

## **Temas y problemas a considerar**

### ***Múltiples discusiones inacabadas e inacabables o la interminable historia del debate***

(...) au lieu qu'on ne voit rien de juste ou d'injuste qui ne change de qualité en changeant de climat, trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence, un méridien décide de la vérité. En peu d'années de possession les lois fondamentales changent, le droit a ses époques, l'entrée de Saturne au Lion nous marque l'origine d'un tel crime. Plaisante justice qu'une rivière borne ! Vérité au-deçà des Pyrénées, erreur au-delà. Ils confessent que la justice n'est pas dans ces coutumes, mais qu'elle réside dans les lois naturelles communes en tout pays. Certainement ils le soutiendraient opiniâtement si la témérité du hasard qui a semé les lois humaines en avait rencontré au moins une qui fût universelle. Mais la plaisanterie est telle, que le caprice des hommes s'est si bien diversifié, qu'il n'y en a point.

[no se ve nada justo o injusto, que no cambie su calidad cambiando de clima, tres grados de elevación del polo derrocan toda la jurisprudencia; un meridiano decide la verdad. En pocos años de posesión las leyes fundamentales cambian, la entrada de Saturno a Leo marca el origen de tal crimen. ¡Graciosa justicia que un río limita! Verdad más acá de los Pirineos, error más allá. Declaran que la justicia no está en estas costumbres, sino que reside en las leyes naturales comunes de todos los países. Ciertamente, lo sostendrían obstinadamente si la temeridad del azar que ha sembrado las leyes humanas hubiere encontrado al menos una que fuera universal. Pero es tal la broma, que el capricho de los hombres se ha diversificado tanto, que no hay ninguna]

Blaise Pascal: *Pensées* (1660)

The writers of whom we speak have never been read by the multitude; except for the more slight of their works, their readers have been few: but they have been the teachers of the teachers.

[Los escritores de los cuales hablamos nunca han sido leídos por la multitud; a excepción de las más sencillas de sus obras, sus lectores han sido pocos: pero ellos han sido los maestros de los maestros]

J. S. Mill, 'Bentham,' (1838)

It is often said that men are ruled by their imaginations; but it would be truer to say they are governed by the weakness of their imaginations.

[Se dice a menudo que los hombres se rigen por su imaginación, pero sería más exacto decir que se rigen por la debilidad de su imaginación]

Walter Bagehot: *The English Constitution* (1873)

My purpose is to consider the moral function or object served by law, or by the system of rights and obligations which the state enforces, and in so doing to discover the true ground or justification for obedience to law.

[Mi propósito es considerar la función moral u objeto servido por la ley, o por el sistema de derechos y obligaciones que impone el Estado y, al hacerlo, descubrir el verdadero fundamento o justificación de la obediencia a la ley]

Thomas Hill Green: *Lectures on the Principles of Political Obligation* (1883)

We too, who belong to Western Europe towards the end of the nineteenth century, live under a set of institutions which all, except a small minority, regard as likely to be perpetual.

[También nosotros, que pertenecemos a Europa Occidental hacia finales del siglo XIX, vivimos bajo un conjunto de instituciones que todos, excepto una pequeña minoría, consideran como probablemente perpetuas]

Henry S. Maine: *Popular Government. Four Essays* (1890)

Our ancestors were perfectly convinced that their political system was of almost unrivalled excellence: they held that they were freemen entitled to look down upon foreigners as the slaves of despots.

[Nuestros ancestros estaban perfectamente convencidos de que su sistema político era de casi incomparable excelencia: sostuvieron que ellos eran hombres libres con derecho a menospreciar a los extranjeros como esclavos de déspotas]

Leslie Stephen: *The English Utilitarians* (1900)

But what is government? Is it, after all, what really moves a society? Or is not every society moved by its habits and needs and desires, resulting in that we may call its will?

[Pero, ¿qué es el gobierno? ¿Es, después de todo, lo que realmente mueve a la sociedad? ¿O no está toda sociedad movida por sus hábitos y necesidades y deseos, lo que resulta en aquello que podemos llamar su voluntad?]

G. Lowes Dickinson: *Justice and Liberty. A Political Dialogue* (1908)

El hombre va, pero no sabe adónde; así también las civilizaciones. Las sociedades ignoran su destino, tanto como lo ignora el individuo. Pero suelen padecer la ilusión de que su desarrollo es una continuidad rectilínea, un perfeccionamiento indefinido, fiel a las normas teóricas que se ha trazado de acuerdo con sus principios.

Alberto Zum Felde: *El ocaso de la democracia* (1939)

There is no understanding without interpretation, and no interpretation without the possibility of multiple (mis)understandings.

[No hay comprensión sin interpretación, y ninguna interpretación sin la posibilidad de múltiples (mal) interpretaciones]

Terence Ball: *Reappraising Political Theory. Revisionist Studies in the History of Political Thought* (1995)

We are still teaching about the generals, about the politicians and about the philosophers. We are avoiding the recognition of the dark side of history -

the mass murders, the agony, the suffering that is screaming into our faces from all of history.

[Todavía estamos enseñando sobre los generales, sobre los políticos y sobre los filósofos. Estamos evitando el reconocimiento del lado oscuro de la historia - los asesinatos en masa, la agonía, el sufrimiento que nos está gritando a la cara desde toda la historia]

Yehuda Bauer: "Address to the Bundestag" (1998)

Cada edad conspira siempre para hacer aparecer su modo de pensar como el único posible o el único correcto, y nuestra edad ofrece la menor resistencia al triunfo de su propio modo de ser.

Allan Bloom: *Gigantes y enanos. La tradición ética y política de Sócrates a John Rawls* (1999)

Reflecting on alternative possibilities, we provide ourselves with one of the best means of preventing our current moral and political theories from degenerating too easily into uncritically accepted ideologies.

[Reflexionando acerca de posibilidades alternativas nos damos a nosotros mismos uno de los mejores medios para evitar que nuestras actuales teorías morales y políticas degeneren demasiado fácilmente en ideologías aceptadas acríticamente]

An Interview with Quentin Skinner: On Encountering the Past (2002)

We care about the law because it shapes the world in which we live, creating the conditions under which we speak with each other and live together.

[Nos preocupamos por la ley porque da forma al mundo en que vivimos, creando las condiciones bajo las que hablamos unos con otros y vivimos juntos]

Sandra Braman: *Change of State. Information, Policy and Power* (2006)

En somme, la pensée politique contemporaine ayant adoptée, comme l'économie, une conception individualiste et utilitariste de l'homme et de la société, la notion de bien commun a perdu son sens et s'est pour ainsi dire évaporée. Les finalités politiques s'expriment en termes de PIB et de croissance. Les réalités qui comptent sont celles qui se comptent.

[En suma, habiendo adoptado el pensamiento político contemporáneo, como lo hizo la economía, una concepción individualista y utilitarista del hombre y de la sociedad, la noción de bien común perdió su sentido y se ha, por decirlo de alguna manera, evaporado. Los fines políticos se expresan en términos de PBI y de crecimiento. Las realidades que cuentan son aquellas que se cuentan]

François Flahault: *Où est passé le bien commun ?* (2011)

Detta och detta gjordes men ingen bryr sig om sanningshalten i de trosföreställningar som ligger inbäddade i intentionerna och ingen bryr sig om det som gjordes åstadkommer elände och katastrofer.

[Esto y esto se hizo, pero nadie se preocupa por la veracidad de las creencias que yacen incrustadas en las intenciones y a nadie le importa si lo que se hizo produce miseria y catástrofes]

Patrick Sibelius: "Hur frihetens ställdes framom sanningen. En stridsskrift" (2011)

The world of the political is shaped by concrete historical forces. In this world, there are no universals and nothing has a fixed identity. All phenomena—institutions, practices, customs, concepts, values, and rationalities—are the products of history. They are given form within specific historical contexts to serve particular purposes and the meanings they acquire are determined by those same conditions.

[El mundo de lo político está conformado por fuerzas históricas concretas. En este mundo no hay universales y nada tiene una identidad fija. Todos los fenómenos (instituciones, prácticas, costumbres, conceptos, valores y racionalidades) son productos de la historia. Se les da forma dentro de contextos históricos específicos para servir a propósitos particulares y los significados que adquieren están determinados por esas mismas condiciones]

Martin Loughlin: *Political Jurisprudence* (2018)

¿Cuál o cuáles son los asuntos sobre los que el curso quiere llamar la atención y ayudar a reflexionar?

Bueno, seguramente son varios, que irán apareciendo a medida que avancen en las lecturas y desarrollemos preguntas y discusiones.

Pero hay un tema, más allá de los eminentemente prácticos, que habremos de considerar también, que puede plantearse desde el inicio, porque debería ser uno de los hilos estructuradores de nuestras lecturas, reflexiones y discusiones.

Es algo que seguramente muchos de ustedes, en la vida familiar y/o social, se han planteado alguna vez, o que probablemente se planteen más adelante.<sup>1</sup>

Puede formularse de diversos modos, por ejemplo: ¿cómo determinar nuestra conducta y actos en relación a otros, en la medida que esos actos nuestros afectan a segundas y terceras personas? ¿Debemos obedecer alguna pretendida autoridad, que no sea la nuestra propia, nuestro llamado libre arbitrio o voluntad? ¿Puede y/o debe haber una

---

<sup>1</sup> El político liberal y sociólogo inglés Leonard Trelawny Hobhouse (1864-1929) consideraba que reflexionamos sobre estas cosas (los problemas sociales) al notar que algo anda mal en nuestras sociedades: “We are first conscious of digestion when we are aware of indigestion, and we begin to think about law and government when we feel law to be oppressive or see that government is making mistakes” [Nos hacemos por primera vez conscientes de la digestión cuando advertimos una indigestión, y empezamos a pensar en la ley y el gobierno cuando sentimos la ley como opresiva o vemos que el gobierno está cometiendo errores] (L. T. Hobhouse: *The Metaphysical Theory of the State. A Criticism*. George Allen & Unwin Ltd., London 1955 [1918], pág. 11). Esos fastidios puntuales nos conducirían luego a hacernos planteos más generales sobre la naturaleza del orden social, sobre las instituciones políticas, sus propósitos y validez.

autoridad o voluntad ajena a la nuestra que se nos imponga o tengamos, por alguna razón, que acatar?<sup>2</sup>

¿Hay personas o instituciones que pueden reclamar nuestra obediencia? ¿Cuáles? ¿En razón de qué fundamentos? ¿La pretendida legitimidad de la autoridad está bien o mal fundada?<sup>3</sup> ¿En qué descansa, en última instancia: naturaleza, hábito, fuerza, seducción, sabiduría, agradecimiento, devoción, utilidad, prestigio, miedo, esperanza?

Si hubiere buenos o suficientes argumentos que legitiman a la autoridad,<sup>4</sup> ¿tiene ella límites o no?, ¿puede equivocarse y ser desacatada o no?<sup>5</sup> ¿solo nos cabe el cumplimiento de sus disposiciones? ¿Sin condiciones?

---

<sup>2</sup> Lo que también podría formularse, dada la curiosidad jurídica que cabe presumir en ustedes, que ingresan a estudiar derecho y/u otras profesiones vinculadas al derecho, como la pregunta de si debemos someternos y/o aceptar (si es razonable que lo hagamos o si es conveniente o indispensable) decisiones de aplicación colectiva, como lo serían por ejemplo las leyes (entre otras), cuyo cumplimiento sería controlado por alguna institución social (en realidad, por individuos que son sus agentes y por normas que esos u otros individuos dicen aplicar en cada caso) y cuyo incumplimiento sería sancionado, inclusive con la pérdida (momentánea, prolongada o definitiva) de nuestra libertad y/o hasta de nuestra vida.

<sup>3</sup> Este sería el problema fundamental de la filosofía política desde sus orígenes, al que la moderna ciencia política (en sus múltiples variantes o subespecialidades, por ejemplo: teoría, sociología, antropología, etc. políticas) suele dar una respuesta que absolutiza o generaliza experiencias y/o realidades parciales, en el tiempo o en el espacio. En todo caso, es el problema inicial (si no el recurrente) de la teoría política liberal (desde el contractualismo, al menos): “a central question of liberal political theory is whether political authority can be justified, and if so, how” [una cuestión central de la teoría política liberal es si la autoridad política puede estar justificada, y si es así, ¿cómo?] (ver, por ejemplo, Gaus & Courtland: “Liberalism” en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/liberalism/>), pues no sería imposible imaginar (o sospechar la existencia) de sociedades donde no se cuestiona el mando.

<sup>4</sup> Y se ha llamado la atención acerca de que: “While Weber did not flinch from the thought that relationships between human beings are relations of power, and that power is ultimately grounded in coercion, none the less power is rarely naked. In most societies, people are persuaded that the demands placed upon them are legitimate. This throws the weight of social explanation away from the exercise of force to the production of legitimacy” [Mientras que Weber no se arredró ante la idea de que las relaciones entre los seres humanos son relaciones de poder, y que ese poder se basa en última instancia en la coacción, no obstante, el poder aparece raramente desnudo. En la mayoría de las sociedades, las personas están persuadidas de que las demandas que se les imponen son legítimas. Esto aparta el peso de la explicación del ejercicio de la fuerza para ponerlo en la producción de legitimidad]. Goldi, Mark: “The context of *The Foundations*”, en Annabel Brett & James Tully (eds): *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge UP, 2006, pág. 7. Ya David Hume había afirmado, en su ensayo acerca “De los primeros principios del gobierno”, que “Nothing appears more surprizing to those, who consider human affairs with a philosophical eye, than the easiness with which the many are governed by the few; and the implicit submission, with which men resign their own sentiments and passions to those of their rulers. When we enquire by what means this wonder is effected, we shall find, that, as Force is always on the side of the governed, the governors have nothing to support them but opinion. It is therefore, on opinion only that government is founded; and this maxim extends to the most despotic and most military governments, as well as to the most free and most popular” [Nada más sorprendente para quienes consideran con mirada filosófica los asuntos humanos que la facilidad con que los muchos son gobernados por los pocos, y la implícita sumisión con que los hombres resignan sus sentimientos y pasiones ante los de sus gobernantes. Si nos preguntamos por qué medios se produce este milagro, hallaremos que, dado que la fuerza está siempre del lado de los gobernados, quienes gobiernan no pueden apoyarse sino en la opinión. La opinión es, por tanto, el único fundamento del gobierno, y esta máxima alcanza lo mismo a los gobiernos más despóticos y militares que a los más populares y libres] (Hume:

En resumen, hay personas que pueden mandar (con seguridad, nos encontramos diariamente con muchos que pretenden hacerlo y dicen tener títulos para ello) y hay personas que deben obedecer (o son obligadas a hacerlo)<sup>6</sup> esos mandatos, ¿por qué?, ¿es esto justo, o bueno, o conveniente, o inevitable?<sup>7</sup>

---

*Essays Moral, Political, Literary* (LF ed.). The Online Library of Liberty, Liberty Fund, Indianapolis, 1987, pág. 38)

<sup>5</sup> El influyente teórico ilustrado Jeremy Bentham (cuyo auto-ícono virtual pueden ver si acceden a la siguiente dirección web: [http://www.ucl.ac.uk/Bentham-Project/who/autoicon/Virtual\\_Auto\\_Icon](http://www.ucl.ac.uk/Bentham-Project/who/autoicon/Virtual_Auto_Icon); y el real si viajan hasta Londres) objetó las insurrecciones al analizar, muy críticamente, la declaración de derechos de la Asamblea Nacional francesa de 1791: “The revolution, which threw the government into the hands of the penners and adopters of this declaration, having been the effect of insurrection, the grand object evidently is to justify the cause. But by justifying it, they invite it: in justifying past insurrection, they plant and cultivate a propensity to perpetual insurrection in time future; they sow the seeds of anarchy broad-cast: in justifying the demolition of existing authorities, they undermine all future ones, their own consequently in the number” [La revolución, que lanzó el gobierno en manos de quienes escribieron y adoptaron esta declaración, habiendo sido el efecto de la insurrección, tuvo el gran objetivo, evidentemente, de justificar la causa. Pero, al justificarla, invitan a ella: al justificar la insurrección pasada, plantan y cultivan una propensión a la insurrección perpetua en el futuro; siembran y esparcen las semillas de la anarquía: al justificar la demolición de las autoridades existentes, socavan todas las futuras, la suya propia, en consecuencia, entre ellas] (“A critical examination of the Declaration of Rights”, en *Works*, vol II. William Tait, Edinburgh, 1843, pág. 496).

