a ser acusado de ser uno de los causantes intelectuales de la revolución francesa. Sus postulados fundamentales se referían a la libertad de expresión, al libre pensar, a la igualdad de los hombres, a la lucha por la democracia electoral en la elección de los gobernantes. Su postura y sus escritos lo llevaron a confrontarse con grandes personajes de su tiempo como Leibniz y su idea del mejor de los mundos posibles pero también con Rousseau.

En Voltaire es necesario resaltar de manera particular el tema de la tolerancia política y religiosa a través de un texto como *Traité sur la Tolérance*, en donde se involucró personalmente, en 1762, en la defensa del hugonote luterano Jean Calas, en Toulouse, un caso de notorio escándalo en el ámbito de la justicia francesa, dominada por las visiones autoritarias de la Iglesia católica. Calas fue acusado de haber asesinado a su hijo, queriendo prevenir la posible conversión de éste al catolicismo, cuando más bien el joven se había suicidado dentro de la casa. Calas fue torturado y ajusticiado el 10 de marzo de 1762, con una muchedumbre católica que lo condenaba y 8 jueces que nunca quisieron escuchar sus protestas de inocencia y adujeron pruebas inexistentes; aparte del infortunio de un hijo muerto, la familia tuvo que ser perseguida y castigada. Fruto en parte de la defensa

pública que hizo Voltaire de este caso, señalando el contexto del fanatismo religioso, el caso Calas, posterior a la ejecución del padre, fue llevado a París a un nuevo juicio donde la familia fue rehabilitada el 9 de marzo de 1765 y pudo recibir por orden del rey cierta compensación económica. Voltaire llegó a decir: “En París, la razón prevalece sobre el fanatismo, por grande que éste pueda ser, mientras que en el campo el fanatismo prevalece casi siempre sobre la razón” (Voltaire, 1762: 14).

El contexto de Francia del siglo XVI al XVIII con sus luchas religiosas ilustra bastante el postulado de la tolerancia. El escenario había empezado con la reforma protestante de Lutero a partir de la presentación de sus 95 tesis sobre las indulgencias en 1517, en el pórtico de la iglesia del palacio de Wittenberg, en Alemania. Se empezó a extender el protestantismo en Europa mientras que la Iglesia respondía con la contrarreforma y la extensión de la Inquisición contra todos los herejes. Particularmente en Francia, se tiene la memoria de que el 17 de mayo de 1562 se masacró a 4 mil protestantes cuando se les había engañado por los reyes católicos prometiéndoles un salvoconducto; pero el acontecimiento más sangriento ocurrió en 1572 en lo que se ha llamado la matanza de San Bartolomé: se calcula en 10 mil protestantes (hugonotes) asesinados en París en la madrugada del 24 de agosto de ese año y en unos 30 mil los asesinados en toda Francia. Después de varias expresiones de guerra civil, en 1598, el rey Enrique IV de Francia propició la promulgación del Edicto de Nantes, que otorgaba cierta libertad de culto a los protestantes influenciados por Calvino en donde el Estado podría garantizar la libertad de conciencia de los ciudadanos en ciertos espacios geográficos de la nación, pero el catolicismo seguía siendo la religión dominante. Se recuerdan las propuestas sobre la tolerancia de Jean Bodin en ese tiempo y por ello el edicto de Nantes podría considerarse una propuesta de tolerancia limitada, aunque en el contexto de una Iglesia católica autoritaria que alentaba la intolerancia en la mayoría de sus creyentes; dicho edicto fue considerado por muchos como un fiasco o como algo abominable. De hecho, se trataba de abogar por la estabilidad del Estado buscando convertir poco a poco a los protestantes a la religión católica; finalmente, el rey Luis XIV, a través de otro edicto llamado Fontainebleau, en 1685, revocó totalmente el de Nantes y prohibió el protestantismo en todo territorio francés; miles de protestantes tuvieron que salir del país aunque quedaron diversas comunidades. Fue hasta después del acontecimiento de la familia Calas, en 1787, cuando el

rey Luis XVI promulgó otro Edicto de Tolerancia, semejante al de Nantes, que tenía por objeto terminar con las persecuciones violentas contra la religión protestante. Las diferentes corrientes que se expresaron en la revolución francesa para formar la asamblea republicana estuvieron bastante influenciadas por las posiciones que querían enfrentar la intolerancia de la iglesia católica: no querían a un Dios que solamente les prometiera buenas cosas para la otra vida y no para la presente.

Juan Jacobo Rousseau (1712-1778) fue otra de las grandes expresiones de la Ilustración francesa, que ha dejado huella imborrable en textos como los *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (*Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*), su libro clásico sobre *Du contrat social (Contrato Social) ou Principes du droit politique* (*Principios de derecho político*), y el *Emilio* referente a la educación necesaria para los ciudadanos. Querido y apreciado por muchos círculos en diversos años de su vida también fue perseguido, exilado y abandonado por muchos de sus amigos en los últimos años antes de su muerte.

Contrastando con la postura de Hobbes relativa al hombre como enemigo de todo hombre, Rousseau enunció su filosofía política sobre el hombre como el *Bon Sauvage* (*El buen salvaje*) en sus instintos naturales; el hombre ha nacido libre pero actualmente vive entre cadenas: “todo sale perfecto de manos del creador de la Naturaleza; en las del hombre todo se pervierte” (Rousseau, 1993: 17). El estado natural fue corrompido históricamente por los intereses particulares de los miembros de la sociedad civil, con lo cual se hizo un pacto social en el Estado que ha sido favorable a los ricos. El postulado fundamental de Rousseau sigue resonando en las teorías contemporáneas sobre la pobreza y la desigualdad: la situación inequitativa entre los seres humanos no es producto de la ley natural, no ha sido determinada por Dios sino que ha sido fruto de un proceso histórico entre los diversos grupos sociales en donde unos se han apoderado de los bienes que pertenecen a todos. El origen del Estado está en esta estrategia de los ricos para establecer una fuerza común y violenta que mantiene la desigualdad; primero apareció la propiedad privada para establecer la diferencia entre ricos y pobres, luego el gobierno inventó la otra gran diferencia entre débiles y poderosos para lograr que, finalmente, el despotismo instaurara la mayor desigualdad entre amo y esclavo; todo esto, señala, tendrá que desaparecer con el advenimiento de una revolución.

Frente a todas las corrientes de la Ilustración que tenían una fe ilimitada en la razón, Rousseau hace énfasis en la historia real de las sociedades en donde gran parte de los hombres han sido privado no sólo de bienes materiales indispensables para la vida sino sobre todo de la libertad. Su propuesta no es volver al estado natural porque ello es imposible; lo que pide es la búsqueda por eliminar las desigualdades sociales, que es lo que hace que el hombre sea agresivo y egoísta; lo que demanda es la construcción de una voluntad general. “Para Rousseau sólo existe una solución: aplicar fielmente el *Contrato Social*. Por él, todos y cada uno de los individuos hacen entrega a la comunidad de todos sus derechos (en el sentido de pretensiones, reivindicaciones); como esta cesión se hace a la comunidad total y no a ninguna otra persona o grupo, la voluntad y los derechos de cada individuo no quedan sometidos a los de ningún otro, sino a la *Voluntad general* de esa persona colectiva de la cual él es una parte. Esa voluntad general busca siempre el bien común, es decir, la defensa de la persona y de la propiedad de cada miembro, y, por tanto, lo mismo que buscaba cada uno de los individuos en el *estado de naturaleza*. De esta forma, además de quedar garantizada la moralidad, cuando se obedece a la *Voluntad general*, queda también garantizada la libertad individual, ya que se está obedeciendo a sí mismo. Para que este *obedecerse a sí mismo* sea auténtico, es preciso que la soberanía resida en la comunidad, cuya voluntad es la *Voluntad general*, y que ésta no quede suplantada por la de un grupo o asamblea de representantes. El poder legislativo ha de quedar directamente en manos de la comunidad, y la voz y voto de cada ciudadano han de tener idéntico valor” (Ocariz, 2011).

De aquí se desprende una de las grandes aportaciones de Rousseau sobre el tema de la ciudadanía: el paso del ser simplemente un hombre para llegar históricamente a ser ciudadano: “el género humano no acepta quedarse a medio modelar” (Rousseau, 1995: 17); esto solamente se puede lograr mediante la educación, como lo muestra en su libro *Emilio*: “a las plantas las endereza el cultivo, y a los hombres la educación... Débiles nacemos, y necesitamos de fuerzas; desprovistos nacemos de todo y necesitamos de asistencia; nacemos estúpidos, y necesitamos de inteligencia. Todo cuanto nos falta al nacer, y cuanto necesitamos siendo adultos, eso lo debemos a la educación” (Rousseau, 1995: 18). Es entonces Rousseau quien de manera explícita retoma el postulado de la antigua *Paideia* como condición necesaria para la participación ciudadana en la vida del Estado.

Rousseau enfatiza algo propio del humanismo de la modernidad contrapuesto a la visión del feudalismo sobre el hombre y el mundo como puro objeto de la acción de Dios. La sociedad no está dada como hechura pura de la voluntad divina o de un destino natural de la fortuna; el mundo y la sociedad pueden modelarse por la acción de los seres humanos; la existencia de ricos y pobres en la sociedad no es algo ya predestinado desde siempre sino que en los procesos sociales el hombre va contribuyendo a transformar la historia. Si bien es cierto que hay numerosas condiciones naturales e histórico-sociales ya dadas que es imposible transformar, hay que tener bien precisas las posibilidades de acción que el ciudadano puede tener en su entorno particular, pero eso no significa renunciar al cambio sino adquirir la conciencia realista en la educación de qué cosas de carácter personal y colectivo pueden ser susceptibles de modificación en un contexto determinado. No se trata, entonces, solamente de una educación⁸⁸ para tener conocimiento de cosas útiles para el provecho personal –algo por lo cual se podía concebir en la edad media al hombre con el adjetivo de “culto”– sino sobre todo para tener conocimiento de las cosas del interés público y guiar las acciones en beneficio de la comunidad; éste es el sentido de ser ciudadano.

2.5. La ciudadanía de las mujeres

Durante el siglo XVIII, hubo un tema que la filosofía de las luces no pudo examinar con mayor profundidad: la igualdad de las mujeres en sus derechos ciudadanos. Esta lucha solamente empezó a ser conocida en la última década del siglo de la Ilustración y se desarrolló en toda Europa durante el siglo XIX. Y este tema de la igualdad de género en donde las mujeres –“la mitad del cielo”, como dice el refrán chino pero que en la sociedad contemporánea del siglo XXI todavía vive en el infierno– se pueden convertir en ciudadanas con derechos sigue siendo una de las discusiones todavía centrales en el modelo actual de la democracia; aunque en numerosos países, las mujeres puedan ya tener jurídicamente el dere-

⁸⁸ Rousseau juega con los diversos sentidos de la educación, haciendo relación a los múltiples significados de las raíces latinas citados por el poeta romano Varrón: “*Educit obstetrix, educat nutrix, instituit paedagogus, docet magister*” (Rousseau, 1995: 22). Los significados pueden ser el dar a luz, conducir, instruir, enseñar.

cho al voto, también pueden estar viviendo terribles condiciones de explotación y discriminación, como lo refieren Nicholas Kristof y Sheryl Wudunn (2011) queriendo cambiar la actual esclavitud de las mujeres en esperanza e impulso de cambio para una sociedad más igualitaria. Por ello, es importante remitirnos a la primera etapa en que las ciencias sociales propusieron, después de siglos de silencio, los derechos de las mujeres en la sociedad.

Hay quienes han señalado la personalidad de la poetisa Christine de Pisan (1364-1430), al final de la edad media, como el símbolo de la primera lucha feminista⁸⁹ en los albores de la época moderna. Christine quedó viuda a la edad de 25 años y solamente pudo sobrevivir para cuidar a sus hijos y para intentar recuperar su herencia a partir de la difusión de sus escritos. Su obra provocó gran polémica sobre la forma como se trataba a las mujeres en la sociedad y resaltó los casos históricos de diversas personalidades femeninas; aunque tiene numerosos escritos, se puede considerar el libro redactado en 1405 sobre la Ciudad de las Mujeres (*Le trésor de la cité des dames de degré en degré et de tous estatx, selon dame cristine: El Tesoro de la ciudad de las mujeres*: Pisan, 2008) con una importancia particular sobre el papel y el impacto de determinadas mujeres en la historia.⁹⁰ Ella misma redactó un canto gozoso, en 1429, por ejemplo, sobre la intervención de Juana de Arco para la historia de Francia, después de la liberación de Orleans y a pocos días de la coronación del Dauphin Charles VII en Rheims: *Le ditié de Jehanne d'Arc*.⁹¹ Sin embargo, la polémica sobre la inclusión de las mujeres como ciudadanas comenzó de manera clara hasta la época de la revolución francesa.

⁸⁹ La visión sobre Christine de Pisan como antecedente del movimiento de las mujeres me la ofreció Elena Grillenzoni, estudiante de doctorado en el ITESO (Universidad Jesuita de Guadalajara), quien ha desarrollado un interesante trabajo de investigación sobre las mujeres en Chiapas, México.

