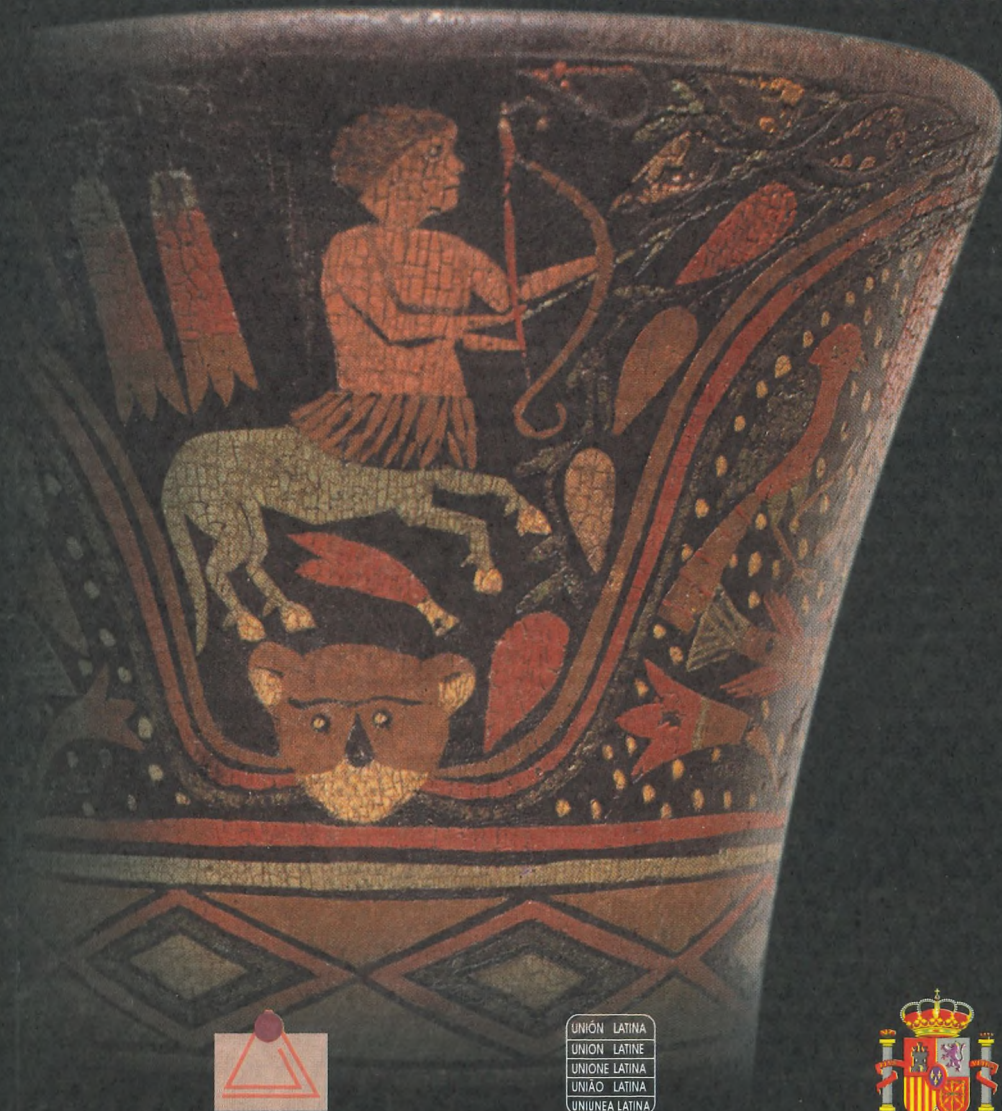


CLASSICA BOLIVIANA

I Encuentro Boliviano de Estudios Clásicos



UNIVERSIDAD NUESTRA SEÑORA DE LA PAZ



UNION LATINA



EMBAJADA DE ESPAÑA

CLASSICA BOLIVIANA

I Encuentro Boliviano de Estudios Clásicos



LA PAZ JUNIO 1998

Editor responsable:
Andrés Eichmann Oehrli

Comité de redacción:
Sergio Sánchez Armaza
Carmen Soliz Urrutia
Estela Alarcón Mealla

Colaboración especial:
Guido Orías Luna
Carlos Seoane Urioste

Depósito Legal
4-1-773-99

Diseño e impresión
PROINSA
Tel. 227781 - 223527
Av. Saavedra 2055
La Paz - Bolivia

© Andrés Eichmann Oehrli 1999

Portada:
Keru (vaso ceremonial incaico) de la zona del
lago Titikaka, periodo colonial. Museos
Municipales de La Paz.
Foto Teresa Gisbert

En el imponente escenario de las cumbres del Ande boliviano, la Unión Latina y la Universidad Nuestra Señora de La Paz reunieron a destacados intelectuales de diferentes países de América Latina y de Europa en el I Encuentro Boliviano de Estudios Clásicos, oportunidad en la que se plantearon interesantes iniciativas para difundir el idioma original, el latín, y los que derivan de él: español, francés, italiano, portugués y rumano; asimismo, se consideraron otros temas que representaron una importante contribución a los estudios clásicos tanto para el país anfitrión, como para los que practican los idiomas hermanos.