<sup>6</sup> El florentino Nicolás Maquiavelo, cuyos escritos provocarán un perdurable impacto en sus lectores, sostenía que “el mundo ha estado siempre habitado por hombres que siempre han manifestado las mismas pasiones, y siempre ha existido quien manda y quien obedece y servidores que sirven a gusto y a disgusto, y gente que se subleva y es reprimida” (*Escritos políticos menores*. Ed. Tecnos, Madrid, 2006, pp. 21-22).

<sup>7</sup> Daniel Mazzú observa que: “Come tutte le teorie politiche il contrattualismo [del que nos ocuparemos largamente en el curso] nasce per giustificare la *differenza* tra chi comanda e chi ubbidisce, darne una ragione e, in conseguenza, elaborare la perdita dell'uguaglianza originaria che nutre l'immaginario individuale e collettivo almeno quanto la differenza nutre la realtà del politico. Dall'efficacia di questa elaborazione dipende l'intreccio delle ragioni che strutturano la forzadell'obbligo politico e lo rendono effettuale” [Como todas las teorías políticas el contractualismo nace para justificar la *diferencia* entre quienes mandan y quienes obedecen, para dar una razón y, en consecuencia, elaborar la pérdida de la igualdad originaria que nutre el imaginario individual y colectivo, al menos tanto como la diferencia nutre la realidad del político. De la eficacia de esta elaboración depende el entrelazado de razones que estructura la fuerza de la obligación política y la hace efectiva] (en “Il potere tra retorica e rappresentazione simbolica. Riflessioni sulla ‘servitù volontaria’ di Etienne De La Boétie”, <http://www.sifp.it/articoli-e-libri-articles-and-books/il-potere-tra-retorica-e-rappresentazione>). Y la atención a esa “diferencia” (que resultará tan problemática incluso en el presente) fue también característica del más influyente teórico del derecho anglosajón del siglo XIX, quien escribió: “Every positive law or every law simply and strictly so called, is set by a sovereign person, or a sovereign body of persons, to a member or members of the independent political society wherein that person or body is sovereign or supreme. Or (changing the phrase) it is set by a monarch, or sovereign number, to a person or persons in a state of subjection to its author [...] every law of that second capital class [clase a la que Austin denomina positiva] is a direct or circuitous command of a monarch or sovereign number in the character of political superior: that is to say, a direct or circuitous command of a monarch or sovereign number to a person or persons in a state of subjection to its author. [Toda ley positiva, o toda ley simple y estrictamente dicha, es establecida por una persona soberana, o un cuerpo soberano de personas, para un miembro o miembros de la sociedad política independiente en el que esa persona o entidad es soberana o suprema. O (cambiando la frase) es establecida por un monarca, o cierto cuerpo soberano, para una o varias personas en un estado de sometimiento respecto a su autor... toda ley de esa segunda clase es un mandato directo o indirecto de un monarca o cuerpo soberano en su carácter de políticamente superior: es decir, un mandato directo o indirecto de un monarca o cuerpo soberano a una persona o personas en estado de sometimiento respecto a su autor] (Austin, John: *The Province of Jurisprudence Determined*. Cambridge University Press, Cambridge, 2001 [1832], pág. 16 y 110).

Volveremos sobre esto. Ahora, no es algo sobre los que seamos nosotros los primeros en reflexionar y en discutir.<sup>8</sup> Desde los más remotos tiempos históricos hay indicios de que los humanos se plantearon el tema de la autoridad o del poder (que, por otra parte, no son términos sinónimos pues se puede tener el segundo sin lo primero, por ejemplo),<sup>9</sup> de su legitimidad o ilegitimidad, del modo en que debía ejercerse.<sup>10</sup> Y hay

---

<sup>8</sup> A los 19 años, en 1549, Etienne de La Boétie se preguntaba (haciéndole asombrado eco, dos milenios después, a la observación de Jenofonte respecto de que “a Ciro le obedecían de buen grado gentes que, unos distaban de él muchos días de camino, otros incluso meses, otros que no lo habían visto nunca y otros que sabían bien que ni siquiera lo verían jamás, y, sin embargo, estaban dispuestos a serle sumisos” [*Ciropedia*. Gredos, Madrid, 1987 (¿365 aC?). Libro 1, pp. 72-73], en el ensayo que lo haría célebre: “Mais en conscience n’est-ce pas un extrême malheur que d’être assujetti à un maître de la bonté duquel on ne peut jamais être assuré et qui a toujours le pouvoir d’être méchant quand il le voudra ? Et obéir à plusieurs maîtres, n’est-ce pas être autant de fois extrêmement malheureux ?” [Pero, en conciencia, ¿no es acaso una extrema desgracia estar sujeto a un amo, de la bondad de quien no se puede estar jamás seguro y que siempre tiene el poder de ser malo cuando quiera? Y obedecer a varios amos, ¿no es ser, tantas veces más, extremadamente desgraciado?] (E. de La Boétie: *Le Discours de la servitude volontaire*, 1549,

[http://classiques.uqac.ca/classiques/la\\_boetie\\_etienne\\_de/discours\\_de\\_la\\_servitude/discours\\_servitude\\_volontaire.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/la_boetie_etienne_de/discours_de_la_servitude/discours_servitude_volontaire.pdf)). Y entre sus anotaciones incluye James Mill la siguiente: “The power of one man is made out of the obedience of another. To this is to be added, undeserved respect: which is another burden; for the elevation of one person is necessarily made out of the depression of another. Undue power, wealth torn from the people by taxes, or undue privileges, and undeserved respect; the three millstones [*sic* millstones] about the neck of the people, which crush them to the ground” [El poder de un hombre está hecho de la obediencia de otro. A esto hay que agregar respeto innmercido, que es otra carga; porque la elevación de una persona se hace necesariamente con la depresión de otra. Poder indebido, riqueza arrancada de las personas a través de impuestos o privilegios indebidos, y respeto innmercido; tres piedras de molino en el cuello de las personas, que las aplastan contra el suelo] (James Mill: “Aristocracy” in *James Mill's Common Place Books*, (ed.) Robert A. Fenn (Sussex: University of Sussex, 2010), vol. I, ch.9, <http://intellectualhistory.net/mill/cpb1ch9.html>). El mismo Mill, en su artículo sobre “Gobierno” para la Enciclopedia Británica de 1825, escribía: “[...] if one man has power over others placed in his hands, he will make use of it for an evil purpose; for the purpose of rendering those other men the abject instruments of his will” [si un hombre tiene poder sobre otros en sus manos hará uso de él con un propósito malvado; para el propósito de hacer a esos otros hombres instrumentos abyectos de su voluntad] (Mill: “Government”, reprinted from the Supplement to the Encyclopaedia Britannica. Printed by J. Innes, London, pág. 20).

<sup>9</sup> Entre otros ver, por ejemplo, Myriam Revault d’Allones: *El poder de los comienzos. Ensayo sobre la autoridad*. Amorrortu, Buenos Aires, 2008. Pero ya Jenofonte se preguntaba, antes de nuestra era, por qué los rebaños de animales “obedecen de mejor grado a sus pastores que los hombres a sus gobernantes” y concluía que “al hombre, por su naturaleza, le es más fácil gobernar a todos los demás seres vivos que a los propios hombres” (Jenofonte: *Ciropedia*. Gredos, Madrid, 1987 (¿365 aC?). Libro 1, pp. 71-72).

<sup>10</sup> Un psicólogo holandés contemporáneo, cuya prestigiosa carrera de investigador se basa sobre todo en la observación del comportamiento de los monos, afirma que “Power is all around us, continuously confirmed and contested” y aún que “We simply could not survive without our sensitivity to power dynamics”, a pesar de que “social scientists, politicians, and even lay people treat it like a hot potato” [El poder está en todas partes, continuamente confirmado e impugnado ... Simplemente no podríamos sobrevivir sin nuestra sensibilidad a la dinámica del poder ... los científicos sociales, políticos e incluso los legos lo tratan como si fuera una papa caliente] (Frans de Waal: “We’re All Machiavellians”, *The Chronicle of Higher Education*, Volume 52, Issue 5, September 23, 2005, Page B10). Bertrand Russell, por su parte, aunque sin obtener eco, a juzgar por el desarrollo contemporáneo de las ciencias sociales (con exclusión del estudio y elaboración teórica respecto a las relaciones internacionales, campo en el cual al menos los realistas sostienen que “calculations about power lie at the heart of how states think about the world around them. Power is the currency of great-power politics, and states compete for it among themselves. What money is to economics, power is to international relations” [cálculos sobre el poder yacen en el centro de cómo los Estados piensan sobre el mundo que les rodea. El poder es la divisa de la política de las grandes potencias y los Estados compiten por él. Lo que el dinero es para la economía lo es el poder para las relaciones internacionales] Mearsheimer, John: *The Tragedy of Great Power Politics*. Norton, New York/London, 2001), sostuvo que “el concepto fundamental de la ciencia social es el Poder, en el mismo sentido en que la Energía es el concepto fundamental de la física. Como la energía, el poder tiene muchas formas: la riqueza, los armamentos, la autoridad civil, la influencia en la opinión” (Russell: *El poder. Un nuevo análisis social*, 5ª ed. RBA, Barcelona, 2011, pp. 12-13). Y al

abundante evidencia también de que esto no recibió una única respuesta, de que ninguna respuesta fue admitida por todos y de que, desde temprano, el mito y la religión estuvieron entre las fuentes de legitimación aducidas.

Una de la más evidentes (e influyentes) expresiones de autoridad es la que se asocia al poder político y/o la que surge en la actividad política. ¿Qué tipo de actividad y relación es esa, qué procedimientos y situaciones son aquellas que llamamos políticos y cómo se distinguen, si lo hacen, de otras manifestaciones/preensiones de autoridad y poder?<sup>11</sup>

¿Hay acuerdo sobre la conveniencia y necesidad de hacer esa distinción o debe considerarse, indistintamente, que toda relación de autoridad/obediencia es necesariamente política?

---

analizar su funcionamiento en una gran sociedad contemporánea, Michael Parenti afirma, describiéndolo, que “Power belongs to those who possess the resources that enable them to shape and influence the actions and beliefs of others, such resources as jobs, organization, technology, publicity, media, social legitimacy, expertise, Essentials goods and services, organized force, and—the ingredient that often determines the availability of these things—money” [El poder pertenece a aquellos que poseen los recursos que les permiten dar forma e influir en las acciones y creencias de otros, recursos tales como puestos de trabajo, organización, tecnología, publicidad, medios de comunicación, legitimidad social, experiencia, bienes y servicios esenciales, fuerza organizada y - el ingrediente que a menudo determina la disponibilidad de estas cosas- dinero] (Parenti: *Democracy for the few*, 9th Edition. Wadsworth, Boston, 2011, pág. 4).

<sup>11</sup> Y qué exactamente debe entenderse por “político/a” (y qué no los es) no es algo sobre lo que haya habido ni haya unanimidades, muy por el contrario, suele ser una dificultad pronto percibida al leer diversos textos que no hay coincidencia en lo que se nombra con ese término. ¿Será, entonces, más pertinente considerarlo como algo cuya definición *a priori* es inconveniente o inconducente y que puede y debe, por el contrario, aplicarse a hechos, circunstancias y conductas concretas, diversas, que cambian con la historia al punto de que resulte posible sostener que “Politics is whatever we make it”? [La política es todo lo que hagamos que sea] (Michael Margolis: *Viable Democracy*. Penguin Books, England/USA, 1979, pág. 20). O, en la formulación de Sheldon Wollin, que “the field of politics is and has been, in a significant and radical sense, a created one. The designation of certain activities and arrangements as political, the characteristic way that we think about them, and the concepts we employ to communicate our observations and reactions - none of these are written into the nature of things but are the legacy accruing from the historical activity of political philosophers” [el campo de la política ha sido y es creado, en un sentido significativo y radical. La designación de determinadas actividades y acuerdos como políticos, la forma característica en que pensamos sobre ellos, y los conceptos que empleamos para comunicar nuestras observaciones y reacciones, nada de ello está escrito en la naturaleza de las cosas sino que son el legado procedente de la actividad histórica de filósofos políticos] (*Politics and vision: continuity and innovation in Western political thought*. Expanded edition, Princeton University Press, 2004 [1960], pág. 6). ¿Acaso ocurrirán, regular o necesariamente, discrepancias y disputas en lo que refiere a la función y extensión de lo “político”, a sus “límites”, y hasta será posible diferenciar la concepción de ello de, por ejemplo, izquierdistas y derechistas, o entre socialistas, liberales y conservadores? ¿Qué importancia puede tener en estas disputas la distinción, que quizá hayan escuchado mencionar, entre “lo político” y “lo natural”? ¿Es válida una distinción así? ¿En qué medida? ¿Por qué importará o se discutirá? ¿Qué otras dicotomías similares reconocen en la discusión pública o han observado al reflexionar sobre las instituciones y las valoraciones sociales? ¿Privado ≠ público; individual ≠ social ...? Pero, además, ¿habrá existido siempre la política en las comunidades humanas o podrían estas pervivir sin política?, ¿tiene la política una historia o, al contrario, permanece, en todos o muchos de sus rasgos, incambiada? (John Dunn: *The Cunning of Unreason. Making Sense of Politics*. Basic Books, London, 2000, pág. 4). A lo que deberíamos hoy agregar, por que merece cuidadosa consideración, la observación, en extremo paradójica en el marco de este curso y la propia asignatura, de que en la actualidad “El matrimonio entre el poder y la política ha quedado destruido”, pues “hay poderes liberados del control político; [y] por el otro, tenemos una política que sufre un déficit crónico de poder” (Bauman, Zygmunt: “Es necesaria una nueva batalla cultural”, en NUEVA SOCIEDAD N° 247, septiembre-octubre de 2013, pág. 87).