⁹⁰ En la antigüedad griega, Hesiodo se decía inspirado por las Musas para comenzar sus escritos; de una manera semejante, Christine de Pisan quiso escribir sobre las mujeres señalando que lo hacía inspirada y por orden de tres mujeres virtuosas: la Razón, la Ley y la Justicia (Pisan, 2008).

⁹¹ Es un canto de alegría por la participación extraordinaria de una joven mujer en un proceso que iba a llevar al fin de la guerra de los cien años y a constituir a Francia como nación: "*Dios ha querido otorgar su gracia a Francia –y ello es verdad– a través de una tierna virgen*" (Pisan, 1997).

A finales del siglo XVIII, la activista Olympe de Gouges (1748-1793) fue condenada a la guillotina por Robespierre durante la revolución francesa por su intento de añadir en la primera declaración de los derechos del hombre y del ciudadano la afirmación de que las mujeres también son iguales a los hombres por naturaleza, por el impulso que había dado a los clubes femeninos y por votar en contra de la ejecución del rey Luis XVI; por su parte, el Marqués de Condorcet (1743-1794) pudo escribir antes de su muerte y en el mismo contexto de la revolución francesa el breve escrito *Sur l'admission des femmes au droit de cité: Sobre la admisión de las mujeres en los derechos de la ciudad* (1790) mientras que en Inglaterra Mary Wollstoncraft, queriendo replicar el trabajo de Edmund Burke (*Reflections on the revolution in France: Reflexiones sobre la revolución en Francia*, escrito en 1791), publicó su crítica con un texto⁹² que más tarde se convirtió en el tema específico sobre los derechos de la mujer: *Vindication of the rights of Women: Reivindicación sobre los derechos de la mujer*; ella misma ya había publicado en 1787 su trabajo *Thoughts on the Education of Daughters (Reflexiones sobre la educación de las hijas)*, replicando también el enfoque de la visión de Rousseau, en el *Emilio*, en donde solamente se fijaba éste en la educación de los hombres como ciudadanos sin mirar la educación de las mujeres con los mismos derechos. De hecho, la conquista paulatina de los derechos ciudadanos de las mujeres y su participación incluso en la vida política serán una lucha prolongada del siglo XIX en adelante, y la teoría política considera como punto de partida más desarrollado el trabajo sistemático de John Stuart Mills *The subjection of women*, aparecido en 1869, sobre la cultura patriarcal de los hombres y que es un complemento del ensayo *The Enfranchisement of Women*, escrito por su esposa Harriet Taylor Mills años antes en 1851.

El caso de Olympe de Gouges –aunque su nombre original era Marie Gouzes, el cual modificó cuando abandonó la vida rural, a la edad de 20

⁹² La primera réplica de Wollstoncraft a las reflexiones de Burke sobre la revolución francesa se publicó en un texto titulado *A Vindication of the Rights of Men, in a Letter to the Right Honourable Edmund Burke; Occasioned by His Reflections on the Revolution in France: Reivindicación de los derechos del hombre, en una carta al honorable Edmund Burke, ocasionada por sus reflexiones sobre la revolución en Francia*. Solamente en la segunda edición de este escrito apareció el nombre de Mary Wollstoncraft, lo que sorprendió a gran parte de los lectores al ver que el autor era una mujer. Se oponía a las posiciones del conservadurismo de Burke, quien quería basarse en las costumbres y tradiciones para criticar la revolución frances afirmando que el pueblo no tiene derecho a quitar un gobierno establecido porque se puede llegar a la anarquía basándose solamente en una idea abstracta de libertad.

años, para irse a vivir a París en 1768— es muy impresionante por haber sido una joven activista política y entusiasmada por los ideales de la revolución francesa; de manera especial defendió la causa de las mujeres creando numerosos clubes femeninos alrededor de las propuestas de la república. Sobre ella, dice Juan María Alponete: “No es, por ello, solamente, la primera feminista en su sentido histórico moderno, sino la primera voz que denuncia, desde el rigor del análisis, el contenido mítico y no siempre revolucionario de 1789” (Alponete, 2000). Después de la toma de la Bastilla, había llegado un gran día, el 26 de agosto de 1789, en el proceso posterior al estallido de la revolución cuando se anunció y firmó por la Asamblea Nacional Francesa la primera Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano que, en su primer artículo, mencionaba lo siguiente: “Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales sólo pueden fundarse en la utilidad común”. El segundo artículo afirmaba también: “La meta de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Estos derechos son: la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión”. Se trataba de un reconocimiento referente a la igualdad de razas en donde se refutaba la tradición aristotélica que mencionaba que unos hombres habían nacido para mandar y otros para obedecer y con ello se rechazaba la tradición centenaria de la esclavitud.⁹³ La revolución francesa levantó esta bandera que sería reconocida en todo el mundo a través de la consigna *Liberté, Égalité, Fraternité* (*Libertad, Igualdad, Fraternidad*). Sin embargo, nada se mencionaba en relación a las mujeres dentro de una sociedad en donde su única tarea consistía en *Travailler, obéir et se taire*; así lo mencionaba un informe publicado sobre la situación de las mujeres emitido precisamente en el año de la toma de la Bastilla titulado *1789 Cahier de doléances des femmes* (*Cuaderno sobre las quejas de las mujeres*). Fue precisamente Olympe de Gouges quien protestó por el hecho de que la declaración de igualdad de derechos solamente mencionaba al hombre porque este sustantivo solamente se refería al género masculino y no al ser humano en general; era necesario realizar

⁹³ La Iglesia católica, a través del papa Pío VI, condenó el 29 de marzo de 1790, ante el Consistorio de Cardenales, esta declaración de derechos del hombre y del ciudadano proclamada por la asamblea nacional francesa, porque la juzgaba contraria a los principios de la misma Iglesia y de la sociedad. En la práctica, en Francia, la religión católica dejaba de ser la religión de Estado para que los ciudadanos pudieran tener la libertad de culto; se restablecieron algunos derechos de los protestantes y se realizaron otras medidas a favor de los judíos.

enmiendas a la declaración y criticar también otro hecho empírico: Francia proclamaba la igualdad y prohibía la esclavitud en su territorio europeo pero en las colonias francesa se mantenía la situación de los esclavos.

Junto con la lucha ideológica a través de panfletos en las calles, Olympe se atrevió a crear los clubes femeninos en donde las mujeres también podían discutir, igual que los hombres, los problemas que enfrentaba la asamblea nacional en el nuevo proyecto de la república. Este movimiento llegó a hacer oír su voz en la misma asamblea nacional cuando Jodin, la hija de un ginebrino, señaló en público: “Cuando los franceses señalan su celo por regenerar el Estado... yo he pensado que mi sexo compone una interesante mitad de ese bello imperio y puede reclamar el honor, y también el derecho, a contribuir a la prosperidad pública rompiendo el silencio al cual la política parece habernos condenado y por ello podemos decir, últimamente, esto: Nosotras somos también ciudadanas” (Alponte, 2000).

Olympe llegó a construir un proyecto especial para modificar la declaración ya aprobada por la asamblea que tituló *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* (Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana), en 1791, explicitando que la recién creada república debía contener como actores tanto al hombre como a la mujer. En su introducción a esta declaración, reclama que el hombre se haya vuelto raro, ciego, a pesar de que se ha inflado con ciencias, luces y sabiduría en el siglo de la Ilustración; reclama que se ha vuelto un déspota sobre el otro sexo que también tiene todas las facultades intelectuales, a pesar de que está haciendo una revolución en contra del autoritarismo. Este documento señala en su artículo primero: “La mujer nace libre y permanece igual al hombre en derechos. Las distinciones sociales no pueden otro fundamento que la utilidad común”. Y también en su artículo segundo: “El fin de toda asociación política es la conservación de los derechos imprescindibles de la mujer y del hombre; estos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y sobre todo la resistencia a la opresión”.⁹⁴ En ese contexto revolucionario pero de cultura patriarcal, resultó claro que esta propuesta de declaración fue totalmente rechazada.

⁹⁴Así se encuentran los dos artículos en el texto original: “I: *La Femme naît libre et demeure égale à l'homme en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.* II: *Le but de toute association politique est la imprescriptible de la Femme et de l'Homme: ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté, et surtout la résistance à l'oppression*”. No se propone un sistema con derechos especiales para las mujeres sino solamente una ley general que reconozca los derechos y las obligaciones de manera general para todos los ciudadanos de ambos sexos.

En los albores del nacimiento de la república francesa sucedió el histórico juicio al rey Luis XVI, en donde nació la distinción de los conceptos de izquierda y derecha, puesto que quienes estuvieron a la izquierda del presidente votaron por la condena a muerte del rey mientras que en el espacio de la derecha se aglutinaron los que solamente pedían su condena pero no su ejecución: 380 votos lo condenaron a muerte frente a la oposición de 310. Luis XVI fue llevado a la ejecución el 21 de enero de 1793 por decisión mayoritaria de la asamblea, pero en este contexto Olympe de Gouges había levantado su voz para apoyar la posición de quienes le querían quitar al rey todos sus derechos pero sin llevarlo a la guillotina señalando que solamente merecía el olvido y no la muerte; su vida continuaría levantando las voces de las mujeres frente a Robespierre, a quien públicamente llegó a nombrar como un “animal anfibio”; Olympe fue finalmente apresada y ejecutada en la guillotina el 3 de noviembre de 1793. “Olympe de Gouges declaró que las mujeres han sido excluidas de los sueños revolucionarios de libertad. Ella escribió la Declaración de los Derechos de las Mujeres (1791), que enfrentaba esta exclusión de las mujeres en la Declaración de los Derechos del Hombre, hecha por los revolucionarios. Como consecuencia de insistir sobre los derechos de las mujeres, De Gouges fue guillotinado acusada de traición” (McElroy, 2006). Al mismo tiempo, Robespierre ordenó el cierre de todos los clubes femeninos como contrarrevolucionarios.

En la etapa posterior de Francia durante el imperio de Napoleón se continuaría con la discriminación de las mujeres porque el código civil napoleónico elaborado en 1804 ratificó la negación de los derechos femeninos en relación a la igualdad, a la emisión del voto, a la posibilidad de ser propietarias, etc. De acuerdo a estas leyes, se definía el hogar como el espacio exclusivo para el actuar de las mujeres.

En el mismo contexto de la revolución francesa conocemos la posición de Condorcet en su lucha por admitir a las mujeres como ciudadanas con sus derechos sociales. Tenemos aquí también un caso semejante de crítica al proceso de la revolución francesa una vez que estaba derrocada la monarquía: ¿cómo es posible que una revolución que enarbola la libertad, la igualdad y la fraternidad pueda llegar a negar el derecho de ciudadanía a la mitad de la población? Y la reflexión de Condorcet se enfoca al mismo uso de la razón: ¿dónde puede probarse que las mujeres, por naturaleza, puedan ser inferiores a los hombres? “Los derechos de los hombres se

desprenden únicamente de que son seres sensibles, susceptibles de adquirir ideas morales y de razonar sobre esas ideas. Así, como las mujeres poseen esas mismas cualidades, tienen necesariamente derechos iguales. O ningún individuo de la especie humana tiene derechos verdaderos o todos tienen los mismos” (Condorcet, 2010).

Ciertamente durante cerca de tres mil años el pensamiento dominante de los hombres en la política, en la religión y en las letras (con excepción de Platón) han planteado dicha superioridad de manera contundente: así lo planteaban los griegos; así continuaron los romanos; así lo estableció también el obispo Agustín de Hipona (arrepintiéndose públicamente de haber amado a una mujer y haber engendrado un hijo con ella); de una manera categórica también lo quiso fundamentar de esa manera el teólogo Tomás de Aquino; incluso pensadores de la época moderna como Darwin, Rousseau, Kant, Hegel y Nietzsche, ... continuaron con la tradición patriarcal de defender la postura superior natural del hombre sobre el género femenino, negándoles derechos en la vida social y política. Sin embargo, al final del siglo de las luces –sin negar las experiencias individuales de fortaleza y funciones destacadas de algunas mujeres en toda la historia occidental– el feminismo como movimiento político empezó a adquirir una voz más pública.

La argumentación de Condorcet es contundente desde el punto de vista racional: ¿quién puede probar la inferioridad de las mujeres a partir de una supuesta ley natural? Si se menciona la diferencia física, ésta ciertamente existe en cuanto al sexo pero ello no puede fundamentar una debilidad natural de las mujeres: en la historia se pueden encontrar numerosos casos de mujeres que han tenido mayor fortaleza física que los hombres: sólo es cuestión de ejercicio físico y continuo adiestramiento. Tampoco se puede argumentar una desigualdad en cuanto a las capacidades mentales porque también en la misma historia se pueden encontrar los ejemplos sobrados de la inteligencia que poseen las mujeres junto con su capacidad de sentir. De esa manera, si las diferencias sociales y la desigualdad no se pueden mostrar como un producto de la ley natural, no queda más que admitirlas como un hecho histórico en el que es el género masculino quien ha establecido como regla de funcionamiento en la sociedad esta privación de las mujeres en sus derechos ciudadanos; la negación del poder de las mujeres para intervenir en los asuntos sociales y políticos ha sido un acto de poder de los hombres.