Si esto preocupó a tan lejanos antecesores (al punto que se discute sobre quiénes y dónde se formularon las primeras teorías políticas, si en la Grecia del siglo IV aC o aún antes y hasta en otros lugares),<sup>12</sup> no debería ocuparnos menos a nosotros pues suele admitirse que los gobiernos disponen actualmente de un poder que los del pasado no tuvieron [“el menos poderoso de ellos tiene medios para llevar a cabo sus designios con más eficacia que el más poderoso de cualquier época anterior”, según Oakeshott (2001: 43)], en razón del aumento de su capacidad, sostenida por técnicas y recursos (entre los que debemos incluir el ocultamiento y el secreto, tanto en el proceso de la toma de decisiones como en muchos de los actos que se dispone ejecutar),<sup>13</sup> antes desconocidos, de controlar hombres, bienes, territorios, opiniones y otras cosas. Una disponibilidad de técnicas y recursos<sup>14</sup> que nada tiene que ver con la manera en que los gobiernos se

---

<sup>12</sup> Ver, por ejemplo, las discordias entre Jacqueline de Romilly: *Los fundamentos de la democracia*. CUPSA Editorial, Madrid, 1977, Cynthia Farrar: *The Origins of Democratic Thinking*. Cambridge UP, Cambridge, 1988, Jennifer T. Roberts: *Athens on Trial. The Antidemocratic Tradition in Western Thought*. Princeton UP, Princeton, 1994, C. D. Lummis: *Democracia radical*. Siglo XXI, México/Buenos Aires, 2002, Joaquín Abellán: *Democracia. Conceptos políticos fundamentales*. Alianza ed., Madrid, 2011, y aún Luciano Canfora: *El mundo de Atenas*. Anagrama, Barcelona, 2014, entre tantos otros posibles.

<sup>13</sup> Abundan, en efecto, las referencias bibliográficas y documentales que dan cuenta, de diversos modos, acerca de la validez de la observación de que, “ignorándose en el Pueblo los secretos de las grandes resoluciones” (Antonio Pérez: *Norte de príncipes, virreyes, presidentes, consejeros y gobernadores, y advertencias políticas sobre lo público y particular de una monarquía*. Espasa-Calpe, Madrid, 1969 [1601], p. 28), eran necesariamente inciertas las condenas o ponderaciones de las mismas hechas por comentaristas diversos. Y Francesco Guicciardini (1483-1540), el gran historiador y político italiano del Renacimiento, profundizará la advertencia de ese manto de oscuridad de lo que acaece en el gobierno (pero extendiéndolo además respecto al conocimiento cierto del pasado y de lo que pasa en otros lugares): “Non vi maravigliate che non si sappino le cose delle età passate, non quelle che si fanno nelle provincie o luoghi lontani; perchè se considerate bene, non s' ha vera notizia delle presenti, non di quelle che giornalmente si fanno in una medesima città; e spesso tra 'l palazzo e la piazza è una nebbia si folta, o uno muro si grosso, che non vi penetrando l'occhio degli uomini, tanto sa il populo di quello che fa chi governa, o della ragione per che lo fa, quanto delle cose che fanno in India; e però si empie facilmente il mondo di opinioni erronee e vane” [No se asombre que no se sepan las cosas de edades pasadas, ni aquellas que ocurren en provincias o lugares lejanos, pues si se lo considera bien no se tienen noticias verdaderas de las del presente, ni de aquellas que diariamente acaecen en una misma ciudad; a menudo entre el palacio y la plaza hay una niebla tan espesa, o una pared tan ancha que, no pudiendo penetrarla los ojos de los hombres, sabe tanto el pueblo de aquello que hace quien gobierna, y de las razones por las que lo hace, como de las cosas que se hacen en la India; y por esto se llena el mundo fácilmente de opiniones erróneas y vanas] (*Opere inedite*. Barbera, Bianchi e Comp., Firenze, 1857, pág. 124). Y ello sin considerar los efectos de la propaganda y la mentira, cuya frecuencia y reiteración en el tiempo ha dado pie a que se la ponga como ejemplo de “una gran estabilidad en los asuntos políticos”, aunque corresponda agregar que “en el siglo XX, la mentira política entró en la era de la producción y del consumo en masa. La mentira es hoy en día electrónica, instantánea, global; el producto de una organización racional y de una rigurosa división del trabajo” (Courtine, Jean-Jacques: “Introducción: El cabal mentir”, en Jonathan Swift: *El arte de la mentira política*, 2ª ed. Ediciones sequitur, Madrid, 2009, pp. 14-15). Porque, en todo caso, y como con ironía se argumentara en el siglo XVIII, “no existe ningún derecho a la verdad política; que el pueblo no tiene derecho alguno a pretender ser instruido en la verdad de la práctica del gobierno, como tampoco tiene derecho a pretender poseer grandes patrimonios, tierras o casas señoriales” (Swift, Jonathan: *El arte de la mentira política*, 2ª ed. Ediciones sequitur, Madrid, 2009, pág. 35).

<sup>14</sup> Bertrand Russell, en medio de la llamada Segunda Guerra Mundial y los bombardeos aéreos de las ciudades en Europa, advirtió una posibilidad ominosa (que no parece haberse imposibilitado después,

legitiman en su acción o, en otros términos, es independiente de su constitución o del modo en que hayan sido (o no) autorizados a gobernar. Esto es, están todos en condiciones de emplearlos, cualquiera fuere su origen y formas de gobierno.

Y aquí bien podemos introducir ya otro tema y otra discusión (antigua, vasta y compleja) como orientadores de las lecturas. Si debe haber, específicamente, gobierno<sup>15</sup> (y no tienen razón o son utopías inconcretables las posiciones anarquistas),<sup>16</sup> ¿quiénes deben gobernar?<sup>17</sup>, ¿cómo han de seleccionarse los gobernantes?<sup>18</sup> ¿Todos podríamos o

---

muy por el contrario): “Hablando comparativamente, el poder mecánico es más característico de nuestra edad que de cualquier tiempo anterior. [...] Ahora sería posible para una oligarquía preparada técnicamente [...] establecer una dictadura que no exija la aquiescencia de los súbditos. [...] Los dirigentes, estando habituados al mecanismo, contemplarían el material humano como se han acostumbrado a contemplar a sus máquinas, como algo insensible gobernado por leyes que el manipulador puede operar en su propio provecho. Un régimen semejante se caracterizaría por una fría inhumanidad que superaría a todo lo conocido en las tiranías anteriores [...] El poder mecánico, estoy convencido de ello, tiende a engendrar una nueva mentalidad, lo que hace que sea más importante que en cualquier época anterior encontrar formas de controlar a los gobiernos” (Russell: *El poder. Un nuevo análisis social*, 5ª ed. RBA, Barcelona, 2011, pp. 30-32). Mi traducción se aparta, hacia el final de la última frase, de la que hicieran en la edición española de libro, que fue muy infeliz. En la obra en inglés se lee: “Mechanical power, I am convinced, tends to generate a new mentality, which makes it more important than in any former age to find ways of controlling governments” (Russell: *Power. A Social Analysis*, 6th ed.. George Allen & Unwin Ltd., London, 1943, pág. 32)

<sup>15</sup> Del cual Thomas Paine, trasmitiéndonos una visión sombría que tendría larga continuidad al menos en occidente, nos dice que: “even in its best state, is but a necessary evil [...] Government, like dress, is the badge of lost innocence; the palaces of kings are built upon the ruins of the bowers of paradise. For were the impulses of conscience clear, uniform and irresistibly obeyed, man would need no other lawgiver; but that nor being the case, he finds it necessary to surrender up a part of his property to furnish means for the protection of the rest” [inclusive en su mejor forma no es sino un mal necesario ... El gobierno, como la vestimenta, es el distintivo de la inocencia perdida; los palacios de los reyes están contruidos sobre las ruinas de las enramadas del paraíso. Pues si los impulsos de la conciencia fueran clara, uniforme e irresistiblemente obedecidos, el hombre no necesitaría ningún otro legislador; pero, no siendo ese el caso, se ve en la necesidad de entregar una parte de sus bienes para suministrar medios con los que proteger al resto] (Paine: *Common Sense*. Hademan-Julius Company, Kansas, 1920, pp. 15-16).

<sup>16</sup> O si acaso fuera correcta la famosa aseveración, que verán aparecer empero reiteradas veces en otras formulaciones, de que si los hombres fueran ángeles, el gobierno no sería necesario (Alexander Hamilton, John Jay, James Madison: *The Federalist. A Commentary on the Constitution of the United States*. The Modern Library, New York, s.f. [1787-1788]: 337; puede leerse en:

<http://www.constitution.org/fed/federa51.htm>); y equivocada la aseveración de John Toland, en la dedicatoria de su edición de la *Oceana* de Hamilton, donde afirma: “that government is the preserving cause of all societys, than that every society is in a languishing or flourishing condition, answerable to the particular constitution of its government: and if the goodness of the laws in any place be thus distinguishable by the happiness of the people, so the wisdom of the people is best discern'd by the laws they have made, or by which they have chosen to be govern'd” [que el gobierno es la causa de la preservación de todas las sociedades, de que toda sociedad está en un estado lánguido o floreciente en respuesta a la constitución particular de su gobierno, y que si la bondad de las leyes, en cualquier lugar, puede distinguirse por la felicidad de las personas, entonces la sabiduría de los habitantes es mejor percibida por las leyes que estos han hecho o por quienes han elegido para que los gobiernen] (John Toland: “To the Lord Mayor, Aldermen, Sheriffs, and Common Council of London”, en James Harrington: *The Oceana and Other Works of James Harrington, with an Account of His Life by John Toland*. Becket and Cadell, London, 1771, pág. i).

<sup>17</sup> Pues siempre podremos sorprendernos de una institución humana que, según C. D. Lummis, “se forma cuando todo el pueblo toma el poder y se lo da a unos cuantos; toda ideología es una explicación de por qué se justifica esta transferencia del poder, y los regímenes son estables y poderosos cuando el pueblo acepta esas explicaciones” (Lummis: *Democracia radical*. Siglo XXI, México/Buenos Aires, 2002, pág. 39).

deberíamos hacerlo, o solo algunos?<sup>19</sup> ¿Cuáles serían las competencias del gobierno (y/o las exigibles para gobernar)? o, quizá con un grado de incertidumbre mayor, ¿para qué ha de gobernarse? ¿Habría acaso aspectos de la vida que no deben recibir la atención del gobierno y/o deben estar protegidos o excluidos de su intervención?, ¿quién fija esos límites y cómo se fijan?, ¿qué pasa si el gobierno no cumple con sus atribuciones o, por el contrario, rebasa los límites de su competencia? ¿Hay mejores formas de gobierno, entre las alternativas, teóricas y prácticas, que se han formulado?<sup>20</sup> ¿Cómo determinarlas, si es que esto se puede hacer?, ¿en qué consistiría esa mejor calidad? ¿En qué modo y medida las transformaciones técnicas, y quizá las sociales u otras, pueden (o deben) influir sobre la forma de gobierno de cuerpos colectivos que, además, suelen variar en sus dimensiones espaciales, en el número de sus miembros, en sus principios fundantes o supuestos compartidos, en sus prácticas, en su origen y propósitos?

En los milenios sobre los que hay memoria escrita o acerca de los que algo es posible conocer por otras huellas, los regímenes de gobierno que se crearon en distintas sociedades, los argumentos que los defendieron o criticaron, las atribuciones que se les dieron, las prácticas que llevaron a cabo, constituyen una amplia biblioteca y museo de los cuales, seguramente, mucho podemos aprender (y de ellos recibimos además un legado de términos e imágenes que es aún hoy de uso diario).<sup>21</sup> En Historia de las ideas,

---

<sup>18</sup> ¿Acaso tiene razón Aristóteles cuando sostiene: “La autoridad y la obediencia no son sólo cosas necesarias, sino que son eminentemente útiles. Algunos seres, desde el momento en que nacen, están destinados, unos a obedecer, otros a mandar”

[http://www.laeditorialvirtual.com.ar/Pages/Aristoteles\\_LaPolitica/Aristoteles\\_LaPolitica\\_001.htm#C1](http://www.laeditorialvirtual.com.ar/Pages/Aristoteles_LaPolitica/Aristoteles_LaPolitica_001.htm#C1)

<sup>19</sup> Y si no pueden o deben gobernar todos, ¿qué criterio debe usarse para seleccionar a los gobernantes? Una vez seleccionados, ¿deben gobernarnos de por vida o por tiempos pre-determinados? ¿Cómo ha de ocurrir la sucesión de los gobernantes? Además, es cierto, podrían ustedes preguntarse si nos compete a todos reflexionar e interesarnos por estos problemas o, en verdad, están fuera de nuestro alcance y no deben ocupar nuestro tiempo pues ya habrá otras personas (interesadas, competentes o predestinadas) que los atiendan.

<sup>20</sup> Justamente, la clasificación de las distintas formas y la evaluación de sus relativos beneficios y perjuicios (en pos de encontrar o postular, como dice Cicerón, un “*Optimum statum civitatis*”), así como su sucesión o degradación, es un viejo legado de la reflexión de lo que damos en llamar filosofía política. Pero también otras disciplinas del conocimiento aportan información para hacernos ver que instituciones que hoy conocemos no siempre existieron, como la arqueología que “must, for example, face the brute fact that there were no monarchies 15,000 years ago, and that when monarchies finally arose on different continents, they left behind some remarkable similarities in their physical remains” [debe, por ejemplo, enfrentarse a la cruda realidad de que no había monarquías hace 15.000 años y que cuando, finalmente, surgieron monarquías en distintos continentes dejaron atrás algunas similitudes notables en sus restos físicos] y que “One day in the future many types of societies, despite having once been widespread, will exist only as archaeological remains” [Un día, en el futuro, muchos tipos de sociedades, a pesar de haber sido alguna vez extendidas, existirán sólo como restos arqueológicos] (Flanery, Kent & Marcus, Joyce: *The Creation of Inequality: How Our Prehistoric Ancestors Set the Stage for Monarchy, Slavery, and Empire*. Harvard University Press, 2012).

<sup>21</sup> Todos usamos u oímos el término griego clásico democracia y de ese lejano pasado derivan también (porque son muy antiguos o porque se crearon, posteriormente, apoyándose en el griego y/o el latín)

empero, no recurriremos, fundamental o exclusivamente, a esos textos para determinar su eventual falsedad o verdad (sin perjuicio de tener presente que, con frecuencia, fue la búsqueda de principios atemporales lo que motivó a los autores a escribir las obras que leemos o constituyó su preocupación fundamental), adecuación o inadecuación, sino con el propósito de documentarnos acerca de (e intentar comprender) los criterios y las argumentaciones de quienes nos precedieron.<sup>22</sup>

Pero, es obvio, el acatamiento o desobediencia de autoridades no afecta solo a la entidad gobierno nacional o de una sociedad, o a la relación entre esa entidad y las personas de las que pretende obtener acatamiento. Todos hemos seguramente percibido que en la vida social hay diferencias o desigualdades y que estas se expresan, también, en algo que podemos llamar relaciones de dominio y/o jerarquías de mando y obediencia.

¿Cómo se generan?, ¿cómo se conservan?, ¿cómo se modifican?

¿Son desafiadas?, ¿son acatadas con más frecuencia que subvertidas? ¿Por qué? ¿Predomina la obediencia o el desafío a la autoridad? ¿Por qué? ¿En toda época histórica, en toda institución, pública o privada? Esto, que deberíamos responder (o intentar responder), dada la inclinación contemporánea por disciplinas positivas, apoyándonos en la antropología, la sociología y la historia (con sus respectivos deslindes disciplinarios, sus exigencias de objetividad y neutralidad, sus métodos específicos y sus cambiantes teorías) a nosotros nos interesa ahora, sobre todo, desde el ángulo de las justificaciones que se han formulado a favor del respeto de las jerarquías (de alguna en

---

otros, tales como aristocracia, oligarquía, plutocracia, tiranía, imperio, dominio, monarquía, meritocracia, burocracia, tecnocracia, despotismo, república, principado, dictador, etc. Alan Ryan, profesor de Política en Oxford y autor de una muy voluminosa historia de la teoría política, precisamente llama nuestra atención respecto a los sentidos, cambiantes y complejos, de estas nociones, inclusive las más corrientes: “Rome and Athens held very different views about freedom from one another and ourselves; yet we have acquired our vocabulary and its buried assumptions from both, while many of our institutions come from other sources entirely. It is perhaps surprising that we are not more confused than we are about democracy, freedom, justice, and citizenship” [Roma y Atenas tenían visiones muy distintas acerca de la libertad, entre ellas y con respecto a nosotros; sin embargo, hemos adquirido nuestro vocabulario, y sus supuestos enterrados, de ambas, mientras que muchas de nuestras instituciones provienen por completo de otras fuentes. Es quizás sorprendente que no estemos más confundidos aún de lo que estamos acerca de la democracia, la libertad, la justicia y la ciudadanía] (Ryan, Alan: *On Politics. A History of Political Thought from Herodotus to the Present*. Liveright Publishing Corporation, New York/London, 2012).

<sup>22</sup> Ya desde un acápite Sibelius problematizó, empero, la posibilidad, utilidad y conveniencia de nuestra despreocupación por la verdad y por las consecuencias de los actos que aquellas representaciones intelectuales justificaron.

particular o, genéricamente, de la necesidad y conveniencia de que ellas existan y sean respetadas)<sup>23</sup> o en su contra (de las jerarquías de un momento dado o de la misma existencia de esa desigualdad de poder).

Como ven, desde esta perspectiva, con poder no solo estamos refiriéndonos a eso que suele entenderse como “poder político” (o a lo que habitualmente se entiende que forma parte de la esfera del Estado), sino a otros ejercicios de poder, por ejemplo en el ámbito familiar e interpersonal, en las relaciones empresariales y laborales, etc.<sup>24</sup> Instancias en las que necesariamente nos vemos envueltos, apenas aparecemos en el mundo,<sup>25</sup> seamos niñas o niños<sup>26</sup>, y con las que tendremos que lidiar (incluso si optáramos por un anacoretismo cada días más difícil) hasta nuestra muerte (y la propia muerte propia es, lo saben ustedes, basta para ello que se informen sobre las discusiones y medidas legislativas sobre la eutanasia o el suicidio, un asunto en el que también intervienen el poder y las autoridades).<sup>27</sup> En todos esos casos, algunos imperan. Y los otros practican y/o desarrollan el hábito de la sumisión.<sup>28</sup>

Otro tema, entre los muchos que ustedes podrán ir descubriendo y planteando, que puede anunciarse desde un comienzo es el de los eventuales presupuestos de la

---

<sup>23</sup> Que se llegó a exaltar y venerar como “natural”[es], “amado Rey”, “padre de sus súbditos” (expresiones que se encuentran, repetidas, en múltiples documentos del siglo XIX en nuestra Banda) y que se juzgara valioso, inclusive en el siglo XX y en momentos extremadamente dramáticos y crueles, de una trágica gravedad para millones, no solo obedecer sino también amar: “it is a spiritual necessity to him to love the power which he obeys; there still lives in us something of the loyalty of the old German retainer, as well as the reverence which Goethe taught us for the organization natural to humanity” [es una necesidad espiritual para él amar el poder que obedece; todavía vive en nosotros algo de la lealtad del viejo criado alemán, así como la reverencia que Goethe nos enseñó hacia la organización natural de la humanidad] (según escribe el famoso historiador alemán Friedrich Meinecke, 1862-1954, en *The Warfare of a Nation. Lectures and Essays*. The Devis Press, Worcester, Massachusetts, 1915, pág., 22).

<sup>24</sup> Recordemos que algunas vez se entendió que “the male is by nature superior, and the female inferior; and the one rules, and the other is ruled” [el hombre es por naturaleza superior y la mujer inferior; uno gobierna y la otra es gobernada] (Aristóteles: *Politica. The Works of Aristotle*, vol X. Oxford University Press, 1946, hay ediciones anteriores).

<sup>25</sup> Hay reglas que cumplir desde el nacimiento e inclusive antes de nacer, cuyo incumplimiento puede conllevar consecuencias prolongadas y hasta trágicas.

<sup>26</sup> Y los estereotipos de “género” o asociados al sexo de los individuos, que conllevan diferencias de papeles, oportunidades vitales, condición, trato y hasta remuneraciones, han sido objeto de incontables denuncias, álgidas discusiones, importantes cambios y no menos fuertes resistencias a estos últimos, por mucho más de medio siglo y hasta la actualidad.

<sup>27</sup> “[...] todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política” escribió Hannah Arendt hacia mediados del siglo XX (*La condición humana*. Seix Barral, Barcelona, 1974, pág. 19).

<sup>28</sup> Tanto definida, con el rigor de Spinoza, como “la volonté constante d’exécuter des actions approuvés para la loi et, mieux, dont une décision générale impose l’accomplissement” [la voluntad constante de ejecutar acciones aprobadas por la ley y, mejor, aquellas a las que una decisión general impone su cumplimiento] (*Traité de l’autorité politique*. Gallimard, Paris, 1978 [1677], Ch. II §19, pág. 108) cuanto al modo más general que es propio del diccionario.

comunidad, de la vida colectiva. En efecto, si hay necesidad y/u obligación de vivir en una sociedad (si los humanos no somos ermitaños enteramente auto-suficientes), ¿hay ciertas condiciones que se deben cumplir para que ese vivir colectivo sea posible?, ¿hay costumbres, reglas expresas o implícitas que se comparten o siguen, sin las cuales la comunidad sería imposible? ¿Es posible una vida social en un pluralismo amplio o absoluto?, ¿es compatible el multiculturalismo con la existencia de estados-naciones?<sup>29</sup> Y lo adelanto ya, a este tema, porque es uno de los que más visible, violentamente se hace presente hoy día en muchas sociedades (inclusive la nuestra)<sup>30</sup> y que encuentra eco en las reflexiones y polémicas intelectuales (por ejemplo, las de los llamados comunitaristas contra los liberales, las de los cosmopolitas contra los patriotas, las de los nacionalistas contra los que sostienen que la constitución a la que adhieren los ciudadanos es lo que determina, en exclusividad o en primer lugar, la pertenencia a una comunidad).<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> Con una perspectiva histórica, sociológica y antropológica mayor y más rigurosa cabría preguntarse, empero, si en verdad ha habido muchas y muy duraderas comunidades monoculturales o si, por el contrario, es una experiencia muy común la de sociedades con múltiples culturas o multiculturales y hasta pluriétnicas y en continua o frecuente miscegenación (probablemente una de las más generalizadas experiencias compartidas por las sociedades humanas). Si no es una actividad normal en la interacción humana la de un continuo acomodamiento de unos y otros, entre individuos y grupos, viejos y nuevos, entre diversas generaciones, y con las transformaciones socio-históricas y culturales, ocurran ellas con mayor o menor fluidez y celeridad.

<sup>30</sup> Ya no es posible, en el 2017, no advertir la virulencia de los conflictos y de los odios que la presencia de “extranjeros” produce incluso, y llamativamente, en las sociedades que se presentaban a sí mismas como “avanzadas”, “liberales”, “tolerantes”, “abiertas”, “diversas o plurales”, más allá de las discusiones filosóficas o desde las ciencias sociales sobre la migración y la inclusión del otro. Y no es una experiencia que se de en lugares distantes, pues en América Latina abundan, desde hace siglos, “otros” no integrados, rechazados, estigmatizados, inclusive exterminados, pasibles de padecer una violencia “que se ejerce contra un sujeto proveniente de otra cultura; por otra parte, que se la ejerce por el hecho de que proviene de un ámbito cultural diferente o, en su defecto, que dicha procedencia es lo que abre las puertas para ejercer determinada violencia y, por último, que se lleva a cabo con la finalidad última de que el sujeto deje de lado su cultura y se asimile a la del que ejerce la violencia (anulación por homogeneización) o muera. [...] El otro se presenta así como una amenaza –el originario para el extranjero y el extranjero para el originario– y, en tanto tal, como un antagonista, como un enemigo. [...] La constitución del otro en tanto que enemigo puede nacer –y la mayor parte del tiempo nace– de un temor a lo desconocido, de un miedo a aquel punto ciego que es el otro y que se llena con fantasías aterradoras, con una imaginación que puebla ese espacio de amenazas posibles” (Santos-Herceg, José: “El miedo al/del extranjero en lo cotidiano”, en ACTUEL MARX/ INTERVENCIONES n° 12, 2012, pp. 116-118).

<sup>31</sup> Por supuesto, no es tampoco una observación, tema o problema nuevo. Para no salir de la “contemporaneidad”, aunque temprana, por ejemplo, Claude-Henri de Saint-Simon (1769-1825) sostuvo que “Il n’y a point de société sans idées communes, sans idées générales [...]” [No hay sociedad sin ideas comunes, sin ideas generales] (Lettres à un Américain): “Il n’y a point de société possible sans idées morales communes. La morale faisant connaître les moyens de bonheur que fournissent à l’homme les relations avec ses semblables est le lien nécessaire de la société; car, à moins que la force ne s’en mêle, il ne peut y avoir entre les hommes d’association durable si chacun d’eux ne pense que l’association lui est utile. L’origine de la morale se confond donc nécessairement avec celle de la société” [No hay sociedad posible sin ideas morales comunes. La moral, haciendo conocer los medios de felicidad que le dan al hombre las relaciones con sus semejantes, es el vínculo necesario de la sociedad; porque, al menos que intervenga la fuerza, no puede haber entre los hombres asociación durable si cada uno de ellos no piensa que esa asociación le es útil. Así que el origen de la moralidad se confunde, necesariamente, con el de la sociedad] (L’industrie, 1817, vol. III, première partie) (Saint-Simon: *La Physiologie. Œuvres*

No se trata de una especulación intelectual sin consecuencias prácticas. ¿Quiénes son ciudadanos y cómo llegan a serlo?,<sup>32</sup> ¿qué consideración debe tenerse por modos de vida minoritarios o particulares, sea a nivel de los individuos o de sub-grupos de la sociedad?, ¿debe o puede exigirse a los ciudadanos, o a los habitantes de un país, ciertos comportamientos o creencias (que la ley no define ni prevé) o, por la vía opuesta, la renuncia a ciertas creencias o hábitos que se tengan, porque no son de común aceptación en la sociedad o encuentran allí un rechazo mayoritario?, ¿qué deben hacer los inmigrantes, renunciar a todo su bagaje cultural peculiar e integrarse o, por el contrario, preservar todo, sin incorporar las costumbres y valores de la nueva sociedad donde viven?, ¿qué es lo que los humanos podemos hacer en esas situaciones?, ¿debe prohibirse o desestimularse la inmigración?, ¿debe aceptarse exclusivamente en carácter temporal, con derechos limitados?, ¿puede una comunidad influir sobre o imponer a otra sus valores y prácticas?, ¿en ningún caso?, ¿puede un estado predicar un mito o juicios y prejuicios como elementos necesarios para la construcción de armonía o unidad comunitaria?,<sup>33</sup> ¿debe procurarse tal unidad?<sup>34</sup>

---

*choisies*. P.U.F, Paris, 1965, págs. 78 y 83); Alexis de Tocqueville (que es un antecesor fundacional de las ciencias sociales tal como posteriormente se desarrollarían), por su parte, anotó que “las creencias dogmáticas pueden cambiar de forma y de objeto; pero no sería posible hacer que no existieran creencias dogmáticas, es decir, opiniones que los hombres reciben con confianza y sin discutirlos”, y Augusto Comte sentenciaba “El dogmatismo es el estado normal de la inteligencia humana, hacia el cual tiende por naturaleza continuamente y en todos los géneros” (ambos citados en Alain Supiot: *Homo juridicus. Ensayo sobre la función antropológica del derecho*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2007, pág. 23). Y más recientemente Ernest Gellner, con una perspectiva antropológica, afirmaría que “El orden social requiere una cultura común; los hechos por sí mismos, en lo que al orden se refiere, no pueden engendrar este sistema compartido de ideas, interpretaciones y valores que hacen viable una sociedad [...]. Por tanto, toda cultura equivale a un prejuicio sistemático. La sociedad necesita paradigmas fijos. Las cuestiones que a la luz de la pura razón permanecerían abiertas deben ser prejuzgadas. No hay sociedad sin cultura, no hay cultura sin prejuicio impuesto. El prejuicio por sí solo hace posible la vida y el orden social” (Gellner: *Condiciones de la libertad. La sociedad civil y sus rivales*. Paidós, España, 1996, pág. 38).