Condorcet se aboca también al argumento de la característica natural de las mujeres de tener impedimento para asumir responsabilidades sociales y políticas importantes debido a que por ley natural ellas tienen que procrear a través de un embarazo de 9 meses. Utiliza la comparación de manera simple conludiendo a la posibilidad de que un gobernante no pudiera gobernar porque en cada invierno sufre de gota: ¿habría que quitarle su derecho a esta responsabilidad pública por el hecho de tener una enfermedad pasajera? “Sería difícil demostrar que las mujeres son incapaces de ejercer los derechos de ciudadanía. ¿Por qué seres expuestos a embarazos y a indisposiciones pasajeras, no podrían ejercer derechos los cuales jamás a nadie se le ha ocurrido privar a las personas que tienen gota todos los inviernos o que se resfrían fácilmente?” (Condorcet, 2010).

Los hombres no pueden compartir con las mujeres el embarazo físico de los hijos pero ciertamente, por un lado, se les debería dar un reconocimiento por esta labor fundamental que tienen ellas para el futuro de toda ciudad al mismo tiempo que ofrecerles condiciones para esa labor fundamental en la reproducción de la vida, pero, por otro lado, existen numerosas tareas del hogar que podrían ser compartidas con los hombres en el cuidado de la casa y en la educación de los pequeños. Las mujeres tienen el derecho a participar en el ámbito público a pesar de que por un determinado tiempo de embarazo puedan quedar inhabilitadas para ejercer determinado derecho, de la misma manera que a un enfermo no se le puede quitar su derecho porque en un determinado momento no pueda ejercerlo debido a cierta enfermedad.

En el ámbito espiritual, artístico o científico, Condorcet analiza que las capacidades e incapacidades del ser humano están distribuidas por igual en hombres como mujeres. ¿Por qué darles solamente a los hombres dotados el derecho de ciudadanía? Tanto en hombres como en mujeres hay grandes diferencias en cuanto a sus capacidades físicas y mentales pero ello no obsta para que se deba establecer una ley de igualdad de derechos. “Se dice que ninguna mujer ha hecho un descubrimiento importante en las ciencias, ni ha dado pruebas de genio en las artes, en las letras, etc.; pero, sin duda, no se puede pretender otorgar el derecho de ciudadanía solamente a los hombres geniales. Se añade que ninguna mujer tiene la misma amplitud de conocimientos, la misma fuerza de razón que algunos hombres; pero lo que resulta es que, con la excepción de una clase poco numerosa de hombres muy ilustrados, hay una entera igualdad entre las mujeres y el resto de

los hombres; aparte de esta pequeña clase, la inferioridad y la superioridad se reparten por igual entre los dos sexos” (Condorcet, 2010).

La historia también muestra que han existido mujeres gobernantes como Isabel de Inglaterra, Marie-Thérèse, las dos Catalinas de Rusia, etc. que han desempeñado bien su papel en la política y a las cuales no se les puede acusar de que carecieran por ley natural ni de sabiduría ni de incapacidad en el ejercicio del poder. “A las mujeres no les faltan ni la fuerza de ánimo ni el valor espiritual... ellas saben, como los hombres, amar la libertad, aunque no participan de todas sus ventajas; y, en las repúblicas, se las ha visto muy seguido sacrificarse por ella: han demostrado las virtudes ciudadanas cada vez que el azar o los problemas civiles las han llevado sobre un escenario del que el orgullo y la tiranía de los varones las han excluido en todos los pueblos” (Condorcet, 2010). Por otro lado, también la historia nos ha mostrado gobernantes ineptos o estúpidos a la hora de ejercer sus responsabilidades públicas y no por ello podemos decir que habría que haberles quitado sus derechos sociales. Se puede demostrar fácilmente que la capacidad para ejercer las responsabilidades de gobierno no dependen del sexo de las personas que gobiernan. En este ámbito, Condorcet abunda también en la concepción que muchos tienen de las mujeres como seres guiados por el sentimiento, lo cual les impide que puedan aplicar la justicia bajo parámetros racionales. En este asunto, la pregunta simple es si en la historia, los hombres se han guiado siempre por la razón cuando buscan la justicia; aunque hombres y mujeres pudieran tener diferentes formas de sentir, lo cierto es que tanto unos como otras siempre tienen el peligro de dejarse llevar por sentimientos e intereses particulares cuando se trata de los asuntos públicos y, en cualquiera de los casos, nada de ello es causa suficiente para quitarle los derechos a un sector de la sociedad.

Más bien, Condorcet termina cuestionando cómo las sociedades se han privado de tantas oportunidades con el hecho de quitarles los derechos a las mujeres, desechando todas las oportunidades positivas que sus potencialidades hubieran podido aportar para construir una mejor comunidad.

De manera semejante a lo ocurrido con Olympe de Gouges, también Condorcet fue perseguido por las nuevas autoridades de la triunfante revolución francesa. Había sido un célebre matemático, filósofo y cientista social; llegó a ser miembro de la *Académie Royale des Sciences*. Tomó partido por la revolución francesa soñando con una reconstrucción racional de la sociedad aplicando un liberalismo radical; fue electo representante de París

a la Asamblea Nacional y llegó a ser secretario de ésta; en el mismo año de la revolución escribió un artículo abogando porque el sufragio incluyera a las mujeres. Durante el juicio a Luis XVI abogó por llevarlo a la cárcel pero no por condenarlo a muerte. Cuando el grupo radical de los Montagnards dirigidos por Robespierre fueron ganando la mayoría en la Asamblea y propusieron una nueva constitución, Condorcet fue declarado traidor y fue emitida una orden de arresto en su contra el 3 de octubre de 1793. Con ello, vivió oculto en París durante varios meses, tiempo durante el cual escribió *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (*Esquema de un cuadro histórico sobre los progresos del espíritu humano*), una gran obra sobre filosofía de la historia que es símbolo del período de la Ilustración y que quiere mostrar el desarrollo de la civilización acorde con el progreso de las ciencias, el avance de los derechos y la justicia, en camino a una sociedad dominada por la razón. Buscando mayor seguridad, Condorcet pretendió huir de París pero fue arrestado el 25 de marzo de 1794 y encarcelado pero fue encontrado muerto en su celda dos días después en circunstancias dudosas que podían indicar o un suicidio o un asesinato.

Al finalizar el siglo de las luces, todavía hay que detallar más sobre el primer movimiento ideológico social por la igualdad de las mujeres a partir de Mary Wollstonecraft (1759-1797) a quien se puede llamar con claridad la “madre fundadora del feminismo” (McElroy, 2006), tanto por las luchas que desarrolló durante su vida como por su obra *A Vindication of the Rights of Woman* (1792), al que se puede llamar el “primer gran tratado feminista” (McElroy, 2006).

Su experiencia familiar marcó su vida: su padre favorecía abiertamente a su hermano mientras que a ella y a su hermana Elisa se les imponían las personas con las que debían casarse; ayudó a escapar a su hermana de un terrible matrimonio impuesto y juntas se dedicaron en 1784 a la enseñanza —una experiencia que solamente duró dos años y que fracasó— mientras de manera paralela ella trabó amistad con el ministro religioso Richard Price y el científico Joseph Priestly, ambos reformistas que fueron conocidos como “Rational Dissenters” y aspiraban a mejorar las condiciones de vida de la sociedad a través de la razón; a través de ellos pudo encontrar la forma de publicar su primer trabajo en 1787 *Thoughts on the Education of Daughters* (*Reflexiones sobre la educación de las hijas*), en donde rechazaba la manera como

Rousseau señalaba que debían ser enseñadas y educadas las mujeres para poder cumplir su papel doméstico y complacer a los hombres.⁹⁵

Este es el primer gran tema que hay que resaltar en Mary Wollstonecraft: la crítica al modelo educativo rousseauiano en donde *Emilio* debe ser educado como ciudadano para participar en los asuntos públicos del contrato social mientras que Sofía parece predestinada para la economía doméstica y la vida familiar. Un sexo es activo y fuerte, el otro es pasivo y débil; el hombre está hecho para la economía y la política en la esfera pública; la mujer está hecha para cumplir su función en el hogar, en la esfera privada, para agradar y ser sometida; esto se debe, según el autor de *Emilio*, a que ambos no tienen la misma capacidad racional. De hecho, los dos sexos en el pensamiento de Rousseau son complementarios⁹⁶ en la sociedad como debe estar la familia y el Estado; de esta manera, la educación para ambos debe ser diferente: a unos hay que enseñarlos a ser ciudadanos y a intervenir en los asuntos públicos; a las otras hay que enseñarlas a realizar bien las tareas domésticas y a agradar a los hombres, porque la sujeción de la mujer al hombre no debe darse por la fuerza sino mediante el consentimiento.

Todo este contexto social de la subordinación de las mujeres es lo que hace que surja la protesta de Mary Wollstonecraft debido al papel subordinado que históricamente se le ha asignado a las mujeres en la sociedad. Esto ocurría en toda Europa porque no solamente era la situación de la *Madame Bovary* de Flaubert sino también el rol denominado como *Proper Lady*, como mujeres decentes: el género femenino inglés debía cumplir su papel natural de estar predestinado a cumplir la misión de ser una esposa fiel y sumisa. Sus pensamientos sobre la educación de las jóvenes apuntan

⁹⁵ Se conoce de ella también una novela publicada en 1788 titulada *Mary a Fiction*, donde se puede ver con claridad su autobiografía porque señala la experiencia de una mujer con todas las condiciones opresoras de su vida en la sociedad. También publicó un libro para niños titulado *Original Stories from Real Life: Historias originales de la vida real*. Estaba convenida que con una adecuada educación las niñas podían desarrollar sus capacidades intelectuales tanto como los niños.

⁹⁶ Esta complementariedad de los sexos es presentada de una manera ilustrada como dependiendo de una lógica universal; sin embargo, en este punto, la idea de Rousseau refleja de manera brutal la visión del modelo patriarcal dominante, como un siglo más tarde lo expresaría Nietzsche con toda claridad: “*Der Mann soll zum Kriege erzogen werden und das Weib zur Erholung des Kriegers; alles andre ist Torheit*” (los hombres son para la guerra, y las mujeres para el placer del guerrero. Todo lo demás es locura) (Tomado de *Also sprach Zarathustra: Así hablaba Zarathustra*).

a romper este encasillamiento de las mujeres en un papel tradicional de subordinación.

Sin embargo, el tema más importante tratado por Wollstonecraft se refiere no solamente al ámbito educativo sino a la reivindicación de derechos ciudadanos, a partir del hecho mismo de la revolución francesa.

En Inglaterra hubo amplios sectores que apoyaron la causa de la nueva república en Francia, entre los cuales estuvo el mismo Price,⁹⁷ quien en un sermón llegó a señalar el derecho de los pueblos para derrocar a un mal rey y se alegraba enormemente de que, antes de su muerte, pudiera haber visto el nacer de la revolución. Sin embargo, también surgió la voz de Edmund Burke⁹⁸ con sus *Reflections on the Revolution in France* en donde manifestaba su aversión a la rebelión ocurrida en contra de Luis XVI y cri-

⁹⁷ Price tuvo un gran amor por la libertad y, aunque fue teólogo, destacó también en el ámbito político y científico y fue admitido en la Royal Society. Algunos de sus trabajos publicados fueron los siguientes: *An Essay Towards Solving a Problem in the Doctrine of Chances*, *Observations on Reversionary Payments*, *An Appeal to the Public on the Subject of the National Debt*, y *Observations on the Nature of Civil Liberty, the Principles of Government, and the Justice and Policy of War with America*. A su iglesia en Newington Green, acudieron a escucharlo personajes como J. Quincy Adams, Benjamin Franklin y Adam Smith.

⁹⁸ Aunque pertenecía a los liberales Whigs, Burke se apartó de los Whigs radicales para fundar un liberalismo conservador; aunque había apoyado la independencia de América con sus grandes principios liberales, Burke manifestó abiertamente su posición contra los revolucionarios franceses en 1791, señalándoles: “*Compute your gains: see what is got by those extravagant and presumptuous speculations which have taught your leaders to despise all their predecessors, and all their contemporaries, and even to despise themselves, until the moment in which they became truly despicable. By following those false lights, France has bought undisguised calamities at a higher price...*” (*Calcule sus ganancias: vea lo que se consiguió con esas especulaciones extravagantes y presuntuosas que han enseñado a sus líderes a despreciar a todos sus predecesores, a todos sus contemporáneos, e incluso a despreciarse a sí mismos, hasta el momento en que llegan a ser verdaderamente despreciables. Siguiendo esas luces falsas, Francia ha comprado calamidades no disimuladas a un precio más alto*). En su evaluación, los resultados fueron totalmente negativos: “*They have found their punishment in their success. Laws overturned; tribunals subverted; industry without vigor; commerce expiring, the revenue unpaid, yet the people impoverished; a church pillaged, and a state not relieved; civil and military anarchy made the constitution of the kingdom; everything human and divine sacrificed to the idol of public credit, and national bankruptcy the consequence*” (*Han encontrado su castigo en su éxito. Leyes revocadas; tribunales subvertidos; industria sin vigor; comercio agotado, los ingresos no remunerados, y sin embargo el pueblo empobrecido; una iglesia saqueada, y un estado que no mejora; la anarquía civil y militar hizo la constitución del reino; todo lo humano y lo divino ha sido sacrificado al ídolo del crédito público, y la bancarrota nacional ha sido la consecuencia*) (Burke, 1867).

ticaba⁹⁹ abiertamente el proceso revolucionario que podía llevar a la anarquía en la sociedad, defendiendo incluso los derechos heredados por los monarcas. Era la reacción frente a los cambios radicales propuestos por la revolución francesa y frente a sus excesos de violencia y radicalismo y con ello se convirtió en la expresión teórica del conservadurismo¹⁰⁰ político. Mary Wollstonecraft, queriendo defender a Price, publicó un folleto en respuesta a la posición de Burke en 1790 con el título *A Vindication of the Rights of Man*, como también lo haría un año más tarde Thomas Paine con similares argumentos en un trabajo titulado *The Rights of Man (Los derechos del hombre)*.