<sup>32</sup> En un muy útil Léxico político que está accesible en Internet, Anna Elisabetta Galeotti la define así: “Con cittadinanza si intende la comune appartenenza politica di chi vive in uno stesso stato e ciò che questa appartenenza comporta in termini di diritti e doveri. Non di tutti gli stati però si può dire che i membri sono cittadini: in una monarchia assoluta si parla di sudditi, e in una dittatura si può parlare di popolo o di connazionali, ma non a rigore di cittadini” [Con ciudadanía se entiende la común pertenencia política de quienes viven en un mismo Estado y aquello que esa pertenencia implica en términos de derechos y deberes. Empero, no de todos los Estados se puede decir que los miembros son ciudadanos: en una monarquía absoluta se habla de súbditos, en una dictadura se puede hablar de pueblo o de connacionales, pero en rigor no de ciudadanos] (<http://www.resetdoc.org/IT/Cittadinanza.php>). No les resultarán, empero, desconocidos usos del término incluso para los casos donde Galeotti no lo admite, así como muchos casos que no se ajustan a esa definición.

<sup>33</sup> El ya mencionado Gellner (Ídem, pág. 37), por ejemplo, insistirá en advertirnos que durante la mayor parte de la historia humana las sociedades han mantenido el orden mediante la coacción y la superstición.

<sup>34</sup> Puede recordarse acá (donde el estudio del derecho es la preocupación compartida principal) que San Agustín refiere, y Santo Tomás repite, que Cicerón sostiene “[...] che popolo non è un qualsiasi gruppo d'individui ma un gruppo associato dalla universalità del diritto e dalla comunanza degli interessi” [pueblo no es cualquier grupo de individuos sino un grupo asociado por la universalidad del derecho y la comunidad de los intereses]

La historia humana exhibe una compleja, trágica gama de experiencias, a veces destructivas pero otras también decisivamente creativas para las civilizaciones hoy existentes.<sup>35</sup> Ha habido, hay hoy en día, propagandistas de la exclusión y defensores de la pureza racial, étnica o nacional. También ha habido difusores de propuestas universalistas, aplicables a la humanidad en general (entendida con límites crecientemente inclusivos o sin límites). Visiblemente, estos dos puntos de vista entran en conflicto, y se trata de un enfrentamiento que nos implica a todos y sobre cuyas consecuencias concretas en los seres humanos de carne y hueso somos responsables, aunque nos resistamos a aceptarlo, a asumirlo conscientemente.

La movilidad espacial individual y grupal humanas no es una novedad, pero en la actualidad hay recursos técnicos que la facilitan y aceleran, además de factores socio-económicos que la impulsan, por lo que esta temática de la comunidad de las costumbres y valores (y de los posibles conflictos dentro de una sociedad derivados de costumbres y valores de minorías, que pueden ser importantes numérica o socialmente, que provoquen repudio o no sean tolerados) aparece recurrentemente en la prensa y en las discusiones públicas. Pero además tiene consecuencias que se prolongan en el tiempo, pues los inmigrantes tienen hijos, que puedan nacer en sus nuevos hogares

---

(Agustín: *La città di Dio* II 21.2, <http://www.augustinus.it/italiano/cdd/index2.htm>; Tomás: *Suma teológica* II-IIae, “La sedición”, art. 2, <http://www.hjg.com.ar/sumat/c/c42.html>). Cicerón, en su *De Re Publica*, libro I, escribió: “The *people*, however, is not every association of men, however congregated, but the association of the entire number, bound together by the compact of justice, and the communication of utility” [El pueblo, empero, no es cualquier asociación de hombres, congregados de cualquier modo, sino la asociación de todos, unidos por el pacto de justicia y la común utilidad] (Cicerón: *The Political Works of Marcus Tullius Cicero: Comprising his Treatise on the Commonwealth; and his Treatise on the Laws*, <http://oll.libertyfund.org/ToC/0044.php>). O, en la traducción al francés: “un peuple n'est pas toute réunion d'hommes assemblés au hasard, mais seulement une société formée sous la sauvegarde des lois et dans un but d'utilité commune” [un pueblo no es toda reunión de hombres, reunidos al azar, sino solamente una sociedad formada bajo la salvaguarda de las leyes y con un fin de utilidad común] (Cicerón: *De la République*, livre I, Chap. XXI-XXV, [http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/cicero\\_de\\_repub\\_01/lecture/5.htm](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/cicero_de_repub_01/lecture/5.htm))

<sup>35</sup> Desde la antropología se especula sobre un posible origen muchas veces milenario (al menos en la última glaciación) del agrupamiento y las hostilidades entre conjuntos de humanos, con sus complejas consecuencias: “Before we begin congratulating our Ice Age ancestors for creating clans, however, bear in mind the fact that they had taken a step with unintended consequences. Clans have an ‘us versus them’ mentality that changes the logic of human society. Societies with clans are much more likely to engage in group violence than clanless societies. This fact has implications for the origins of war. Societies with clans also tend to have greater levels of social inequality” [Antes de felicitar a nuestros antepasados de la Edad del Hielo por la creación de clanes, debemos tener en cuenta el hecho de que habían dado un paso con consecuencias no deseadas. Los clanes tienen una mentalidad de ‘nosotros contra ellos’ que cambia la lógica de la sociedad humana. Las sociedades con clanes son mucho más propensas a involucrarse en la violencia de grupo que las sociedades sin clanes. Este hecho tiene implicaciones para los orígenes de la guerra. Las sociedades con clanes también tienden a tener mayores niveles de desigualdad social] (Flanery, Kent & Marcus, Joyce: *The Creation of Inequality: How Our Prehistoric Ancestors Set the Stage for Monarchy, Slavery, and Empire*. Harvard University Press, 2012).

nacionales o vivir allí desde pequeños, aprendiendo la lengua y usos del lugar, inclusive más o mejor que la de sus progenitores (que, además, puede ser diversa entre ellos). A pesar de esto, suele diferir el modo en que los estados tratan a esos habitantes, por ejemplo, si les facilitan o no la nacionalización o ciudadanía, si los expulsan o no, si los segregan o los incluyen. Por supuesto, es algo que no solo afecta a quienes se trasladan por el mundo y avecinan en territorios distintos a los de su nacimiento o primeros años de vida, sino que puede acontecer en cualquier momento, a todos. Todos sabemos que los Estados-naciones nacen, pero también que mueren, se fracturan, mueven sus fronteras, de modo que, a lo largo de una vida, sin movernos del lugar, permaneciendo hasta en la calle y casa en que nacimos (como ocurrió a tantos seres humanos), podemos vernos obligados a cambiar varias veces de nacionalidad, ciudadanía, autoridades a quien obedecer, lengua oficial, religión, etc. (y no está demás que tengamos presente que eso les pasó a los habitantes de la Banda Oriental hace dos siglos. Esto es, que no solo les pasó y pasa a otros).

Desde otra perspectiva, esto puede ser planteado como la consideración de los eventuales límites de la tolerancia (aunque, como veremos, cabe sospechar que el propio término no sea adecuado si lo que queremos expresar usándolo es aceptación de la diferencia).<sup>36</sup> ¿Puede haber una vida social o comunidad donde toda conducta y cualquier valor sean admitidos, sin restricciones, prohibiciones, censuras coactivas, inclusive los hostiles a la propia existencia de la sociedad y/o de sus instituciones, etc.? ¿Es la sociedad un espacio abstracto de interacciones ilimitadas entre individuos que no comparten prácticamente nada salvo, quizá, un acuerdo racional respecto a ciertos procedimientos de aplicación uniforme para resolver conflictos y tomar decisiones que obliguen a todos?

---

<sup>36</sup> De acuerdo al *Diccionario de Autoridades de la Academia Española*, edición de 1739, “Tolerar” es “Sufrir, llevar con paciencia” y también “disimular, o permitir algunas cosas, que no son lícitas, sin castigo del delincuente, pero sin dispensarlas expresamente”, por lo que lo “Tolerable” es definido como los “Sufrible, llevadero, y que se puede aguantar, y tolerar” y la “Tolerancia” como “Sufrimiento, paciencia, aguante”. Una definición del uso o significado que distaba de la aprobación que, contemporáneamente, formulaba Voltaire: “¿Qué es la tolerancia? Es la panacea de la humanidad. Todos los hombres estamos llenos de debilidad y de errores y debemos perdonarnos recíprocamente, que esta es la primera ley de la naturaleza” (*Diccionario filosófico*. Buenos Aires, s.f., pág, 526). Por su parte, el historiador español contemporáneo Carlos Barros señala que ahora “En términos psicológicos la tolerancia, el concepto-herramienta de nuestro análisis, podría definirse como una actitud y una conducta basada en la flexibilidad y el autocontrol en respuesta a estímulos externos que entran en contradicción con nuestras propias creencias y opiniones. Una predisposición -y la práctica subsiguiente- a la convivencia pacífica con quienes piensan o son diferentes a nosotros en cuanto a religión, raza, nacionalidad, estatus social o ideología” (Carlos Barros: “El otro admitido. La tolerancia hacia los judíos en la Edad Media gallega”, <http://www.cbarros.com/>).

¿Cómo hacer compatibles las plurales voluntades humanas con formas de convivencia multitudinarias? ¿Son incompatibles las diferencias y la sociabilidad?, ¿o solo lo son algunas diferencias? ¿Pueden aceptarse lealtades a voluntades encontradas o es indispensable determinar una última y única voluntad decisoria a la que todos debemos, en última instancia, acatamiento o adhesión? ¿Debe procurarse la unidad por todos los medios, así sean éstos procedimientos tiránico-autoritarios o, con un término que adquirió una significación insospechada y aterradora en el pasado siglo, totalitarios, o aún el recurso a meras mitificaciones y leyendas? Por el contrario, ¿habrá un cierto grado de armonía como resultado continuo y cambiante, pero inevitable, de la interacción, no mayormente reglamentada, entre los individuos, movidos por motivaciones estrictamente personales? ¿No debe procurarse armonía alguna, solo cumplir reglas que garanticen a todos un trato justo y que sean públicas?

Pero, en realidad, ¿no implica el modo corriente y mayoritario de referir a entidades como el Estado o la Nación (y esa pretensión, también corriente, de cierta unidad de creencias y proyectos) una suerte de “monismo místico”<sup>37</sup> que se expresa en personalizaciones curiosas? Solemos decir o leer que el Uruguay pretende o aspira a tal cosa, que Argentina, Estados Unidos, Inglaterra o Francia (aquí son solo mencionados como ejemplos) hacen o dejan de hacer tal otra, sin que por lo habitual reflexionemos detenidamente sobre usos del lenguaje que tratan a esas entidades como si fueran fuerzas personales<sup>38</sup> que trascienden a los ciudadanos (o habitantes) que los

---

<sup>37</sup> Así lo denomina Harold Laski en *El problema de la soberanía*. Ed. Dédalo, Buenos Aires, 1960, pág. 12.

<sup>38</sup> Al respecto escribirá el poeta portugués Fernando Pessoa: “1. A única realidade social é o indivíduo, por isso mesmo que ele é a única realidade. O conceito de sociedade é um puro conceito; o de humanidade uma simples idéia. Só o indivíduo vive, só o indivíduo pensa e sente. Só por metáfora ou em linguagem translata se pode aludir ao pensamento ou ao sentimento de uma coletividade. Dizer que Portugal pensa, ou que a humanidade sente é tão razoável como dizer que Portugal se penteia ou que a humanidade se assoa” [1. La única realidad social es el individuo, por lo mismo que él es la única realidad. El concepto de sociedad es un puro concepto; el de humanidad una simple idea. Solo el individuo vive, solo el individuo piensa y siente. Únicamente por metáfora o en lenguaje figurado se puede aludir al pensamiento o al sentimiento de una colectividad. Decir que Portugal piensa, o que la humanidad siente es tan razonable como decir que Portugal se peina o que la humanidad se suena la nariz] (*Textos Filosóficos*, vol. I. Establecidos e prefaciados por António de Pina Coelho. Lisboa: Ática, 1968 [imp. 1993], 198, <http://arquivopessoa.net/textos/1767>). Pero antes Pierre-Joseph Proudhon había formulado una distinción entre individuo y sociedad: “Au point de vue moral et intellectuel, la société, ou l'homme collectif, se distingue surtout de l'individu par la spontanéité d'action, autrement dite, l'instinct. Tandis que l'individu n'obéit ou s' imagine n'obéir qu'à des motifs dont il a pleine connaissance et auxquels il est maître de refuser ou d'accorder son adhésion ; tandis, en un mot, qu'il se juge libre, et d'autant plus libre qu'il se sait plus raisonneur et mieux instruit, la société est sujette à des entraînements où rien, au premier coup d'œil, ne laisse apercevoir de délibération et de projet, mais qui peu à peu semblent dirigés par un conseil supérieur, existant hors de la société, et la poussant avec une force irrésistible vers un

compondrían, capaces de una voluntad unitaria que puede ser muy difícil de comprobar (o muy fácil de desmentir) mediante la consulta a cada individuo o la observación de las conductas concretas de ellos. Un hábito aparentemente irresistible (¿pero habrá sido siempre así?) que, además, puede conllevar consecuencias trágicas pues, como se ha dado el caso con reiteración, muchos seres humanos están dispuestos a morir por ellas en campos de batalla (¿pero habrá sido siempre eficaz como justificación de tal voluntad de sacrificio o es posible rastrearle un origen histórico bastante próximo a su utilidad como agente impulsor de voluntades?, ¿hay o ha habido otros no menos capaces de movilizarnos?). ¿Puede ocurrir que el discurso aceptado (o común) vele (y no revele) una realidad subyacente compleja o poco clara y discordante con las interpretaciones predominantes o habituales o de “sentido común”?<sup>39</sup> ¿Serán las teorías impotentes para dar cuenta de lo que describen o estudian (por ejemplo, porque carecen de realismo o padecen de irrealidad, porque no armonizan o concuerdan con los hechos de la vida, tal como ustedes los viven y perciben, producen y padecen)?<sup>40</sup> ¿Qué hacer?

---

terme inconnu” [Desde el punto de vista moral e intelectual la sociedad, o el hombre colectivo, se distingue sobre todo del individuo por la espontaneidad de acción, dicho de otra manera, el instinto. Mientras el individuo no obedece, o se imagina no obedecer, sino a motivos de los que tiene pleno conocimiento y que es dueño de rechazar o adherir; mientras, en una palabra, él se juzga libre, y tanto más libre cuanto se sabe más razonador y mejor instruido, la sociedad está sujeta a situaciones en las que nada, a primera vista, nos deja ver deliberación y proyecto pero que, poco a poco, parecen dirigidas por un consejo superior, que existe fuera de la sociedad y la empuja, con fuerza irresistible, a un final desconocido] (Pierre-Joseph Proudhon: *Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère* (Extraits) (1846). Édition électronique complétée le 25 février 2002 à Chicoutimi, Québec, pág 7).