Mary Wollstonecraft, a la edad de 33 años viajó a París en 1792 y vivió sola como escritora con la creencia de que los derechos del hombre proclamados por la Asamblea Nacional podían incluir también a las mujeres; participó de hecho activamente en los clubes de mujeres donde también había estado Olympe de Gouges; pronto se dio cuenta que el radicalismo de Robespierre no tocaba para nada los derechos femeninos sobre todo cuando se prohibieron las reuniones de mujeres por la Asamblea Nacional, con lo cual, temiendo por su seguridad, dejó la capital francesa. Tuvo una hija fuera de matrimonio, Fanny, con el escritor norteamericano Gilbert Imlay, quien la abandonó estando su hija pequeña mientras ella se angustiaba al pensar el futuro de su primogénita en un mundo dominado por los hombres, lo cual la llevó a dos intentos

⁹⁹ Las críticas correspondían a ciertos sectores de la población que vieron afectados sus intereses por la revolución pero también a ciertas corrientes de pensamiento, incluso popular, que, especialmente en la etapa del terror desatado por los radicales de la Asamblea Nacional, desconfiaron del rumbo de todo el proceso y llegaban a preferir el tiempo de la monarquía. Umberto Eco pone en boca de uno de sus personajes de la novela *El Cementerio de Praga* la siguiente posición conservadora: “La revolución, hijo mío, nos ha hecho esclavos de un Estado ateo, más desiguales que antes, hermanos enemigos, cada cual Caín de su prójimo. No está bien ser demasiado libres, y tampoco está bien tener todo lo necesario. Nuestros padres eran más pobres y más felices, puesto que no habían perdido el contacto con la naturaleza... El hombre, abandonado a sí mismo, es demasiado malo para ser libre. Ese poco de libertad que necesita se la debe garantizar un monarca” (Eco, 2010: 71).

¹⁰⁰ Analizando el conjunto de su obra, se ha mencionado que las ideas centrales de Burke eran seis: 1) la visión de la realidad humana diseñada por la divinidad, 2) Omnipresencia del misterio más que del rigor matemático en el devenir humano, 3) la negación de una igualdad de individuo a individuo, 4) Importancia muy relativa de la libertad, 5) importancia de las tradiciones para una vida satisfactoria privada y colectiva, 6) necesidad de un prudente gradualismo para el cambio social (Cfr. Floris, M.G., 1994: 57).

de suicidio; había escrito también en 1794 un trabajo que manifestaba su desilusión sobre la revolución en Francia: *Historical and Moral View of the Origin and Progress of the French Revolution (Visión histórica y moral sobre el origen y progreso de la Revolución francesa)*.

Pero su principal obra la había escrito en 1792: *A Vindication of the Rights of Woman (Reivindicación de los derechos de la mujer)* y, con ella, al volver a Inglaterra, pudo entrar –por primera vez una mujer– en la discusión abierta sobre la participación en los espacios públicos, aunque solamente en los círculos liberales y radicales. “La Vindicación se presenta a sí misma como una obra de debate político sobre la instrucción o exclusión de las mujeres en la esfera pública burguesa. Sin embargo, su tema fundamental no es el de la extensión de los derechos a las mujeres de la clase media, sino la educación femenina entendida en su sentido más amplio de “socialización”. La obra fue escrita en seis semanas y ya en su momento recibió las críticas como una obra poco elaborada. Si uno lee la *Vindicación de los Derechos de la Mujer* se da cuenta que no es una obra escrita pensando en las formas, sino más bien en el fondo del mensaje. Ahora bien, este estilo tan peculiar de la Wollstonecraft caló rápidamente en la conciencia de las mentes más liberales de la Europa del momento. La Fuerza convincente de la argumentación junto a la simplicidad formal y la urgencia apasionada de la prosa, no desprovista de pasajes de generoso humor, hicieron que el tratado llegase rápidamente al público” (Fuster, 2007).

La autora llegó a casarse, el 29 de marzo de 1797, con William Godwin, escritor de ideas liberales y revolucionarias con quien engendró en 1797 una segunda hija¹⁰¹ pero la madre falleció 11 días después de su nacimiento. Su esposo Godwin publicó para homenajearla todos sus escritos titulándolos *Posthumous Works of Mary Wollstonecraft (Trabajos póstumos de Mary Wollstonecraft)*, con ideas que no fueron comprendidas por la sociedad de su tiempo: ella quería que los ideales de igualdad y libertad también se aplicaran al sexo femenino, porque ellas también podían realizar tareas revolucionarias valiosas en la construcción de una sociedad nueva al igual que los hombres.

¹⁰¹ Su segunda hija fue conocida mundialmente como Mary W. Shelley, por haber sido la autora de la novela *Frankenstein* en el siglo XIX. Al morir Mary Wollstonecraft estaba escribiendo una novela sobre una mujer sana e inteligente que había sido encerrada por su marido en un manicomio: *Maria, or the Wrongs of Woman, A Fragment. María o los errores de la mujer. Un fragmento.*

La tesis principal de su libro de 1792 sobre la igualdad de hombres y mujeres como seres humanos racionales combina la idea de la exigencia de una educación igual para ambos con la de los derechos políticos que se le han quitado al sexo femenino. En su perspectiva, el sistema educativo vuelve a las mujeres incapaces y subordinadas porque las trata de manera diferente que a los hombres; con otro tipo de educación igualitaria, ellas podrían seguir siendo excelentes madres y esposas pero también buenas profesionistas y sobre todo ciudadanas capaces de influir en los asuntos públicos. Históricamente se les han negado a ellas todos estos derechos, pero con un cambio radical en el sistema educativo, toda la sociedad saldría ganando; ella estaba llamando a una revolución de las costumbres sobre la base fundamental de que el sexo femenino también tenía uso de la razón,¹⁰² porque la educación dominante tiene un modelo ideal muy destructivo que forma a las mujeres solamente como compañeras dóciles para los hombres y solamente como un objeto de adorno. Un caso específico de crítica fue la costumbre de los matrimonios arreglados entre los hombres para las mujeres usando sólo como criterio los motivos económicos y políticos. Todavía en 1839, Flora Tristán, quien para entrar a las sesiones públicas de los legisladores ingleses tuvo que disfrazarse de hombre,¹⁰³ criticó con gran fuerza la situación de la mujer en Inglaterra: “una vez casada, queda confinada a la casa. Es una cosa, un mueble más. El marido ordena, va a sus asuntos, mantiene a su mujer alejada de sus decisiones, dilapida la dote sin que la mujer pueda defender sus intereses” (Tristán, en Alponete, 2005: 65).

Las propuestas de estas feministas pudieron resonar con más fuerza a partir del siglo XIX cuando se pudo avanzar en el reconocimiento de los

¹⁰² Así escribe ella la frase final de su libro: “Be just then, O ye men of understanding! and mark not more severely what women do amiss, than the vicious tricks of the horse or the ass for whom ye provide provender— and allow her the privileges of ignorance, to whom ye deny the rights of reason, or ye will be worse than Egyptian task-masters, expecting virtue where nature has not given understanding” (Wollstonecraft, 2000).

¹⁰³ El libro de Flora Tristán *Promenades dans Londres (Paseos en Londres)* fue publicado en 1840 y denunciaba, antes que Marx y Engels, la situación de la clase obrera en Inglaterra pero especialmente la situación de las mujeres. Intentó varias veces entrar como mujer a las sesiones del parlamento inglés pero le fue negado el ingreso conforme a las leyes establecidas. Tuvo que vestirse como hombre para poder hacerlo, de manera semejante a como la escritora Aurore Dupin recorría París con vestimentas masculinas en el siglo XIX bajo el nombre de George Sand. Juan María Alponete denomina a Olympe de Gouges, Mary Wollstonecraft y Flora Tristán como “las mujeres que inventaban la historia” (Alponete, 2005: 63).

mínimos derechos de las mujeres como ciudadanas: el voto, la propiedad, la elegibilidad para los cargos públicos, ... Muchas otras demandas del movimiento feminista mundial se han seguido discutiendo y avanzando en el siglo XX y XXI.

El proceso de lucha por el reconocimiento de los derechos de las mujeres en la sociedad ha avanzado muy lentamente; las primeras mujeres que lograron títulos universitarios en Francia e Inglaterra (Elizabeth Garret en 1865 y Julie Daubié en 1871), por ejemplo, lo lograron hasta la segunda parte del siglo XIX; han ido conquistando su derecho al voto en numerosos países industrializados, siendo, en el caso de México, tal derecho efectivo hasta 1954. Hasta 1977 fue cuando la ONU declaró oficialmente el 8 de marzo como día internacional de la mujer¹⁰⁴ y la paz mundial.

Y más allá de los derechos legales en cada nación en diversos aspectos, se puede señalar con claridad cómo dichos derechos no son practicables a cabalidad debido todavía a la presencia de una cultura patriarcal dominante entre hombres y mujeres, que data de tres mil años y que es muy difícil de erradicar: “El patriarcado es una estructura básica de todas las sociedades contemporáneas. Se caracteriza por la autoridad, impuesta desde las instituciones, de los hombres sobre las mujeres y sus hijos en la unidad familiar. Para que se ejerza esta autoridad, el patriarcado debe dominar toda la organización de la sociedad, de la producción y el consumo a la política, el derecho y la cultura” (Castells, 2000: 159). Por ello, se puede decir que el proceso de inserción de las mujeres con sus derechos ciudadanos en la política iniciado al final del siglo de las luces es un movimiento que todavía tiene mucho que avanzar en el siglo XXI.

Para terminar este capítulo, aunque hay muchos autores que tienen también importantes consideraciones sobre la política y la democracia en la discusión contemporánea, solamente quiero hacer una breve pero indispensable referencia a dos autores posteriores a la Ilustración que vivieron en el siglo XIX, que, en diferentes niveles, siguen resonando con

¹⁰⁴ El origen de esta conmemoración se remonta a la Conferencia internacional de mujeres socialistas ocurrida en Copenhague, Dinamarca, en agosto de 1910. Fueron las socialistas alemanas Louise Zietz y Clara Zetkin quienes buscaban el derecho al sufragio femenino y una igualdad de derechos. Sin embargo, fue hasta 1914 cuando los gobiernos de Alemania, Rusia y Suecia, por primera vez, decidieron conmemorar oficialmente el 8 de marzo como día internacional de la mujer, una decisión a la cual poco a poco se fueron sumando otras naciones durante el siglo XX.

sus aportaciones teóricas en la época conemporánea y sobre los cuales mucho se ha escrito.

Karl Marx (1818-1883) tiene un gran lugar en la teoría política clásica: en primer lugar quiso unir la filosofía con la praxis¹⁰⁵ señalando la necesidad de vincular continuamente la teoría con las acciones encaminadas al cambio social; en segundo lugar, elaboró teóricamente con profundidad el concepto de revolución encaminado no solamente a combatir el Estado absolutista autoritario sino sobre todo a buscar la transformación radical del sistema capitalista y su ley del plusvalor; en tercer lugar, enfocó su teoría a una clase particular de ciudadanos a los que llamó proletarios por ser ellos quienes venden su fuerza de trabajo al capital y no reciben el valor de su trabajo en su salario sino que son explotados por quienes son propietarios de los medios de producción. De esta manera, el sujeto que debe hacer la revolución para transformar el capitalismo debe hacer política para conquistar el poder del Estado, transformar la sociedad y conquistar la democracia,¹⁰⁶ al ser los asalariados la población mayoritaria de cualquier sociedad. Todos estos temas los seguimos discutiendo en el siglo XXI aunque haya desaparecido en 1991 la antigua Unión Soviética surgida a partir de la revolución bolchevique dirigida por Lenin, porque los problemas generados por el sistema capitalista siguen siendo vigentes: explotación de los trabajadores, concentración de los recursos sociales en pocas manos, autoritarismo y golpes de Estado para preservar intereses oligárquicos, etc.

¹⁰⁵ Todavía en el siglo XXI se conserva en la entrada principal a la Universidad de Humboldt, en Berlín, inscrita en letras grandes en una de las paredes, el texto de Marx relativo a su tesis 11 sobre Feuerbach: *“Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf an, sie zu verändern”*: Los filósofos solamente han interpretado el mundo de diversas maneras; de lo que se trata ahora es de transformarlo.

¹⁰⁶ El tema de la dictadura del proletariado, un concepto también elaborado por Marx, nunca estuvo en contraposición con el modelo de la democracia porque un Estado que tiene el soporte de las mayorías tiene la facultad del *dictator* (en su sentido latino), el que dice y ordena lo que debe hacerse; el sentido de la violencia que ejerce un Estado con apoyo popular se dirige en contra de aquellos que representan los intereses de minorías y que se alzan en contra de un gobierno democrático. Desde su juventud, Marx señaló con claridad en el *Manifiesto* el objetivo de la democracia como el modelo a conquistar en la lucha socialista: *“der erste Schritt in der Arbeiterrevolution die Erhebung des Proletariats zur herrschenden Klasse, die Erkämpfung der Demokratie ist”* (Marx-Engels III, 1996: 76): *“el primer paso en la revolución de los trabajadores para convertir al proletariado en clase dominante es la conquista de la democracia”*.

Pero también hay que conservar la herencia teórica de Alexis de Tocqueville (1805-1859) sobre todo a partir de sus dos obras clásicas: *De la démocratie en Amérique* y *L'Ancien Régime et la Révolution* (*La Democracia en América; El antiguo régimen y la revolución*). Uno de los aportes fundamentales que todavía hoy debemos discutir y aprovechar es el concepto de democracia no reducido solamente a los procesos electorales; Tocqueville impulsó de manera notable el uso del concepto de “sociedad civil” para hablar de todo tipo de asociaciones que pueden influir constantemente en los sistemas democráticos, específicamente a partir de la experiencia histórica de la vida activa de las organizaciones de base en el funcionamiento del sistema político norteamericano en el siglo XIX. Hay que pensar, además, con seriedad qué tipo de problemas se someten a una consulta popular cuando puede darse lo que Tocqueville llama la “dictadura de las mayorías” en una multitud de ciudadanos en donde todos tienen por igual el poder del voto; si bien es cierto, como decía Spinoza, que es menos probable que se equivoque una mayoría que un solo individuo gobernante, también es cierto que actualmente hay numerosos mecanismos de manipulación de multitudes y que se pueden lesionar seriamente los derechos de determinadas minorías.

Sin intentar profundizar sobre estos dos últimos autores, solamente estamos apuntando aspectos relevantes en el ámbito de la política y la democracia, en donde sus aportes no deben olvidarse porque resuenan todavía con fuerza para el debate tanto en el análisis como para las propuestas de solución de los problemas sociales contemporáneos.

Al terminar estos apartados de teoría sobre la política y la democracia en donde es tan necesaria la participación de ciudadanos preparados, nos damos cuenta de los múltiples significados de estos conceptos. En ellos, sin embargo, pudiéramos aplicar la interesante perspectiva que intenta tomar Carlos Fuentes (2011) para aplicarla a la literatura latinoamericana, haciendo énfasis en tres autores del siglo XVI que deben estar siempre presentes en la formación del ciudadano: Maquiavelo, Erasmo y Thomas More: “en el Renacimiento, que es una de las claves profundas de gestación de la novela latinoamericana, se afirmó una libertad para actuar sobre lo que es, tradicionalmente asociada con la filosofía política de Maquiavelo, ... Maquiavelo es el filósofo de la Utopía activa, enderezada a la creación de un estado moderno. Contrapuesta a esta libertad, se afirmó la de actuar sobre lo que debería ser: es la Utopía de Tomás Moro... Una tercera li-

bertad renacentista nos invita, con una sonrisa, a considerar lo que puede ser. Es la sonrisa de Erasmo de Rotterdam y de ella se desprende una vasta progenie literaria...” (Fuentes, 2011: 19).

Si aplicáramos estos tres niveles de análisis, se puede decir que hay quienes se guían solamente por el mundo real de la política y de la democracia tal como funcionan en la realidad. Y desde esta visión realista, la política es la lucha descarnada por el poder a través de todos los medios posibles, y la democracia no es más que la manera pacífica en que las élites se van traspasando el gobierno de la sociedad. Pero también es posible aplicar el imaginario utópico sobre lo que debe ser la política y la democracia, fundamentando esos modelos ideales en las raíces etimológicas del sentido social y colectivo del funcionario público como servidor y cuidador de la comunidad, del poder del pueblo en un sistema democrático que se contrapone abiertamente al autoritarismo de un monarca o de una oligarquía y cuyo modelo va más allá de las elecciones hacia una participación constante y efectiva de los ciudadanos organizados para influir en toda forma de gobierno. Finalmente, concibiendo a Erasmo como el buscador incansable de una posible conciliación entre los ideales de don Quijote y la visión práctica de Sancho, criticando tanto los excesos del autoritarismo de la Iglesia como los excesos de la razón a través de su *Stultitiae Laus (Elogio a la Locura)*, se podría concebir la corriente de aquellos que impulsan lo que puede ser entre el extremo del realismo pesimista y de la utopía irrealizable. La mayor sabiduría que pueden tener los ciudadanos es la distinción entre lo real y lo utópico para poder luego construir lo posible.

Lo que es, lo que debe ser y lo que puede ser serán las líneas analíticas que Carlos Fuentes encuentra en la novela latinoamericana, la cual es una representación del devenir de la historia de esta parte del continente. ¿Cuántas discusiones podremos encontrar entre quienes se afianzan al análisis empírico de lo real del mundo de la política y la democracia enfrentando a quienes proponen los modelos ideales del servicio colectivo y del poder ciudadano? ¿Habrà alguna manera de encontrar los proyectos posibles para América Latina que la hagan despegar de lo que es en rumbo a la concepción erasmiana de lo que puede ser sin que nos perdamos en la alienación de una utopía irrealizable?

En América Latina nos han vendido e impuesto la concepción de una transición a la democracia a finales del siglo XX, enfocando la política y la democracia solamente a la realización del entretenimiento de los procesos

electorales, sin que cambie nada de las estructuras de poder y dominación sobre las masas empobrecidas. Esta parece ser la realidad latinoamericana porque sigue existiendo una contradicción fundamental de la política y la democracia: tenemos muchos políticos profesionales y bien pagados pero pocos servidores públicos en relación a los intereses de la colectividad; muchos creen que se ha logrado llegar al modelo democrático por el solo hecho de emitir el voto cuando las decisiones fundamentales sobre los recursos del país siguen estando en manos de las élites y grupos oligárquicos. De esta manera, nunca habrá que perder de vista lo que es en el mundo de la política y la democracia reales, pero tampoco habrá que abandonar las utopías de una política pública al servicio de las mayorías en donde los gobernantes y los políticos deben subordinarse al pueblo; en el intermedio entre estas visiones de adaptación al mundo real y de la búsqueda del deber ser, hay que situar la búsqueda de proyectos realizables para el siglo XXI. Y esta sabiduría probablemente no la podremos adquirir más que por el método socrático de la educación a través de la *Maieútica*.

CONCLUSIONES

“Unir a la emancipación el concepto de imaginario es darle un perfume de utopía: el imaginario que sólo existe en la imaginación. Sin embargo, en el sentido que aquí le damos, la imaginación también significa auto-producción.

La emancipación es una auto-producción.

No es más que un imaginario instituyente que se vive como auto-producción.

*De lo contrario –las grandes narrativas del siglo XX nos lo han enseñado–, la emancipación puede tomar los rasgos de la voluntad frenética de transformación de la naturaleza humana”.*¹⁰⁷

(CORTEN, A. 2006: 23).

Los nuevos pensadores sociales del siglo XX y XXI siguen reflexionando sobre el significado de la política y la democracia en relación a los problemas que presentan las nuevas sociedades nacionales y globalizadas. No cabe duda que son temas predominantes de los cuales se pueden seguir extrayendo multitud de significados y, sobre todo, lineamientos de acción para construir mejores formas de convivir. Los dos conceptos, de hecho, pueden tener variadas y aun contradictorias interpretaciones. Sin embargo, aunque no siempre se traduce en una política de Estado, el consenso fundamental sigue siendo la necesidad de la participación ciudadana en donde lo fundamental sigue siendo la educación.

La distinción entre lo que es, lo que debe ser y lo que puede ser en una interrelación dialéctica de conocimiento y propuestas sigue siendo una

¹⁰⁷ El texto original de Corten dice lo siguiente: *“Accoler à l’émancipation le terme d’imaginaire, c’est lui conférer un parfum d’utopie –l’imaginaire qui n’existe que dans l’imagination. Mais dans la direction adoptée ici, imaginaire veut dire aussi auto-production. L’émancipation est une auto-production. Elle n’est un imaginaire instituant que lors qu’elle se vit comme auto-production. Dans le cas contraire –les grands récits du XXe siècle nous l’ont appris– l’émancipation peut prendre les traits de la volonté forcenée de transformation de la nature humaine”.*

buena clave de interpretación. Max Weber decía, por ejemplo: “la política consiste en una dura y prolongada penetración a través de tenaces resistencias, para la que se requiere, al mismo tiempo, pasión y mesura. Es completamente cierto, y así lo prueba la Historia, que en este mundo no se consigue nunca lo posible si no se intenta lo imposible una y otra vez” (Weber, 2002: 179). Ello nos lleva a lo que enunciamos en el epígrafe de estas conclusiones cuando André Corten (2006) señala cómo la política vive inmersa en todas las imperfecciones de lo real, a partir de lo cual se formula el concepto de lo político construyendo primero la emancipación en el imaginario y luego en los proyectos constituyentes de la auto-producción colectiva para buscar la transformación social posible.

Esta investigación está constituida sobre la base de la idea fundamental propuesta por algunos pensadores griegos: lo político viene del sentido colectivo de la función pública, a la cual tienen todos los ciudadanos el derecho de acceder, pero para ello se necesita la educación pública. Nadie le podrá nunca quitar el sentido, de lo público a lo político, de tal manera que ello se constituye como parámetro para poder medir la acción de cualquier individuo que participe en la política. Por ello menciona Hanna Arendt que la “política trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos” (Arendt, 1997: 45). Se complementa también con el acercamiento de Edgar Morin al señalar los males de la civilización (individualización, la ilógica de la máquina artificial en la vida social, la monetarización, el subdesarrollo, ...) frente a las cuales hay que crear mediante la política otras contratendencias fundamentales que apuntan a la solidaridad, a la economía social, a la responsabilidad ética, a la convivencia, ... en donde el sentido de la política podría buscar más el bien-vivir que el bienestar: “hay que integrar la política a la política de civilización” (Morin, 1998). Ciertamente, en el análisis empírico de nuestro mundo contemporáneo, la mayoría de nuestros políticos se han hecho odiosos porque han desvirtuado el sentido colectivo de la función pública con el uso de la política para favorecer intereses individuales. Sin embargo, el cochinerito de la política no puede decepcionarnos de lo político porque frente a los males de la civilización, “el peligro es que lo político desaparezca absolutamente” (Arendt, 1997: 49).

En el tema de la democracia, el segundo eje analítico que guía este trabajo, también hay múltiples perspectivas de análisis tanto en su nivel teórico como en la crítica a la forma en que existe este modelo en el mundo contemporáneo. Más allá de las valiosas contribuciones de la filosofía po-

lítica sobre la democracia como gobierno y poder del pueblo, recordemos que Bobbio señala que la “omnicracia” es solamente un ideal límite y por eso hay que exigir características en un sentido práctico: “la regla fundamental de la democracia es la regla de la mayoría, o sea, la regla con base en la cual se consideran decisiones colectivas y, por tanto, obligatorias para todo el grupo, las decisiones aprobadas al menos por la mayoría de quienes deben de tomar la decisión” (Bobbio, 1992: 14). Se trata de una regla básica que tiene una relación directa con la participación real de quienes van a tomar una decisión pero también con las condiciones mínimas para la emisión libre de los votos; por eso, Bobbio también añade la exigencia de que “a quienes deciden les sean garantizados los llamados derechos de libertad de opinión, de expresión de la propia opinión, de reunión, de asociación, etc., los derechos con base en los cuales nació el Estado liberal y se construyó la doctrina del estado de Derecho, en sentido fuerte, es decir, del Estado que no sólo ejerce el poder *sub lege*, sino que lo ejerce dentro de los límites derivados del reconocimiento constitucional de los llamados derechos inviolables del individuo” (Bobbio, 1992: 15). Sin embargo, el mismo Bobbio tiene que hacer una diferencia radical entre “los ideales y la cruda realidad”, porque, incluso en el derecho mínimo de los ciudadanos para elegir a sus gobernantes, las élites económicas y políticas han encontrado la manera de seguirse reproduciendo, sea a través de la limitación de derechos, de la selección exclusiva de los candidatos o sea a través de la gran influencia de los medios de comunicación; es por ello que incluso en las sociedades llamadas democráticas tenemos la “persistencia de las oligarquías” (Bobbio, 1992: 20).