<sup>39</sup> Incluso podría pensarse que no hay palabras adecuadas para dar cuenta de las realidades políticas o, al menos, que una parte de esa realidad, tal como la experimentaron en el pasado o la experimentamos hoy, está distorsionada por el discurso, nunca ha sido dicha, sea hasta imposible de nombrar (y no solo por la censura y la auto-censura, la voluntad de engañar o el autoengaño, la burla o el fraude). Hasta cabría sospechar que lo más importante al respecto pueda, justamente, encontrarse (estar de algún modo presente) en lo silenciado, en lo nunca escrito ni dicho, en lo que se evita mencionar. Una sugestiva alusión a esto, que sin ejemplos podría resultarles demasiado oscuro, encuentro en un discurso de Abraham Lincoln sobre la esclavitud: “But the Constitution alludes to slavery three times without mentioning it once! The language used becomes ambiguous, roundabout, and mystical. They speak of the ‘immigration of persons,’ and mean the importation of slaves, but do not say so. In establishing a basis of representation they say ‘all other persons,’ when they mean to say slaves -- why did they not use the shortest phrase? In providing for the return of fugitives they say ‘persons held to service or labor.’ If they had said slaves it would have been plainer, and less liable to misconception. Why didn’t they do it!” [¿Pero la Constitución alude a la esclavitud tres veces sin mencionarla ninguna! El lenguaje empleado se hace ambiguo, lleno de circunloquios y místico. Hablan de la ‘inmigración de personas’, y quieren decir la importación de esclavos, pero no lo dicen. Al establecer una base de representación dicen ‘todas las demás personas’, cuando se quiere decir esclavos -- ¿por qué no usan la frase más corta? Al ocuparse del retorno de los fugitivos dicen ‘personas que sometidas a servicio o trabajo’. Si hubieran dicho esclavos habría sido más claro, y menos susceptible de interpretación errónea. ¿Por qué no lo hacen!] (“Speech at New Haven”, March 6, 1860, en <http://www.historyplace.com/lincoln/haven.htm>)

<sup>40</sup> ¿No será acaso posible y hasta razonable suponer que las conceptualizaciones y categorías del pasado puedan haber caducado y que no sean ya útiles para comprender nuestra situación, para describir nuestros problemas? ¿No será esa posible caducidad incluso necesaria para que pueda producirse la novedad? Si los textos que leemos son descriptivos y/o surgieron como intervenciones en y ante las circunstancias históricas de las que fueron contemporáneos, ¿su actual y futura validez requiere (y presupone) acaso que la historia y la conducta humana estén signadas por una continua homogeneidad? Pero si ambas fueran heterogéneas, entre individuos, colectivos y a lo largo del paso del tiempo, ¿podría esa validez, así como nuestra capacidad y necesidad de estudiarlas y comprenderlas, verse afectada? Por otra parte, como el ya citado Hobhouse indica, las teorías políticas no se libran fácilmente de tender hacia extremos imprácticos:

Además, ¿qué relación, si es que hay alguna, existe o puede presumirse entre las especulaciones sobre el orden social, entre las doctrinas y creencias al respecto y las instituciones que se establecen, entre los cambios y disputas de las primeras y las transformaciones de las segundas? ¿Tienen las “fórmulas políticas”<sup>41</sup> alguna significación en la historia de las instituciones sociales o la distancia entre la reflexión de los ensayistas, teóricos y panfletistas y la acción diaria de los gobernantes (y de quienes se les oponen o los combaten) es tal que no cabe percibir ningún efecto práctico de ellas?<sup>42</sup> ¿Debemos, entonces y por el contrario, atenernos solamente a lo que supuestamente aporte la observación empírica de conductas y procedimientos?<sup>43</sup>

---

“In pursuing the ideal it sometimes loses hold of the actual. In analysing the meaning of institutions it may overlook their actual working, and if we follow it too blindly we may end either in abstract propositions which have little relation to practical possibility and serve only to breed fanatics; or in abandoning the interest in actual society altogether and amusing ourselves with the construction of Utopias” [Persiguiendo el ideal a veces se pierde el control de lo real. Al analizar el significado de las instituciones se puede pasar por alto su trabajo real y, si las seguimos demasiado ciegamente, podemos terminar ya sea en proposiciones abstractas, que tienen poca relación con la posibilidad práctica y sólo sirven para criar fanáticos, o en el total abandono del interés por la sociedad real y divirtiéndonos con la construcción de utopías] (L. T. Hobhouse: *The Metaphysical Theory of the State. A Criticism*. George Allen & Unwin Ltd., London 1955 [1918], pág. 12).

<sup>41</sup> Es la terminología que empleó el italiano Gaetano Mosca, uno de los fundadores de la ciencia política del siglo XX, para denominar, precisamente, al conjunto doctrinario y de creencias que da sustento moral y teórico al poder de los dirigentes políticos. Ver su libro *Histoire des doctrines politiques*. Payot, Paris, 1936, pág. 10.

<sup>42</sup> ¿No se tratará tan solo, en el mejor de los casos, de un pasatiempo o entretenimiento para quienes no ocupan cargos de poder en el estado o en otras esferas, o para una minoría de ociosos totales o parciales? ¿O será, por el contrario y meramente, una impuesta e inevitable pesadilla para los estudiantes, cuyo propósito es, en realidad, desestimularlos o hacerles perder el tiempo, ponerles obstáculos y alargar los años de estudio necesarios para que logren un título reductible?

<sup>43</sup> Al fin y al cabo es muy probable que muchos de, sino todos, los dirigentes políticos exitosos compartan con Luiz Inácio da Silva (Lula), expresidente de Brasil cuya carrera política constituye uno de los ejemplos contemporáneos más asombroso e inesperado de acceso al gobierno desde la marginalidad más extrema, así como de alta popularidad tras el ejercicio del cargo durante más de ocho años, la siguiente opinión: “No creo que haya una universidad capaz de enseñarle a alguien a hacer política, a tomar decisiones. Uno puede teorizar, pero entre la teoría y la práctica hay una enorme diferencia diaria” (entrevista publicada el domingo 3 de octubre de 2010 en varios periódicos de América Latina, entre ellos en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/elmundo/4-154262-2010-10-03.html>). No discrepa con ello, pero le agrega consideraciones sobre las implicancias democratizadoras de tal situación, un teórico norteamericano: “If one wants to raise fundamental questions about the nature of political life, one should immerse oneself in Plato, Machiavelli, Rousseau, and Nietzsche. If one wants to sharpen one's political judgment, one should read the newspapers. That is why political philosophers have rarely managed to combine penetrating theoretical vision with reliable practical wisdom. And that, in turn, is why philosophers and theorists should hold no special privileges in the domain of common deliberation and decision. For in the matters of day-today practical choice we are all schooled, as citizens, when we open up the pages of our morning newspaper. [...] If the view of those who uphold the unity of theory and practice were pursued to its logical conclusion, we would arrive at the unpalatable position, which Plato perhaps embraced, that only theorists ought to act politically”. [Si queremos plantearnos preguntas fundamentales sobre la naturaleza de la vida política, debemos sumergirnos en Platón, Maquiavelo, Rousseau y Nietzsche. Si se quiere afinar el propio juicio político, uno debe leer los periódicos. Porque los filósofos políticos rara vez han sabido combinar la penetrante visión teórica con una confiable sabiduría práctica. Y es por eso, a su vez, que los filósofos y teóricos no deben tener ningún privilegio especial en el dominio de la deliberación y la decisión común. Porque en los asuntos de práctica elección cotidiana todos estamos educados, en tanto ciudadanos, cuando abrimos las páginas de nuestro periódico matutino. (...) Si se lleva el punto de vista de los defensores de la unidad de la teoría y la práctica a su conclusión lógica, llegaríamos a la posición desagradable, que Platón quizá abrazó, que sólo los teóricos deben actuar políticamente] (Ronald Beiner: *What's the Matter with Liberalism?*

¿Pueden estos datos y comportamientos registrables (si lo son y los hay) ocultar, encerrar o implicar presupuestos filosóficos (esto es, “fórmulas”) de los que no son conscientes o que no se explicitan?,<sup>44</sup> ¿o se emplean de otras maneras, como meros repositorios de argumentos, justificaciones o propagandísticos?<sup>45</sup>

---

University of California Press, 1992, Berkeley, pp. 187-188). Y ya había escrito Spinoza, desengañado de la propuesta platónica: “La politique, des toutes les sciences appliquées, serait celle, par conséquent, dont la théorie différerait le plus considérablement de la pratique et personne ne serait moins qualifié pour être à la tête d’une communauté publique, que les théoriciens ou philosophes” [La política, entre todas las ciencias aplicadas, sería aquella, en consecuencia, en la cual la teoría diferiría más considerablemente de la práctica y nadie estaría menos calificado para estar a la cabeza de una comunidad política que los teóricos o filósofos] (*Traité de l’autorité politique*. Gallimard, Paris, 1978 [1677], Ch. I §1, pág. 89). Quizá tuviera presente su lectura de Cicerón (106 aC-43 aC), quien escribiera: “En verdad, todo el discurso de estos (filósofos), aunque contenga manantiales riquísimos de virtud y de ciencia, me temo, sin embargo, que, habida cuenta de sus actos y de las obras que ellos hicieron, resulte no haber aportado tanta utilidad a los negocios humanos cuanto deleite a los ocios” (*Sobre la república*. Gredos, Madrid, 1984, libro I, pág. 34). No hace muchos años, el filósofo y teórico político inglés Bernard Crick críticamente observaba, por su parte, que “hay algo trágico a la par que cómico [...] en una profesión dedicada a la política que tiene tan poco que ver con las actividades de la política” pues “la filosofía política se ha convertido en una disciplina universitaria del más alto nivel académico, tanto en sus publicaciones como en el debate intelectual. Pero [...] ha perdido todo eco público”, una situación inversa a la de los economistas ante los que, “a pesar de que sus recomendaciones y sus proyecciones a menudo están equivocadas, existe comúnmente la creencia de que sus técnicas analíticas reducen el número de alternativas y proporcionan una opinión útil sobre las probables consecuencias de las políticas seguidas” (*En defensa de la política*. Tusquets editores, Barcelona, 2001, págs. 324-325). Sin perjuicio de ello, se observó ya hace décadas una tendencia a la retracción (“increasing withdrawal from the world and its tendency to turn in on itself and to concern itself with esoterica spawned and nurtured within its own hermetically sealed hothouse” [creciente apartamiento del mundo y su tendencia a girar sobre sí misma y ocuparse de lo esotérico, engendrado y alimentado dentro de su propio invernadero, herméticamente cerrado]. Ball, Terence: *Reappraising Political Theory. Revisionist Studies in the History of Political Thought*. Clarendon Press, Oxford, 1995) que, aunque común como con otras disciplinas universitarias contemporáneas, no deja de reducir su eventual impacto en las discusiones públicas. Pero también en el Río de la Plata se advirtió, y hasta teorizó, hace mucho esa disonancia entre teóricos y prácticos: “Más que un sabio ó un pensador, el verdadero político es por definición un ‘oportunista’: epíteto complejo y vago que parece encerrar todos los elementos opuestos á la rigidez de principios y firmeza de convicciones, la creencia en las teorías absolutas, al respeto de la conciencia propia y ajena. Un hombre que piensa, cree y obra al día -comido por servido: he ahí al político! En suma, tales condiciones morales no son distintas de las que hacen al hombre de negocios, como que aquél no es otra cosa que un especulador en hombres, para quien la ley de la oferta y la demanda rige también esta mercancía” (Paul Groussac: “La biblioteca de Buenos-Aires”, en LA BIBLIOTECA. Revista mensual, año 1, tomo 1, Buenos Aires, 1896, pág. 173).

<sup>44</sup> En todo caso, ya hace dos mil años Cicerón nos aportó otra perspectiva, menos preocupada por las fórmulas y discursos analítico-reflexivos, al reclamar la puesta en práctica de las virtudes, pues se trata de habilidades que se evidencian en su ejercicio: “all virtue consists in its proper use and action. Now the noblest use of virtue is the government of the Commonwealth, and the realization of all those patriotic theories which are discussed in the schools” [toda virtud consiste en su uso y acción adecuados. Ahora bien, el más noble uso de la virtud es el gobierno de la comunidad, y la realización de todas aquellas patrióticas teorías que se discuten en las escuelas] (Cicero: *Treatise on the Commonwealth* [54 BC], pág. 66, [http://files.libertyfund.org/files/546/Cicero\\_0044-01\\_EBk\\_v5.pdf](http://files.libertyfund.org/files/546/Cicero_0044-01_EBk_v5.pdf)).

<sup>45</sup> Ya se ha llamado la atención sobre una preocupante e insatisfactoria distancia entre los discursos y los hechos en los estudios legales: “one of the reasons that gives normative jurisprudence the unreality, about which law students so often complain, is its total neglect of the role of law in sustaining relations of power and its descent into uninteresting exegesis and apologia for legal technique” [una de las razones que da a la jurisprudencia normativa esa irrealdad, de la que los estudiantes de derecho tan a menudo se quejan, es su despreocupación total por la función del derecho en el mantenimiento de las relaciones de poder y su caída, carente de interés, en la exégesis y en la apología de la técnica jurídica] (Douzinas, Costas: *The End of Human Rights. Critical Legal Thought at the End of the Century*. Hart Publishing, Oxford, 2000, pág. 7).