En la práctica, los modelos democráticos se han degradado “en supermercado político” (Touraine, 2001: 18) tratando de cumplir sólo de manera formal los procesos electorales y muy pocos se han planteado el llegar a las formas de participación ciudadana de la segunda (referendum, plebiscito, iniciativa popular, revocación de mandato) y tercera generación (presupuesto participativo, asambleas locales, gobernanza, ...) (López, *et al.* 2011: 12), en donde no solamente se trata de elegir a quién gobierna sino de incidir por parte de las organizaciones ciudadanas de manera permanente en la forma de gobernar.

El que América Latina haya dejado al final del siglo XX la etapa de las dictaduras de los gobiernos militares es un proceso que debe mantenerse. Sin embargo, “el siglo XX ha estado tan fuertemente marcado por regíme-

nes totalitarios, que la destrucción de éstos pudo aparecer a muchos como una prueba suficiente del triunfo de la democracia. Pero contentarse con definiciones meramente indirectas, negativas de la democracia significa restringir el análisis de una manera inaceptable” (Touraine, 2001: 17). Esto significa claramente que el concepto de democracia no puede reducirse simplemente a los procesos electorales; es una tesis que hemos repetido a lo largo de este trabajo. Hay que celebrar la transición a la democracia latinoamericana pero sin el optimismo simplista de la posición norteamericana que califica a toda la región —especialmente a los gobiernos que le son aliados— como democrática con excepción de Cuba. Dicha transición puede aplicarse incluso a nivel mundial, como lo atestigua la ONU, lo mismo que la decepción que están teniendo muchos ciudadanos: “en los decenios de 1980 y 1990, el mundo progresó extraordinariamente hacia la apertura de sistemas políticos y la ampliación de las libertades políticas. 81 países tomaron medidas importantes orientadas hacia la democracia, y actualmente 140 de los casi 200 países del mundo convocan elecciones multipartidistas, más que en cualquier otro momento de la historia. Pero la euforia del final de la guerra fría ha cedido a la sombría realidad de la política del siglo XXI” (PNUD, 2002: 1). Es el Informe sobre Desarrollo Humano 2002 de la ONU quien hacía este análisis al inicio del siglo XXI: “El mundo es más democrático que en cualquier otro momento de la historia, pero de los 140 países en los que se convocan elecciones multipartidistas, sólo 80 (con el 55% de la población mundial) son plenamente democráticos si se los mide con el mismo criterio. Y en 106 países todavía se limitan libertades importantes tanto civiles como políticas” (PNUD, 2002: 2). Es por ello que a nivel de percepción, la misma ONU, acorde con encuestas, atestiguaba con bastante contundencia: “Sólo una persona de cada diez dijo que su gobierno obedecía a la voluntad del pueblo... En los últimos años, los ciudadanos han luchado en todo el mundo en pro de la democracia y la han alcanzado con la esperanza de obtener la libertad política, así como oportunidades sociales y económicas. Sin embargo, ahora muchos de ellos se sienten defraudados por la democracia” (PNUD, 2002: 1-4).

Lo que tenemos es una realidad histórica en que la democracia solamente ha servido de fachada para continuar el mismo sistema de autoritarismo y explotación de décadas pasadas y, por ello, sin los militares a la cabeza de los gobiernos, la situación de calidad de vida económica y política para las grandes mayorías de la población sigue igual o incluso ha empeorado.

Esto es lo que ha originado la existencia de las llamadas democraduras o democracias inciertas o democracias amenazadas, porque el nuevo sistema que sustituyó la dictadura o los gobiernos dictatoriales solamente ha estado realizando elecciones para mantener una fachada legitimadora sin avanzar a los postulados de participación ciudadana y una mejor distribución de la riqueza social. Ante tales realidades empíricas, incluso hemos llegado a escuchar una opinión extrema de la preferencia de personas por un gobierno autoritario y no democrático con tal que se pudieran resolver los problemas básicos de violencia, narcotráfico y mejoras salariales.

Y ¿para la región centroamericana? Basta con recordar el análisis que hace Edelberto Torres-Rivas: “Desde que se implantó la democracia en Centroamérica, a comienzos de los 80, han aumentado la pobreza absoluta y las desigualdades relativas, lo cual sugiere la paradoja de una cierta correspondencia negativa entre las desigualdades políticas y las económicas: ¿a más democracia, más pobreza?” (Torres-Rivas, 2010: 54). Tenemos una situación extrema en el caso de Honduras (ALAI, 2009): el sistema político bipartidista surgido después de los gobiernos militares transitó ciertamente a un sistema basado en procesos electorales pero sin que ocurrieran cambios fundamentales en el sistema oligárquico de dominación; dicho proceso se degradó totalmente con la realización del golpe de Estado del 2009: militares y congresistas hondureños torcieron la política de su sentido original para darle un toque maquiavélico para seguir subordinando al país a los intereses de la oligarquía tradicional, y tuvieron el descaro de seguir vistiéndose con un manto de democracia, organizando nuevas elecciones a su propio modo con el objeto de intentar mostrar al gobernante Porfirio Lobo como un mandatario constitucional. Ante la deslegitimación de las dictaduras, todos los políticos querrán seguirse presentando como servidores del pueblo y representantes de las mayorías, aun a pesar de las acciones violentas de un golpe de Estado tan manifiesto.

No queda más que insistir en el camino certero para construir un mejor futuro: que los ciudadanos organizados y mejor preparados, desde la sociedad civil, se metan más en la política y la transformen, lo cual es un derecho para conquistar más democracia y un mejor desarrollo basado en el “buen vivir”.

La democracia y la emancipación, como sugiere Corten en el epígrafe de estas conclusiones, solamente existe en la imaginación, pero cuando se trata de una imaginación creadora, es posible que el ciudadano empiece a

hacer política para producir en el futuro una realidad tangible que ahora solamente está en su pensamiento. “La imaginación nos revela *nuestra* realidad mediante la superación de la realidad” (Bachelard, 1994: 392). También Carlos Fuentes lo menciona de otra manera: “Lo que imaginamos es, a la vez, posible y real” (Fuentes, 2011: 60); es el intento de buscar un término medio entre lo real y lo utópico para encontrar lo que puede ser desde la perspectiva de las acciones personales y colectivas. Hay que superar lo que nos ha dejado el neoliberalismo, que es una castración de la imaginación, cuando gentes como Margareth Thatcher difundieron la consigna del TINA (*There Is No Alternative: No hay más alternativa*), con la idea de que la población se resigna a aceptar el mundo tal como es, en donde el ser humano queda atrapado en la inmediatez de lo fáctico. La posibilidad de imaginar otro mundo y comprometerse con un nuevo proyecto de sociedad es lo que nos lleva, como menciona Bauman, a la búsqueda de una nueva política: “el arte de la política, cuando se trata de política *democrática*, se ocupa de desmontar los límites de la libertad de los ciudadanos para permitirles establecer, individual y colectivamente sus propios límites, individuales y colectivos” (Bauman, 2006: 12). O, como señalan Hessel y Morin (2011), en la reforma de la política y en la revitalización de la democracia es donde podemos encontrar el *Chemin de l’espérance*: se trata de construir una nueva política regenerando la existente; hay que imaginar y aplicar la “política del buen vivir” para todos. “Hay una cosa de la que estamos convencidos; tenemos necesidad hoy de una nueva política, de una política del querer vivir y revivir que nos quite la apatía y la mortal resignación. Esta política del querer vivir tomará los rasgos de una política del buen vivir” (Hessel y Morin, 2011: 61). Y si queremos referirnos a nuestra región, ciertamente, como dice Jorge Alonso, en múltiples experiencias nacionales y locales podemos encontrar “indicios de otra forma de hacer política en América Latina” (Gallardo y Preciado, 2011). Sin embargo, la decisión sobre el futuro está en la libertad de los ciudadanos, los cuales siempre tendrán la oportunidad de decidir si se resignan a vivir como Prometeo encadenado o si se organizan para intervenir activamente en el ágora y en el mundo de las decisiones públicas.

El recorrido sobre las principales visiones sobre la política y la democracia en la antigüedad y en el desarrollo de la modernidad no tienen más objetivo que el de seguir alentando la discusión sobre la educación ciudadana: hay que comprender mejor las tradiciones de donde venimos en la

historia de la filosofía política con el objeto de recrearlas y reinterpretarlas en su aplicación a los nuevos acontecimientos sociales, pero siempre en la búsqueda de una transformación social más acorde con los intereses públicos.

BIBLIOGRAFÍA

- ALAI (2009). “Golpe de Estado en Honduras: ¿laboratorio de dictaduras siglo XXI?” *América Latina en Movimiento*. No. 447 Agosto 2009. Año XXXIII, II época. Publicación de la Agencia Latinoamericana de Información (ALAI). Quito, Ecuador.
- Alonso, Jorge (2000). *Democracia precaria*. Ediciones del CIFS-ITESO. México.
- Alponte, Juan María (2000). Olympia de Gouges, la rebelde. Periódico Excelsior de la ciudad de México. Sábado 11 marzo del 2000.
- Alponte, Juan María (2005). *Mujeres. Crónica de una rebelión histórica*. Santillana Ediciones Generales. México.
- Althusius, Johannes (1964). *Politics Methodically Set Forth, and Illustrated with Sacred and Profane Examples*. The Politics of Johannes Althusius. Preface by Carl J. Friedrich; Introduction by Frederick S. Carney. Beacon Press Boston. <http://www.constitution.org/alth/alth.htm>
- Anderson, Perry (1992). *El estado absolutista*. Siglo XXI Editores. 12ª edición. México.
- Anderson, Perry (1999). *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*. Siglo XXI Editores. 23a edición. México.
- Anderson, Perry (1992). *El Estado absolutista*. Siglo XXI Editores. 12ª edición. México.
- Arendt, Hanna (1997). *¿Qué es política?* Traducido por Rosa Sala Carbó. Ediciones Paidós. España.
- Aristóteles (2004). *Política*. Colección Ciencias Políticas. Edición Libros en Red. Primera versión en español en versión digital. Buenos Aires, Argentina.

- Aristóteles (1993). *La Política*. Espasa-Calpe Mexicana. México. Asimov Isaac, 1998. *Los griegos. Una gran aventura*. Alianza Editorial. 13a. reimpresión. Madrid.
- Asimov Isaac, 1998. *Los griegos. Una gran aventura*. Alianza Editorial. 13a. reimpresión. Madrid.
- Assmann, Hugo (2002). *Placer y ternura en la educación. Hacia una sociedad aprendiente*. Prologo de Leonardo Boff. Narcea S.A. de Ediciones. Madrid.
- Bachelard, Gaston (1994). *La tierra y los ensueños de la voluntad*. Fondo de Cultura Económica. Breviarios. México.
- Badillo, Pedro E. (2002). *El teatro griego. Estudios sobre la tragedia, la comedia y la estructura dramática de las obras*. Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Barbier, René (2007). *Histoire du concept d'Imaginaire et de ses transversalités*. Université de Paris VIII. www.barbier-rd.nom.fr/Histoiredimaginaire.htm
- Barbuto, Marcelo A. (2003). La originalidad de Marsilio de Padua. Editorial del cardo. Biblioteca virtual universal: www.biblioteca.org.ar/libros/11379.pdf Facilitado por CLACSO.org
- Bauman, Zygmunt (2006). *En busca de la política*. Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Beck, Ulrich (2007). *Dialektiken der Moderne: Wie die Krisen der Moderne aus den Siegen der Moderne hervorgehen*. Rede zur Verleihung des Ehrendoktors der UNED, Abril 2007. Madrid.<http://portal.uned.es/pls/portal/docs/>
- Bengston, Herman (1989). *Griegos y persas. El mundo mediterráneo en la edad antigua*. Siglo XXI Editores. 16a edición. México.
- Bloch, Ernst (1959). *Das Prinzip Hoffnung*. Erster Band. Suhrkamp. Frankfurt am Main.
- Bloch, Ernst (1972). *La Philosophie de la Renaissance*. Petite Bibliothèque Payot. France.
- Bobbio, Norberto (1991). *Liberalismo y Democracia*. Fondo de Cultura Económica. Primera reimpresión. México.

- Bobbio, Norberto (1992). *El futuro de la Democracia*. Fondo de Cultura Económica. Primera reimpresión. Colombia.
- Bobbio, Norberto (2004). *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. Tercera reimpresión. Fondo de Cultura Económica. México.
- Borón, Atilio A. (2000). *La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA). Argentina.
- Bosca, Roberto (2008). Ley, guerra y paz en Francisco Suárez. *Terceras Jornadas Internacionales: De Iustitia et Iure en el Siglo de Oro*. Universidad católica Argentina y Universidad de Navarra. 2-4 de junio 2008. Buenos Aires, Argentina.
- Britannica (2009). *Encyclopaedia Britannica*.
- Brophy James M., Epstein Steven, Nilan Cat, Robertson John, Safley Thomas Max. (1998). *Perspectives from the Past: primary sources in western civilizations*. Vol. I. From the ancient near East through the age of absolutism. Norton & Company. New York/London.
- Burke, Edmund (1867). *Reflections on the Revolution in France*. Taken from Edmund Burke Works, London: 1867. Internet Modern History Sourcebook.
- Burke, Edmund (1984). *Textos Políticos*. Fondo de Cultura Económica. Primera reimpresión. México.
- Castells, Manuel (2000). *La era de la Información*. Volumen II: el poder de la identidad. Siglo XXI Editores. México.
- Castoriadis, Cornelius (1994). La democracia como procedimiento y como régimen. Ponencia en el encuentro internacional “La estrategia democrática”, Roma, febrero 1994, publicado en el libro *La strategia democratica nella società che cambia*, Ed. Datanews, Via S. Erasmo 15, 00184 Roma, mayo 1995. <http://www.cholonautas.edu.pe/>
- Castoriadis, Cornelius (1996). *L'Institution imaginaire de la société*. Seuil. Paris.
- Castoriadis, Cornelius (2003). *Sobre el político de Platón*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, Argentina.

- Castoriadis, Cornelius (2006). *Lo que hace a Grecia. Tomo 1. De Homero a Heráclito*. Traducción de Sandra Garzonio. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, Argentina.
- César, Cayo Julio (1995). *Comentarios de la guerra de las Galias y guerra Civil*. Editorial Porrúa. México.
- Chávez, Hugo (2007). Discurso de toma de posesión el 7 de enero 2007 para un nuevo período presidencial de 6 años. Venezuela.
- Cicerón, Marco Tulio (1924). *Obras Completas*. Tomo VI. Versión castellana de D. Francisco Navarro y Calvo. Librería de los sucesores de Hernando. Madrid, España.
- Cicero, M.T. (1930). *De amicitia. Dialogus*. Cinquième Édition. J. de Gigord, éditeur. Paris.
- Cicerón, Marco Tulio (1992). *Sobre la República. Sobre las leyes*. Estudio preliminar y traducción de José Guillén. Editorial Tecnos. Madrid, España.
- CONADEH (1996). Pobreza y VIH/SIDA. Una reflexión general. Documento puesto en línea el 3 de Diciembre de 1996 por el Comisionado Nacional de Protección de los Derechos Humanos de Honduras. <http://www.us.net/cip/cdh/sida02.htm>
- Condorcet Nicolas de Caritat, Marquis de (2010). *Sur l'Admission des femmes au droit de cité*. Un document produit en version numérique par Jean-Marc Simonet, réalisée le 15 septembre 2010. Dans le cadre de la collection "Les classiques des sciences sociales" Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi. <http://classiques.uqac.ca/>
- Copleston, Frederick (1987). *Historia de la Filosofía. Tomo 1: Grecia y Roma*. Editorial Ariel. 3ª reimpresión. México.
- Copleston, Frederick (1988). *Historia de la Filosofía. Vol. III: De Ockham a Suárez*. Editorial Ariel. 2ª reimpresión. México.
- Copleston, Frederick (1988b). *Historia de la Filosofía. Vol. V. De Hobbes a Hume*. Editorial Ariel. 2ª reimpresión. México.

- Corten André (sous la direction de) (2006). *Les frontières du politique en Amérique latine. Imaginaires et émancipation*. Avec la collaboration de Vanessa Molina et Julie Girad-Lemay. Éditions Karthala. Paris.
- Diamond, Larry (2004). *Elecciones sin democracia. A propósito de los regímenes híbridos*. Traducción del inglés por Darío López. *Revista Estudios Políticos*, no. 24. Enero-Junio 2004, páginas 117-134. Medellín, Colombia.
- Dolby Múgica, María del Carmen (2001). La influencia del diálogo Hortensio de Cicerón en San Agustín. *Anuario Filosófico*. Vol. 34, n. 2. Págs. 555-564. Universidad de Navarra, España.
- Domínguez, Atilano (2011). Libertad y Democracia en la filosofía política de Spinoza. <http://filosofiasocial.wordpress.com/>
- Duharte, Emilio (Compilador) (2006). *La política. Miradas cruzadas*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana, Cuba.
- Dupuy, Pierre (1963). Histoire du différend d'entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel roy de France. Edition of 1655. Audax. Tucson.
- Duso, Giuseppe (2005). *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*. Siglo XXI Editores. México.
- Dussel, Enrique (2005). Origen de la filosofía política moderna: Las Casas, Vitoria y Suárez (1514-1617). *Revista Caribbean Studies*. Pags. 35-80. Julio-Diciembre, año/vol. 33. Número 2. Universidad de Puerto Rico. San Juan, Puerto Rico.
- DW (2008-2010). Deutsche Welle und Top-Thema. www.dw-world.de
- Echeverría, Javier (Editor) (2000). *Del Renacimiento a la Ilustración*. Editorial Trotta. Madrid, España.
- Encyclopédie I (1986). *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences des Arts et des Métiers (articles Choisis) I*. Discours préliminaire par d'Alembert. GF Flmmarion. Paris.
- Elazar, Daniel J. (2010). *Althusius and Federalism as Grand Design*. Jerusalem Center for Public Affairs. <http://www.jcpa.org/dje/articles2/althus-fed.htm> Consultado el 23 agosto 2010.

- Fernández Quijano, José (2009). *Democracia en la Historia, de Heródoto*. XIII Semana de Filosofía: Presente, pasado y futuro de la democracia. 20-23 abril 2009. Murcia, España.
- Floris Margadants, Guillermo (1994). *El viejo Burke y el nuevo liberalismo*. UNAM y Universidad Autónoma de Tlaxcala. México.
- Fontenelle (1998). *Entretiens sur la pluralité des mondes*. Presentation par Christophe Martin. GF Flammarion. Paris.
- Foucault, Michel (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Pensamiento Contemporáneo 74, Ediciones Paidós, Universidad Autónoma de Barcelona, España.
- Freire, Paulo (2002). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI Editores. Argentina.
- Freire, Paulo (2004). *Pedagogía de la autonomía: saberes necesarios para la práctica educativa*. Paz e Terra SA. Sao Paulo, Brasil.
- Freire, Paulo (2009). *La educación como práctica de la libertad*. Siglo XXI de España Editores.
- Fuentes, Carlos (2011). *La gran novela latinoamericana*. Alfaguara, México.
- Fuster García, Francisco (2007). Dos propuestas de la Ilustración para la educación de la mujer: Rousseau *versus* Mary Wollstonecraft. *A Parte Rei, Revista de Filosofía*. No. 50. Marzo de 2007. <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/>
- Gaarder, Jostein (1997). *Vita Brevis*. Ediciones Siruela. España.
- Gaarder, Jostein (1999). *El mundo de Sofía*. Editorial Patria. México. García, Juan David (1991). *Los presocráticos* (selección de textos). Fondo de Cultura Económica. México.
- Gallardo, Susana (2011). Galileo y Fontenelle, precursores de la divulgación de la ciencia. *Revista Conciencia*. No. 20. Centro de Divulgación Científica. Facultad de Ciencias Exactas y Naturales de la UBA. Buenos Aires. Consultado el 7 septiembre 2011.
- http://bibliotecavirtual.unl.edu.ar:8180/publicaciones/bitstream/1/1885/1/CC_15_19_pag20_21.pdf

- García González, Magdalena; García Moriyón, Felix; Pedrero Sancho, Ignacio (1995). *Investigación histórica. Manual para la enseñanza de la historia de la Filosofía (para acompañar a Luces y Sombras)*. Proyecto didáctico Quirón no. 76. Ediciones de la Torre. Madrid, España.
- Garibay, Ángel Ma. (2000). *Mitología griega. Dioses y héroes*. Editorial Porrúa. México.
- Giddens, Anthony; Habermas, Jürgen; Jay, Martin *et al.* (1993). *Habermas y la modernidad*. Red Editorial Iberoamericana. México.
- Gigon, Olof (1945). *Der Ursprung der Griechischen Philosophie. Von Hesiod bis Parmenides*. Benno Schwabe & Co. Verlag. Basel, Schweiz.
- Gil Fernández, Luis (2009). *Sobre la democracia ateniense*. Libros Dykinson. Madrid, España.
- Giménez, Gilberto (1976). Condicionamientos estructurales del proceso de liberación social. *Revista Christus*. Cinco capítulos en números consecutivos de la revista: 488, 489, 490, 491, 492, de Julio a Noviembre 1976. México.
- González Escudero, Santiago (2007). El paradigma de El Político, de Platón. *Eikasía. Revista de Filosofía*. No. 12 Extraordinario I. www.revistadefilosofia.org
- Gronдона, Mariano (2000). *Historia de la democracia*. Universidad del CEMA. Departamento de Ciencias Políticas. Documento de trabajo no. 175. Buenos Aires, Argentina.
- Gutiérrez Apaza, Álex (2003). *Historiografía romana. Polibio y las guerras púnicas*. Avances en las Ciencias Sociales. No. 1. UNMSM. Facultad de Ciencias Sociales. Lima, Perú. Sistema de Bibliotecas (SISBIB). <http://sisbib.unmsm.edu.pe>
- Habermas, Jürgen (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Versión castellana de Manuel Jiménez. Altea, Taurus, Alfaguara. Madrid.
- Hamilton, Edith (1969). *Mythology. Timeless tales of Gods and heroes*. New America Library. New York. USA.

- Hamilton, Edith (2002). *El camino de los griegos*. Traducción de Juan José Utrilla. Turner, Fondo de Cultura Económica. Primera edición en castellano. Madrid, España.
- Hansen, Mogens Herman (1991). *The athenian democracy in the age of Demosthenes. Structure, principles and ideology*. Basil Blackwell. Oxford UK & Cambridge USA.
- Hesíodo (1990). *Teogonía. Los trabajos y los días. El escudo de Heracles*. Editorial Porrúa. México.
- Hessel, Stéphane; Morin, Edgar (2011). *Le chemin de l'espérance*. Fayard. Paris.
- Hirschberger, Johannes (1988). *Breve historia de la filosofía*. Editorial Herder. Un décima edición. Barcelona.
- Hobbes, Thomas (1958). *Leviathan. Parts I and II*. With an introduction by Herbert W. Schneider. The Liberal Arts Press, Inc. Thirteen Printing. USA.
- Hobbes, Thomas (1994). *Leviatan o la Materia, Forma y Poder de una República Eclesiástica y Civil*. Sexta reimpression. Fondo de Cultura Económica. México.
- Homero (2003). *La Odisea*. Libros en red. Colección Biblioteca clásica. Buenos Aires, Argentina.
- Hussey, Edward (1972). *The Presocratics*. Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis, Indiana.
- Hueglin, Thomas O. (1999). *Early modern concepts for a late modern world: Althusius on community and federalism*. Wilfrid Laurier University Press.
- Huesbe Llanos, Marcos A. (1999). Reforma política luterana en el siglo XVII. De Martín Lutero a Henning Arnisaeus. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*. Universidad Católica de Valparaiso. Instituto de Historia. Chile.
- Jaeger, Werner (2000). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica. Décimo cuarta impresión. México.
- Kristof, Nicholas D; Wudunn, Sheryl (2011). *La mitad del cielo*. Duomo Ediciones. España.

- Lander Edgardo (editor) (1991). *Modernismo & Universalismo. Pensamiento crítico: un diálogo inregional 1*. Editorial Nueva Sociedad, UNESCO, Universidad Central de Venezuela. Caracas.
- Lechner, Norbert (1989). Ese desencanto llamado posmoderno. Revista en línea: *Persona y Sociedad*. Vol. III, no. 1. Páginas 17-20. Universidad Alberto Hurtado. Chile.
- Lerner, Robert E.; Meacham, Standish; McNall Burns, Edward (1998). *Western civilization. Their history and their culture*. Vol. 1. 13th edition. W.W.Norton & Company; New York, London.
- Linz, Juan. (1978). *The Breakdown of Democratic Regimes: Crisis, Breakdown and Reequilibration*. John Hopkins University Press. Baltimore.
- López García, David; González Hurtado, Rosario; Llamas Navarro Jorge Antonio (2011). *Perspectivas sobre la Democracia. Participación ciudadana, cultura política y comportamiento electoral*. Colección Tesis/Ensayos. Edición del Instituto Elctoral de Participación Ciudadana del estado de Jalisco. México.
- Lorca, María Isabel (2001). La concepción ciceroniana de república, ley y virtud. Planteamiento filosófico-jurídico y perspectiva actual sobre su vigencia. *Anuario Filosófico*. No. 34. Págs. 565-579. Universidad de Navarra, España.
- Liotard, Jean-François (1987). *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Traducción de Mariano Antolín Rato. Ediciones de Minuit Ediciones Cátedra S.A. Madrid, España.
- Malet, Alberto (1961). *Historia romana. Los orígenes, las conquistas, el imperio*. Librería Hachette. Buenos Aires, Argentina.
- Marius, Richard (1999). *Martin Luther. The Christian between God and death*. The Belknap press of Harvard University Press. Second printing. Cambridge Massachusetts - London, England.
- Marsilio de Padua (1989). *El Defensor de la Paz*. Editorial Tecnos. Madrid.
- Martínez Pérez, María (2003). El Presupuesto Participativo de Porto Alegre como herramienta de democracia. Un análisis crítico; Lo que sabemos y lo que nos falta por saber. Trabajo presentado en las II Jornadas de

Sociología Política ¿más allá de la democracia representativa? 11-12 diciembre 2003. Madrid, España.

Martínez-Pinna, Jorge; Montero, Santiago; Gómez, Joaquín (1998). *Diccionario de personajes históricos griegos y romanos*. Ediciones ISTMO. Madrid, España.