De nuevo en todos estos casos podríamos obtener información y eventuales respuestas de las llamadas ciencias sociales, pero aquí en el curso procuraremos buscar lo que al respecto han dicho ensayistas y escritores, con prescindencia de la base empírica-experimental de sus opiniones. Nos interesa conocer lo que los hombres han pensado acerca de estos temas, cómo propusieron hacerles frente, desde los más antiguos documentos escritos (pues no se trata de temas que descubramos nosotros). Pero, ¿puede ser realmente de provecho estudiar lo que pensaron y argumentaron quienes nos antecedieron, aunque sus reflexiones nos parezcan, al menos en una primera impresión, tan distantes de la vida actual?, ¿cuándo se formularon en circunstancias, o ante problemas y con recursos, en verdad, tan diferentes?<sup>46</sup>, ¿con urgencias y en lenguajes quizá ahora difíciles de comprender o superados o ya olvidados? ¿Aunque ellas no se hayan escrito con los criterios y métodos de una ciencia política que no ha cumplido un siglo aún o los de una ciencia social que apenas lo ha superado y, además, duda hoy de su capacidad para realizar su proyecto científico? ¿Incluso cuando se presentan como propuestas de organización y conducta en principio irrealizables o que creemos (y a veces a sí mismas se denominan como) utópicas? ¿O como propuestas para hacer frente o resolver situaciones y problemas de otros siglos y no los muy complejos y particulares de nuestra vida actual?<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> Por ejemplo, y entre otras muchas recientes alternativas de interpretación propuestas y en discusión, se ha sostenido que en las actuales circunstancias históricas estamos asistiendo a una sustitución e innovación sin precedentes: “The bureaucratic welfare state has been succeeded by a new form of government, the informational state. (...) While information policy is among the most ancient forms of governance, there has been a phase change—a change of state—in the extent to which governments deliberately, explicitly, and consistently control information creation, processing, flows, and use to exercise power” [El Estado de bienestar burocrático ha sido sucedido por una nueva forma de gobierno, el Estado informacional ... Mientras que la política de información está entre las formas más antiguas de ejercer el gobierno, se ha producido un cambio de fase -un cambio de estado- en la amplitud con que los gobiernos, deliberada, explícita y consistentemente, controlan la creación de información, su procesamiento, sus flujos y su uso para ejercer el poder] (Braman, Sandra: *Change of State. Information, Policy and Power*. The MIT Press, Cambridge, 2006, pp. XVIII y 1). Pero inclusive se sostiene que “We live in an age when exhausted analytic concepts, devoid of the prerequisites for coping with daily realities, still hold sway over our minds. [...] Inherited ideas still burden us with illusions and have not anticipated the main upheavals of our time, and far greater clarity is a necessary precondition, essential but scarcely sufficient, for controlling our destiny. [...] the failure of all concepts, of all stripes, makes the task of reconstructing social thought even more daunting just as our reality makes it even more Essential [ ... ] I contend that all of the dominant ideologies have utterly failed to explain reality” [Vivimos en una época en la que conceptos analíticos agotados, carentes de los prerequisites para hacer frente a las realidades cotidianas, siguen teniendo influencia sobre nuestras mentes ... Ideas heredadas todavía nos agobian con ilusiones y no anticiparon los principales trastornos de nuestro tiempo; mucha mayor claridad es una precondition necesaria, esencial pero apenas suficiente, para el control de nuestro destino ... el fracaso de todos los conceptos, de todas las clases, hace la tarea de reconstruir el pensamiento social aún más desalentadora justo cuando nuestra realidad la hace aún más esencial ... Sostengo que todas las ideologías dominantes han fracasado por completo en explicar la realidad] (Gabriel Kolko: *After Socialism. Reconstructing Critical Social Thought*. Routledge, London/New York, 2006, pp. 1-3).

<sup>47</sup> El ya citado Bloom no será el primero en ponderar, en aparente paradoja, el valor instructivo de “concentrar nuestra atención y nuestros esfuerzos en aquellas obras que tienen menos en común con nuestro modo propio de tratar los problemas y que alguna vez fueron tomadas muy seriamente por hombres serios aunque para nosotros resulta difícil tomarlas seriamente”, aunque solo fuere porque

A estas últimas preguntas como, en verdad, a todas las anteriores (y a muchas otras que aquí no se plantean ni columbran, que quizá no estén siquiera formuladas por ninguno todavía o que se relacionen, en el futuro, con problemas nuevos y nunca antes vistos)<sup>48</sup>, habrán de dar o de buscar respuesta ustedes, en el curso y en la vida.

Ahora bien, seguramente agrega dificultades, a nuestras lecturas y reflexiones, a la cabal comprensión de lo que leemos y de las razones de quienes escribieron esos a veces raros textos y/o recurrieron a argumentaciones que hoy nos parecen peregrinas, el hecho inevitable de que el azar de nuestro lugar y época de nacimiento nos incluye en marcos referenciales y de creencias, colectivos, heredados y compartidos (rara vez revisados con absoluta independencia de criterio), muy arraigados (incluso por quienes los critican, generalmente desde agrupamientos minoritarios), que suelen diferir entre regiones y países, entre culturas o civilizaciones (inclusive si hoy observan muchos autores una poderosa corriente uniformizadora que se extendería a todo el planeta),<sup>49</sup> y sobre los que el curso y sus lecturas apenas aspiran a hacernos algo más conscientes. A ellos adherimos, solemos defenderlos como los mejores sino como los únicos posibles, publicitarlos y hasta imponerlos, a menudo desconocedores de su historicidad, que podremos percibir, seguramente con sorpresa, al darnos cuenta que valores y principios a los que ahora defendemos o damos por firmemente ciertos e indiscutibles (porque parecen predominar y porque, podríamos decir, “están de moda”, o porque constituyen una jerga dominante)<sup>50</sup> fueron hasta hace poco tiempo atrás (y durante milenios)

---

pueden ayudarnos a entrever “las profundas posibilidades perdidas de la vida humana” (Allan Bloom: *Gigantes y enanos. La tradición ética y política de Sócrates a John Rawls*. Gedisa, Barcelona, 1999, pág. 135).

<sup>48</sup> La posible autonomización de las máquinas inteligentes, las novedades que las intervenciones genéticas ya están haciendo surgir, la creación de nuevos materiales o la modificación de propiedades de los existentes, las oportunidades para el espionaje generalizado y continuo que la electrónica habilita, las transformaciones que se auguran o se experimentan en la distribución, producción, ejecución y dirección de procesos productivos, comerciales, financieros y de comunicación, los crecientes impactos ambientales de la acción humana, fenómenos todos que exigirán, entre tantas otros desafíos y respuestas, modificar disposiciones legales, pueden mencionarse como incipientes (o manifiestos) ejemplos de la irrupción trastocadora de lo antes desconocido, inadvertido o no atendido.

<sup>49</sup> Pues el desarrollo histórico aplanó o estrechó la diversidad, que solo podíamos columbrar “before it was hopelessly altered by colonialism or globalization” [antes de que fuera irremediabilmente alterada por el colonialismo o la globalización] (Flanery, Kent & Marcus, Joyce: *The Creation of Inequality: How Our Prehistoric Ancestors Set the Stage for Monarchy, Slavery, and Empire*. Harvard University Press, 2012).

<sup>50</sup> Quizá sea esto reflejo de la ínsita incertidumbre de toda posible experiencia humana, que motivara en Ernest Renan la siguiente reflexión angustiante: “La politique est comme un désert où l'on marche au hasard, vers le nord, vers le sud, car il faut marcher. Nul ne sait, dans l'ordre social, où est le bien. Ce qu'il y a de consolant, c'est qu'on n'arrive nécessairement quelque part” [La política es como un desierto en el que se camina al azar, hacia el norte, hacia el sur, porque es necesario caminar. Nadie sabe, en el orden social, dónde está el bien. Lo que

rechazados (con reiterados y hasta perspicaces argumentos) y mal vistos, considerados impracticables o degenerados, virulentamente combatidos o tan solo desdeñados, ridiculizados<sup>51</sup> y que instituciones que nos resultan hoy indefendibles, cuando no incomprensibles, fueron muy duraderas y encontraron numerosos adherentes o pocos e ineficaces contradictores.

¿Qué pasará con nuestras convicciones e instituciones? ¿Cuáles son las debilidades que no les vemos?, ¿tienen remedio? ¿Cuáles las posibles evoluciones que las mejoren o las sustituyan? ¿Podremos y acaso debemos mantenerlas incambiadas? ¿Qué será lo que vendrá? ¿Cómo se producen esas transformaciones? ¿Son necesariamente para mejorar, responden a un proceso cíclico, pueden hacernos “volver atrás”? ¿Nos cabe algún papel, aunque solo fuere fugaz, en todos estos procesos?<sup>52</sup> ¿Dónde hallar seguridades? ¿Cómo actuar? Y al hacerlo, ¿debemos tener en cuenta solo nuestra circunstancia presente o,

---

consuela es que necesariamente se llega a alguna parte] (Renan: *L'Avenir de la science. Pensées de 1848*. Calmann Lévy Éd., París, 1890, pág. XVII).

<sup>51</sup> Un ejemplo de esto, pero de ninguna manera el único, puede darnos la noción o principio de democracia que, por otra parte, lejos está de tener unánimes definiciones ni de aceptarse en todos los casos y planos de la vida ni en todas sus posibles formas. La bibliografía es, por supuesto, inabarcable, pero pueden servir como introducciones dos buenos libros, a saber: David Held: *Modelos de democracia*, Alianza editorial, Madrid, 2001 y John Markoff: *Olas de democracia. Movimientos sociales y cambio político*. Tecnos, Madrid, 1999. Y ello sin perjuicio de tener presente que ya en 2003 el teórico político estadounidense Benjamin Barber, al reeditar un influyente libro suyo, pudo dar cuenta (y cabe el impulso de agregar otra vez o nuevamente) que “The number of nominal democracies has continued to increase—which nation does not today affect to call itself a democratic regime?—but the number of nations in which democracy is seriously practiced remains restricted and cannot even be said with conviction to always include the United States” [El número de democracias nominales ha seguido aumentando -¿qué nación no aparenta hoy tener un régimen democrático?-, pero el número de países en los que la democracia se practica seriamente sigue siendo limitado y no se puede ni siquiera decir siempre con convicción que hay que incluir a Estados Unidos entre ellos] (Barber: *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*. University of California Press, Berkeley, 2003, pp. IX-X).

<sup>52</sup> ¿Dependerá esto (y habrá evidencia histórica al respecto) del régimen político en el que vivamos?, como observara en 1925 Luigi Sturzo (sacerdote, político y sociólogo italiano, fundador del Partido Popular [católico], que fue un antecesor de la Democracia Cristiana) en un artículo para la revista LA RIVOLUZIONE LIBERALE al escribir: “Fino a che i regimi politici erano autocratici ovvero oligarchici, un dovere politico attivo, cioè derivante dalla partecipazione di ogni cittadino alla vita del proprio paese, non esisteva; ma solo quello passivo dell'osservanza delle leggi, del rispetto all'autorità, della difesa della patria; ovvero quello indiretto di partecipare con i propri beni, sia materiali come le ricchezze sia morali come la scienza, alla maggiore elevazione della patria. Il dovere di coscienza attivo risiedeva solo nei dirigenti responsabili del regime o nelle rappresentanze di organismi e di classi” [Mientras los regímenes políticos eran autocráticos u oligárquicos, un deber político activo, esto es que consistiera en la participación política de cada ciudadano en la vida del propio país, no existía; sino solo aquel pasivo de la observancia de las leyes, del respeto a la autoridad, de la defensa de la patria; o aquel indirecto de participación con los propios bienes, sea materiales, como la riqueza, sea morales, como la ciencia, para la mayor elevación de la patria. El deber de conciencia activa residía solo en los dirigentes responsables del régimen o en la representación de los organismos y de las clases] ([Necessità della politica / Luigi Sturzo. \(\(A. 4, n. 9 \(1-3-1925\), p. 37. http://www.erasmo.it/liberale/ricerca.asp\)](http://www.erasmo.it/liberale/ricerca.asp)).

también, de alguna forma a los que nos sucederán, a los que vendrán después? ¿Es una tarea para humanos?<sup>53</sup> ¿Podemos eludirla?

¿Puede ser el caso que, en realidad, sostengamos a menudo convicciones incoherentes, formulemos aspiraciones que no podrán concretarse porque la realización de una o algunas conllevaría la imposibilidad de que lo hagan las demás o, sencillamente, son irrealizables?<sup>54</sup> ¿Puede haber dificultades con algunos, muchos o todos los presupuestos básicos corrientes de nuestra vida colectiva? Así, y a modo de ejemplo, ¿será posible aspirar al bien común o a producir lo que suele llamarse “espíritu público”, que se entiende necesario para la convivencia dentro del Estado-nación y que sería un prerequisite para que éste pueda protegernos, a todos y cada uno (al menos en principio), en tanto individuos si todos estamos, como suele sostenerse, igual, predominante o hasta exclusivamente preocupados por y en nuestros intereses individuales, privados, propios, si somos egoístas?<sup>55</sup> ¿Cómo podría un conjunto de

---

<sup>53</sup> Y tendremos ocasión de informarnos en las lecturas compartidas que muchos autores que reflexionaron sobre la temática imaginaron figuras no plena ni exclusivamente humanas como ejemplares ejecutores de funciones políticas, que siempre son prácticas trágicas y que exigen siempre una obstinación inclusive carente de esperanza, así como “Coniugare passione e cervello dunque. Come il Centauro di Machiavelli. Nella consapevolezza che non basta la bontà dell’intenzione, la purezza della causa a fare il politico e la sua azione. Il Politico si fa sulla distanza; come capacità di governare gli effetti dell’azione e come responsabile, e cioè adeguato all’obiettivo, uso della forza” [Conjugar, por lo tanto, pasión y cerebro. Como el centauro de Maquiavelo. Consciente de que no basta la bondad de la intención, la pureza de la causa para hacer al político y su acción. El político se hace sobre la distancia; como capacidad de gobernar los efectos de la acción y como responsable uso de la fuerza, adecuado al objetivo] (Chignola, Sandro: “Passioni e politica: sulla passione della politica”, en VV. AA.: *Le passioni della crisi*. Manifestolibro, Roma, 2010, pág. 41).

<sup>54</sup> Puede ser útil al respecto la lectura de un breve escrito de la filósofa inglesa Mary Midgley, titulado “Plomería filosófica”, que publicó la revista colombiana MALPENSANTE n° 31, junio/julio de 2001 ([http://www.elmalpensante.com/index.php?doc=display\\_contenido&id=2455](http://www.elmalpensante.com/index.php?doc=display_contenido&id=2455)) y donde se nos previene por la “falta de atención a nuestros esquemas conceptuales” subyacentes (al “sistema de ideas oculto”), cuanto mucho provisionales y de aplicación limitada, generalmente inadvertidos o indiscutidos, y sobre “la necesidad continua de corregir filosóficamente un modelo en relación con otros”, para así “estar preparados para señalar cualquier elemento particular de él que cause problemas”, dado que “los patrones que fundamentan nuestro pensamiento son mucho más poderosos, más intrincados y más peligrosos de lo que usualmente notamos, que necesitan atención constante y que ninguno de ellos es una guía universal segura”. Porque habitualmente, como ha señalado el filósofo quebequés Michel Seymour a partir de su experiencia, ni siquiera consideramos que pueda ser necesario reflexionar sobre nuestros más acérrimos dogmas, simplemente tomamos a cada uno de ellos como “une prémisses que les auteurs répètent et qui traduit le discours social de l’époque [...] et qui ne fait jamais l’objet d’une remise en question. Bref, c’est quasiment un dogme religieux, une sorte de croyance irrationnelle [...]” [una premisa que los autores repiten y que traduce el discurso social de la época [...] y que jamás se cuestiona. En pocas palabras, es casi un dogma religioso, una especie de creencia irracional] (Seymour: *Profession philosophe*. Les Presses de l’Université de Montréal, Montréal, 2006, págs. 34-35).

<sup>55</sup> En esas circunstancias la propia política sería prescindible o, inclusive, inimaginable pues “If politics (things that are discussed and decided in the *agora*, where all those interested may congregate and speak) is about things of *common* interest and significance, who needs politics when interests and meanings keep steering apart? [...] An increasingly privatised life feeds disinterest in politics. And politics, freed from constraints, deepens the extent of privatisation, thus breeding more indifference” [Si la política (cosas que se discuten y deciden en el ágora, donde todos los interesados pueden congregarse y hablar) es acerca de cosas de interés y significación común, ¿quién necesita la política cuando los intereses y significados insisten en separarse?... Una vida crecientemente

individuos egoístas constituirse en una sociedad, tener un Estado, aceptar obligaciones, acatar resoluciones generales? ¿De qué modo influyen las convicciones metafísicas y aún las teorías psicosociales en nuestra comprensión de la vida colectiva y de las instituciones, en nuestra conducta y expectativas, en los deseos? ¿Cambiarán las últimas si se modifican las primeras? ¿O los cambios pueden originarse o estar relacionados con lo que pasa en otras esferas de la actividad humana, aparentemente distintas y distantes? ¿Cuántas otras paradojas, de las que quizá no seamos conscientes, encierran tanto el discurso público como las instituciones en las que vivimos? ¿Podemos escapar a ellas?

Las posibles experiencias propias de la vida pública, con lo que puedan conllevar de frustración, o de aprendizaje acerca de la ubicuidad de la corrupción<sup>56</sup>, el egoísmo, la avaricia, la manipulación, el doble discurso<sup>57</sup>, la traición, la trivialización de problemas, la inescrupulosidad, la opacidad de propósitos, la incertidumbre acerca del resultado de nuestras acciones, el incesante estruendo de los fuegos artificiales de la retórica, etc., o de exactamente lo opuesto a esa serie, lo admito, algo desmoralizadora de avatares, ¿son acaso únicas y novedosas, vivencias exclusivas del presente?, ¿o hay al respecto un espeso expediente de reflexiones,<sup>58</sup> remedios propuestos por multiplicidad de textos y autores, desde tiempos ya muy lejanos, cuyo conocimiento no deberíamos desdeñar?<sup>59</sup>

---

privatizada alimenta el desinterés en la política. Y la política, liberada de restricciones, profundiza la extensión de la privatización, generando así más indiferencia] (Bauman, Zygmunt: *Alone Again. Ethics After Certainty*. Demos, London, sf, pp. 21-22).

<sup>56</sup> Un lugar común que, al reiterarse tanto, como descripción de lo que estaría siempre acaeciendo y/o como medio de desprestigio, nos empujaría a todos a una situación mental en la que se hace imposible que “Dejemos de lado por un momento el despliegue mediático sobre corrupción, deshonestidad, etc., que reduce la moralidad de la política al nivel de la moralidad de los políticos” (Bauman, Zygmunt: “Es necesaria una nueva batalla cultural”, en NUEVA SOCIEDAD N° 247, septiembre-octubre de 2013, pág. 86), con los riesgos y repercusiones que ello implica.

<sup>57</sup> En una entrevista que publicó el diario londinense THE GUARDIAN, la gran actriz noruega Liv Ullman, que generaciones pasadas admiraran como protagonista de muchos largometrajes del famoso director sueco Ingmar Bergman, daba cuenta de esa desazón y de una eventual responsabilidad de cada uno de nosotros en esto: “We are living in such a cruel world with so many lies. Probably politicians lied before, but not every day, all the time. [...] That is the sadness of being human today. We still don't realise that there is no “other”. We still think we are the audience to everything; we don't understand we are not witnesses, we are participants” [Vivimos en un mundo tan cruel, con tantas mentiras. Probablemente los políticos mintieran antes, pero no todo los días, todo el tiempo... Esa es la tristeza de ser humano en la actualidad. Todavía no nos damos cuenta de que no hay "otro". Seguimos pensando que somos el público de todo; no entendemos que no somos testigos, somos participantes] (Shoard, Catherine: “Liv Ullmann on Miss Julie, Donald Trump and why she hates the modern age”, [THE GUARDIAN](#), Thursday 11 September 2014).

<sup>58</sup> Como observa Myriam Revault d'Allones: “En materia de ‘cosa política’ – sea cual fuere el modo en que se la entienda –, las realidades han sido con frecuencia escabrosas y hace mucho que nos lamentamos, nos indignamos, protestamos, condenamos y resistimos. La política es maléfica, acarrea consigo un cortejo de prácticas nocivas, implacables o perversas: la queja es tan vieja como la política misma, tan vieja como el mundo” (*Lo que el hombre hace al hombre. Ensayo sobre el mal político*. Amorrortu editores, Buenos Aires, 2010, pág. 11). En efecto, no es exclusivamente de ustedes la eventual desazón y probablemente tengamos también que buscar respuestas para unas preguntas que sucesivas generaciones

repetieron: “Why is politics so consistently disappointing? Why does it repeatedly nourish such high hopes, and why does it virtually never realize them?” [¿Por qué la política es tan consistentemente decepcionante? ¿Por qué alimenta repetidamente tantas esperanzas y por qué casi nunca las realiza?] (John Dunn: *The Cunning of Unreason. Making Sense of Politics*. Basic Books, London, 2000, pág. X). Porque, en todo caso, quizá advertiremos, con incomodidad o con disgusto, que “the line between fact and fiction in politics has always been fuzzy” [la línea entre realidad y ficción en política ha sido siempre borrosa] (Kevin Kruse: “The Real Loser: Truth”, en THE NEW YORK TIMES, November 5, 2012); o terminemos por concluir, como Sócrates hace más de dos mil trescientos años (con desesperanza, suspicacia o todavía ilusionados): “Como los filósofos no gobiernen los Estados, o como los que hoy se llaman reyes y soberanos no sean verdadera y seriamente filósofos, de suerte que la autoridad pública y la filosofía se encuentren juntas en el mismo sujeto, y como no se excluyan absolutamente del gobierno tantas personas que aspiran hoy a uno de estos dos términos con exclusión del otro; como todo esto no se verifique, mi querido Glaucón, no hay remedio posible para los males que arruinan a los Estados ni para los del género humano [...]” (Platón: *La república*. Mestas Ed., Madrid, 2001, pág. 199; por lo general 437d del Libro V). O acaso porque, y persistentemente, a cada generación tras cada generación de seres humanos le parece que, como escribió en un aforismo la poeta sueco-finlandesa Edith Södergran: “Husen, dem vi bebo, äro urtidskojoir i jämförelse med den konception av en människoboning vi bära inom oss” [Las casas en que vivimos son chozas prehistóricas en comparación con la concepción de una habitación humana que llevamos dentro nuestro] (*Brokiga iakttagelser*, Holger Schildts förlagsaktiebolag, Helsingfors, 1919). Por otra parte, ya hace dos mil quinientos años que, en un diálogo ateniense, se nos advertiera de una paradoja que puede resultarnos desconcertante pero que ya en aquel entonces dio pie para la discusión: “A: Ma proprio da quello che tu chiami « malgoverno » il popolo trae la sua forza e la sua libertà. Certo, se è il buongoverno che tu cerchi, allora lo scenario è tutt’altro: vedrai i più capaci imporre le leggi, e la gente per bene la farà pagare alla canaglia, e sarà la gente per bene a prendere le decisioni politiche, e non consentirà che dei pazzi siedano in Consiglio o prendano la parola in assemblea. Così in poco tempo, con saggi provvedimenti del genere, finalmente il popolo cadrebbe in schiavitù” [Pero justo de lo que llamas “mal gobierno” el pueblo saca su fuerza y su libertad. Por supuesto, si lo que buscas es un buen gobierno, entonces el escenario es otro distinto: verás a los más capaces imponer las leyes, y la gente bien les hará pagar a los granujas [la canalla, la gente baja y ruin], y van a ser esas personas de bien quienes tomen las decisiones políticas, y no permitirán que los tontos se sienten en el Consejo o que tomen la palabra en la asamblea. Así, en un corto período de tiempo, con sabias medidas de tal género, finalmente el pueblo caerá en la esclavitud] (Anónimo ateniense (a cura de Luciano Canfora): *La democrazia come violenza*. Sellerio editore, Palermo, 1991, pág. 18).

<sup>59</sup> Aunque solo fuere porque, como el ya mencionado Sheldon Wollin señala (dando cuenta de una intuición nada desdeñable): “the past is never wholly superseded; it is constantly being recaptured at the very moment that human thought is seemingly preoccupied with the unique problems of its own time” [el pasado nunca es totalmente superado; está constantemente siendo recapturado, en el preciso momento en que el pensamiento humano está, aparentemente, preocupado por los problemas específicos de su propio tiempo] (*Politics and vision: continuity and innovation in Western political thought*. Expanded edition, Princeton University Press, 2004 [1960], pág. 25). O, como dicen los versos de un poeta:

*Our argument’s whole drift we shall forget;  
Who’s right, who’s wrong, ‘twill be all one to us;  
We shall not even know that we have met.  
Yet meet we shall, and part, and meet again  
Where dead men meet, on lips of living men.*

[Todos los motivos de nuestras discusiones olvidaremos  
Quién tenía razón, quién estaba equivocado será lo mismo para nosotros;  
No sabremos siquiera que nos hemos encontrado.

Sin embargo nos encontraremos, y separaremos, y volveremos a encontrar  
Donde se encuentran los muertos, en los labios de los vivos]

(Samuel Butler: “The Life after Death”, en *The Note-Books of Samuel Butler*. A. C. Fifield, Londres, 1912, pág. 309). No habría estado en desacuerdo Diodoro de Sicilia en el siglo I a. C. quien, al referirnos las acciones legislativas de Carondas [griego del siglo VI a. C. y discípulo de Pitágoras] respecto a la obligatoria instrucción pública de los niños, escribe: “¿Quién podría componer un elogio adecuado de la alfabetización? Solo por ella los muertos son recordados por los vivos y aquellos que están distantes pueden conversar por escrito con quienes se hallan lejanísimos, como si estuvieran allí al lado; la escritura da firma garantía a los pactos; solo la escritura conserva duraderamente las afirmaciones más bellas de los sabios, los oráculos, la filosofía y todas las demás formas de la cultura. ¡Si la naturaleza es causa del vivir, la escritura lo es del bien vivir!” (Diodoro: *Biblioteca Histórica* XII, 13, y de la que se puede leer en Internet una edición bilingüe <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/diodore/livre12a.htm>; cfr. en Luciano Canfora: *Libro y libertad*. Ed. Siruela, Madrid, 2017, pág. 100). Ni el realacadémico y filólogo español contemporáneo Carlos García Gual, quien en reciente entrevista (ver El País semanal: [https://elpais.com/elpais/2018/02/05/eps/1517841144\\_118374.html?id\\_externo\\_rsoc=FB\\_CM](https://elpais.com/elpais/2018/02/05/eps/1517841144_118374.html?id_externo_rsoc=FB_CM)) afirmaba

Muchas respuestas se ensayaron a estos problemas, dudas y preguntas.<sup>60</sup> Algunas están en los textos que serán la lectura compartida entre todos, pero pueden no resultarnos convincentes (o hasta absurdas, al menos como descripciones de la vida política tal como la experimentamos hoy e, incluso, como suponemos que pueda haberse experimentado en el pasado). En tal caso, o de cualquier manera, habrá que buscarles nuevas y personales contestaciones. Es, justamente, a una reflexión personal de todos y cada uno, pero mejor informada porque partirá del conocimiento directo de algunas de las que nos han precedido, que el curso quiere alentarlos. Pues puede, al menos, ayudarnos a no naturalizar los valores, el pensamiento y las formas de vida contemporáneas, a las que estamos habituados, y, apoyándonos en este conocimiento inicial de la historia de las ideas, con la multiplicidad de conceptos, instituciones y formas de entendimiento históricamente cambiantes que vislumbraremos, también permitirnos una más abierta actitud ante nuestras circunstancias de vida. Y, por supuesto, también propiciar mayores profundizaciones y más amplias lecturas.<sup>61</sup>

Arturo Rodríguez Peixoto

---

que “Quien no lee está limitado a sus circunstancias más próximas: los vecinos, la tele, los juegos”, (la pantalla del móvil) [...] “La lectura está unida a la crítica y a los grandes horizontes. La gente que no lee es gente de mentalidad muy reducida: viven en la prisión del presente”.

<sup>60</sup> Y seguramente se continuarán dando; sobre todo si, como en tiempos todavía cercanos (aunque ahora a menudo denigrados), y que solemos llamar modernos, en los que un optimismo de la razón llegó a generalizarse, confiamos en que, paulatina y progresivamente, se podría construir un conocimiento cierto o mejorado sobre las sociedades y su organización. Esa fue, por ejemplo, la confesada expectativa de Charles Fourier: « Quelques savants modestes, les Montesquieu, les Voltaire et autres cités, [...] ont voulu faire entendre des opinions plus raisonnables, déclarer que la politique sociale était au berceau, que la raison était égarée dans un labyrinthe, comme l'ont pensé tant d'hommes célèbres qui, depuis Socrate et Aristote jusqu'à Montaigne, ont dit : « Ce que je sais, c'est que je ne sais rien. » Ces opinions modérées ont dû échouer ; les excès ont prévalu, surtout chez les philosophes tous enorgueillis, comme Crébillon, qui pensait qu'après lui on ne pourrait trouver aucun sujet de tragédie. Ainsi les politiques, les métaphysiciens, les moralistes, les économistes, ont cru ou feint de croire qu'on ne pourrait inventer aucune société supérieure à la civilisation et à la barbarie qui sont le terme de leurs étroites conceptions » [Algunos estudiosos modestos, los Montesquieu, los Voltaire y otros citados [...] quisieron hacer escuchar opiniones más razonables, declarar que la política social estaba en su cuna, que la razón estaba perdida en un laberinto, como lo pensaron tantos hombres célebres que, desde Sócrates y Aristóteles hasta Montaigne, dijeron: “Lo que sé es que no sé nada”. Estas opiniones moderadas fracasaron; los excesos se impusieron, sobre todo entre los filósofos envanecidos, como Crébillon, que pensaba que después de él no se podría encontrar ningún tema para la tragedia. Así los políticos, los metafísicos, los moralistas, los economistas han creído, o fingido creer, que no se podría inventar ninguna sociedad superior a la civilización y la barbarie, que constituyen el término de sus concepciones estrechas] (Fourier: *Le nouveau monde industriel et sociétaire ou Invention du procédé d'industrie attrayante et naturelle distribuée en séries passionnées* (1829). Édition électronique complétée le 15 mars 2003 à Chicoutimi, Québec [a partir de la edición de Librairie sociétaire, Paris, 1845 y de la de Éditions Flammarion, Paris, 1973], pág. 14).

<sup>61</sup> Que puede ser un modesto modo de contribuir, desde los estudios universitarios, generación tras generación, a posibilitar que se haga realidad la milenaria y esperanzada aseveración del ya varias veces citado Jenofonte respecto a que “gobernar hombres no es una tarea imposible ni difícil, si se realiza con conocimiento” (Jenofonte: *Ciropedia*. Gredos, Madrid, 1987 (¿365 aC?). Libro 1, pág. 72).