Marx, Carlos (1975). *El proceso de producción de El Capital*. Tomo I. Siglo XXI Editores. México.

Marx, Karl (1983). *Tesis doctoral. Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*. Premio Editora S.A. 4a. Edición. México.

Marx-Engels III Studienausgabe (1996). *Geschichte und Politik 1*. Fischer Tschenbuch Verlag GmbH, Frankfurt am Main. Germany.

Maquiavelo, Nicolás (2010). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Librería virtual Interlibros.

Mattelart, Armand (2000). *Historia de la utopía planetaria. De la ciudad profética a la sociedad global*. Paidós. Barcelona, España.

McElroy, Wendy (2006). “Mary Wollstoncraft”. Article originally published in the February 2006 edition of *Freedom Daily*. The Future of Freedom Foundation. Virginia, USA. www.fff.org

Medina, Ignacio; Florido, Ángel (2005). *La pobreza desde los pobres*. Editorial Libros en Red. Versión impresa y electrónica. www.librosenred.com Buenos Aires, Argentina.

Medina Núñez, Ignacio (2005). Democracia y participación ciudadana: la herencia de la cultura política griega. En Salazar Robinson y Lenguita Paula: *Democracia Emancipatoria*. Páginas 13-57. Editorial Libros en Red. Buenos Aires, Argentina.

Medina Núñez, Ignacio (Coordinador) (2006). *Capital social y estrategias de desarrollo local en América Latina*. Edición de la SEP-CEDEFT. Julio del 2006. Cuernavaca, Morelos.

Medina Núñez, Ignacio (2008). “Nuevos imaginarios sociales en Latinoamérica”. Capítulo publicado en las páginas 45-66, del libro *Diálogo de Saberes*, de Alejandra Chávez Ramírez (compiladora). Colección Temas Estratégicos. Ediciones Elaleph. Buenos Aires, Argentina.

- Medina Núñez, Ignacio (2011). *Cultura, Desarrollo y Procesos de Integración en América Latina. Un acercamiento a la cultura como clave del desarrollo*. Editorial Académica Española. Saarbrücke, Deutschland.
- Merriman, John (1996). *A history of Modern Europe. Volume one. From the Renaissance to the Age of Napoleon*. W.W Norton & Company. London/ New York.
- Miralles, Carles (1981). *El helenismo. Épocas helénica y romana de la cultura griega*. Montesinos Editor. Barcelona.
- Miranda José Porfirio (1988). *Comunismo en la Biblia*. Siglo XXI Editores. 3a. Edición. México.
- Michels, Robert (2008). *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*. Amorrortu Editores.
- Monde Diplomatique Le (2007). *Amerique latine rebelle*. Revista *Manière de voir*. No. 90. Nov 2006– Ene 2007. Paris, France.
- Monde Diplomatique Le (2011). ¡Indignaos! Stéphane Hessel, una vida de novela. Por Ignacio Ramonet. Abril de 2011. www.lemondediplomatique.cl
- Mondolfo, Rodolfo (2000). *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. 11a edición. Siglo XXI Editores. México.
- Montesquieu (1973). *Lettres persanes*. Édition établie et présentée par Jean Starobinski. Gallimard. France.
- Montesquieu (2001). *Del Espíritu de las Leyes*. Colección Sepan Cuantos... Editorial Porrúa. México.
- Montesquieu (2003). *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*. Un document produit par M. Ugo Bratelli, bénévole. Une édition numérique réalisée à partir du texte de Montesquieu (1721). Garnier-Flammarion, 1968. 188 pages. Édition complétée le 10 janvier 2003 à Chicoutimi, Québec.
- Morin, Edgar (1998). Una política de civilización. *Revista Perspectivas Sistémicas*. Número especial II. Abril 1998. www.redsistemica.com.ar

- Morin, Edgar (2002). *Introducción a una política del hombre*. Editorial Gedisa. España.
- Moslars García, Carlos; Pedroza Zapata, Álvaro (2010). *Economía global: actualidad y tendencias*. Edición del ITESO, AECID y Universidad Ramon Lull. Guadalajara-Barcelona.
- Narayan, Deepa (2000). *La voz de los pobres. ¿Hay alguien que nos escuche?* Publicado para el Banco Mundial por Ediciones Mundi-prensa. Madrid / Barcelona / México.
- Ocariz Braña, José (2011). Rousseau. *Historia sencilla del pensamiento político*. Biblioteca católica digital. <http://www.arvo.net/>
- Oiserman, T. I. (1972). *Probleme der Philosophie und der Philosophie geschichte*. Dietz Verlag. Berlin.
- Peña Eguren, Esteban (2005). *La filosofía política de Guillermo de Ockam*. Editorial Encuentro. España.
- Pirenne, Henri (1995). *Historia de Europa. Desde las invasiones al siglo XVI*. Fondo de Cultura Económica. 7ª reimpresión. México.
- Pisan, Christine (1997). The song of Joan of Arc. En Blumenfeld-Kosinski, Renate and Kevin Brownlee. *The Selected Writings of Christine de Pizan*. New Translations, Criticism (Norton Critical Edition). New York: W.W. Norton & Company. <http://maidjoan.tripod.com/ditie.html>
- Pisan, Christine (2008). *Le Tresor de la Cité des Dames de degré en degré et de tous estatx selon dame Cristine*. Le Project Gutenberg Ebook. Release Date: September 13, 2008 [EBook #26608]. www.gutenberg.net
- Platón (1991). *Diálogos*. Editorial Porrúa. México. Platón (1993). *La república o el Estado*. Espasa-Calpe Mexicana. Colección Austral. México.
- Platón (1998). *Las leyes. Epinomis. El político*. Editorial Porrúa. Colección “Sepan cuantos...” México.
- Plutarco (1993). *Vidas paralelas*. Editorial Porrúa. Colección “Sepan cuantos...” Número 26. México.
- PNUD (2000). *Informe sobre Desarrollo Humano 2000*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). Madrid, Barcelona, México.

- PNUD (2002). *Informe sobre Desarrollo Humano 2002. Profundizar la Democracia en un mundo fragmentado*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). Ediciones Mundi-Prensa. Madrid, Barcelona, México.
- PNUD (2010). *Informe sobre Desarrollo Humano 2010. La verdadera riqueza de las naciones. Caminos al desarrollo Humano*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). Ediciones Mundi-Prensa México S.A. México.
- PNUD (2011). *Informe sobre Desarrollo Humano 2011. Sostenibilidad y equidad: Un mejor futuro para todos*. Publicado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). Ediciones Mundi-Prensa México S. A. de C.V.
- Polibio (2002). *The Histories of Polybius*. Book one, translated by Evelyn S. Shuckburgh. Greek Series. Cambridge, Ontario.
- Pomeroy B., Sarah (1999). *Diosas, ramera, esposas y esclavas. Mujeres en la antigüedad clásica*. Ediciones Akal. 3ª edición. Madrid, España.
- Portales, Gonzalo (2008). Literatura trágica y filosofía del espíritu. *Revista Estudios Filológicos*, del Instituto de Filosofía y Estudios Educativos, de la Universidad Austral de Chile. No. 43. Páginas 155-168. Valdivia, Chile.
- Ramírez Saiz, Juan Manuel (2006). *Ciudadanía Mundial*. ITESO-UIA León. México.
- Ranke, Leopold von (2000). *Historia de los Papas*. Fondo de Cultura Económica. 8a. Reimpresión. México.
- Renán, Ernesto (1990). *Marco Aurelio y el fin del mundo antiguo*. Precedido de la “Plegaria sobre la Acrópolis”. Colección “Sepan Cuántos...” no. 597. Editorial Porrúa. México.
- Rodríguez Barroso, Juan Antonio (2008). Paideia y valores educativos en “la oración fúnebre de Pericles en Tucídides”. *Revista de Filosofía y Socio Política de la Educación*. Pags. 35-47. Número 8, año 4, 2008. Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez. Barquesimeto, Venezuela.

- Rodríguez Paniagua, José María (1983). El pensamiento filosófico político de Baruch Spinoza. *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época). No. 36. Noviembre-Diciembre de 1983.
- Rousseau, Jean-Jacques (1754). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Édition électronique réalisé par Jean-Marie Tremblay, à partir du livre de 1754. Édition complétée le 30 mars 2002 à Québec. <http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau-jj/discours-origine-inegalite/discours-inegalite.pdf>
- Rousseau, Juan J. (1993). *Emilio*. Editores Mexicanos Unidos. 3ª. Reimpresión. México.
- Rousseau, Jean-Jacques (2002). *Du contrat social ou Principes du droit politique*. Édition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay, le 24 février 2002. Une édition produite à partir du texte publié en 1762. <http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau-jj/contrat-social/Contrat-social.pdf>
- Sabine, George H. (2000). *Historia de la teoría política*. Revisada por Thomas Landon Thorson. Fondo de Cultura Económica. Tercera reimpresión. México.
- Salamone Savona, María Antonieta (2011). Desde el republicanismo clásico hasta el contractualismo moderno: el *De Principatu* de M. Salamone y el Principatus Politicus de F. Suárez. *INGENIUM, Revista de historia del pensamiento moderno*. No. 5 Enero-junio 2011. Páginas 189-207. Universidad Complutense de Madrid.
- Salustio (1991). *Conjuración de Catilina*. Versión de Agustín Millares Carlo. Edición de la UNAM. México.
- Sartori, Giovanni (1993) *¿Qué es la democracia?* Tribunal Federal Electoral / Instituto Federal Electoral. Editorial Patria. México.
- Scanone, Juan Carlos (1998). Lo social y lo político, según Francisco Suárez. *Xipe Totek, Revista de Filosofía y Ciencias Sociales*. Vol. VII No. 2. 30 junio 1998. Páginas 131-171. Guadalajara, México.
- Schiller, Friedrich (2000). *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. Reclam Philipp Jun. 1º de marzo del 2000.
- Sen, Amartya (2004). El ejercicio de la razón pública. *Revista Letras Libres*. No. 65. Mayo 2004. México.

- Séneca, Lucio Anneo (2005). *Tratados Morales*. Edición Libros en Red. Buenos Aires, Argentina.
- Spinoza (1999). *Ética. Tratado Teológico-Político*. Colección Sepan Cuantos. Editorial Porrúa. México.
- Spinoza (1998). *Benedict de Spinoza's Political Treatise. Tractatus Politicus*. Edited by an introduction, by R.H. M. Elwes. Translated by A. H. Gosset. PUBLISHED by G. Bell & Son in 1983. Rendered into HTML Text by Jon Roland of the Constitution Society in 1998. London.
- Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (compiladores) (2000). *Historia de la Filosofía Política*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Suetonio (2000). *Los doce Césares*. Editorial Porrúa. Colección “Sepan cuántos...” Número 355. México.
- Thurn, Hans Peter (1976). *Soziologie del Kultur*. W. Kohlhammer, Verlag. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz. Deutschland.
- Time (2011). Person of the year. *USA magazine*. Wednesday, December 14, 2011. www.time.com
- Tito Livio (1998). *Desde la fundación de Roma*. Versión de Agustín Millares Carlo. Edición de la UNAM. México.
- Tocueville, Alexis de (2000). *Textes Essentiels*. Anthologie critique par L.-L. Benoît. Pocket. Departement de Univers Poche. Collection Agora, Les Classiques. France.
- Touraine, Alain (1994). *¿Qué es la Democracia?* Fondo de Cultura Económica. México.
- Torres-Rivas, Edelberto (2010). Las democracias malas de Centroamérica. Para entender lo de Honduras. Una introducción a Centroamérica. Revista *Nueva Sociedad*. No. 226. Marzo-Abril de 2010. www.nuso.org
- Tucídides (1986). *Historia de la guerra del Peloponeso*. Ediciones Orbis. Barcelona, España.
- Tucídides (1998). *Historia de la guerra del Peloponeso*. Editorial Porrúa. México.

- UNAM (1988). *La sociedad a través de los clásicos*. Cuadernos de Extensión Académica. México.
- UNAM (1990). *Antología. Textos clásicos grecolatinos*. Lecturas Universitarias 27. México.
- Virgilio (2000). *Eneida, Geórgicas, Bucólicas*. Editorial Porrúa. 12ª Edición. Colección “Sepan Cuantos...” núm. 147. México.
- Vogels Henr. Jos. (1922). *Novum testamentum graece et latine*. Pars prima: evangelia et actus apostolorum. I. Schwann, Druckerei und Verlag. Dusseldorf.
- Voltaire (1762). *Traité sur la Tolérance, a l'occasion de la mort de Jean Calas*. M. DCC.LXIII. John Adams Library. In the custody of the Boston Public Library.
- Weber, Max (2002). *El político y el científico*. El libro de bolsillo. Ciencia política: Alianza Editorial. 4ª reimpresión. España.
- Wollstoncraft, Mary (2000). *A vindication of the rights of Women. With strictures on political and moral subjects*. Text from the 1792 printed edition in London; the Renascence Editions of the ERIS Project of The University of Oregon.
- Xirau Ramón (1995). *Introducción a la historia de la filosofía*. Dirección General de Publicaciones de la UNAM.