La Unión Latina, a través de su Dirección de Promoción y Enseñanza de Lenguas, tiene entre sus objetivos elevar la importancia del cultivo de las lenguas romances y de los estudios clásicos entre los países miembros, de tal manera que no se pierda la identidad y la cultura de la latinidad. La representación en Bolivia desarrolla en el país una serie de actividades, como seminarios sobre lenguas y culturas clásicas, publicaciones y cursos de enseñanza del idioma madre: el latín.

Hoy vemos, con mucha complacencia, materializadas las iniciativas y conclusiones del I Encuentro, en esta publicación que recoge los aportes de los intelectuales reunidos en este evento.

Es importante destacar que, como una consecuencia inmediata de este I Encuentro, ha sido creada la Sociedad de Estudios Clásicos, integrada por destacados intelectuales y personalidades.

El Encuentro surgió de una iniciativa de la Unión Latina y la Universidad Nuestra Señora de La Paz, que se han impuesto la tarea de continuar trabajando en estrecho contacto para divulgar lo que significó y significa la cultura latina en todos los ámbitos.

Deseo dejar testimonio de agradecimiento tanto a la Universidad Nuestra Señora de La Paz como a la Embajada de España en Bolivia, por todo el apoyo que han brindado para hacer realidad esta reunión y la publicación fruto de ese Encuentro.

Geraldo Cavalcanti
Secretario General
Unión Latina

INDICE

	Agradecimientos	7
Jorge Paz Navajas:	Introducción	9
Josep M. Barnadas:	Discurso de Bienvenida	11
Mario Frias Infante:	Mi odisea de traducir la Odisea	13
H.C.F. Mansilla:	Lo rescatable de la tradición clásica para el campo de la ciencia política	17
Iván Guzmán de Rojas:	Contrastes semánticos del Aymara registrado por Bertonio con el Castellano de Gracián	29
Juan Araos Uzqueda:	Apología, Critón, Fedón: Acta judicial	47
Francisco Rodríguez Adrados:	Escisiones y unificaciones en la historia del Griego	61
Rodolfo P. Buzón:	Papiros latinos en Egipto: Algunas consideraciones	69
Héctor García Cataldo:	Poesía Lírica Griega Acaica o de la cotidianeidad atemporal	81
Prof. Iván Salas Pinilla:	El Destino en la Ilíada y su campo semántico	97
Teresa Gisbert:	Los dioses de la antigüedad clásica en Copacabana	121
Teodoro Hampe Martínez:	La tradición clásica en el Perú virreinal: una visión de conjunto	137
Andrés Orías Bleichner:	El Soplo Clásico en la Escritura de Bartolomé Arzáns	145

Fernando Cajías de la Vega:	La arquitectura neoclásica en Bolivia	153
Josep M. Barnadas:	La escuela humanística de Cotocollao: evocación de una vivencia	157
Santiago R. M. Gelonch V.:	Algunas notas acerca de la investigación en los Estudios Clásicos (Investigación, Hermenéutica, Postmodernidad y Mito)	165
Ernesto Bertolaja:	La política de la Unión Latina en el ámbito de los estudios clásicos en América Latina	183
Andrés Eichmann Oehrli:	Reminiscencias clásicas en la lírica de la Real Audiencia de Charcas	187
Salvador Romero Pittari:	El latín en la literatura boliviana finisecular	211
Enrique Ipiña Melgar:	Sócrates y las tendencias pedagógicas actuales	215
Teresa Villegas de Aneiva:	Las sibilas y las virtudes teologales en la pintura virreinal boliviana	221

Agradecimientos

Jorge Paz Navajas, Norma Campos Vera y Enrique Ojeda fueron quienes apoyaron desde un inicio la realización del Encuentro y la publicación del presente volumen, y han hecho posible los auspicios para su publicación.

Luis Prados Covarrubias alentó la realización del Encuentro; a él debemos la participación del insigne investigador Don Francisco Rodríguez Adrados, que nos ha honrado con su presencia y su amistad.

De Sergio Sánchez Armaza, de Carmen Soliz Urrutia y de Estela Alarcón Mealla es el mayor mérito. Han creído que esta aventura era posible; la han llevado a cabo con entusiasmo y todo el trabajo imaginable, desde el inicio de la organización del Encuentro hasta anteayer, en que esta página ingresó a la Editorial. Pusieron en juego su conocimiento de la lengua latina, su bagaje cultural, su versatilidad para cualquier temática y sus cualidades personales. Ningún elogio es suficiente para ellos.

Han colaborado con largas horas de transcripción de las grabaciones, con ideas y gestiones variadas Carlos Seoane Urioste y Guido Orías.

Han concurrido también muchas otras formas de colaboración, y la lista de las personas a quienes se debe agradecer sería muy larga de transcribir, empezando por todos los que han participado en el Encuentro. No se puede silenciar el nombre de Jorge Velarde Chávez y el de Selva Fernández.

A todos ustedes, queridos amigos, muchas gracias,

el editor.

Lo rescatable de la tradición clásica para el campo de la ciencia política

H.C.F. Mansilla

Después de tantos y tan diferentes ensayos socio-políticos en la historia de la humanidad para mejorar la convivencia de los mortales, sería prácticamente imposible concebir una solución esencialmente nueva. No es superfluo, por lo tanto, dirigir nuestra atención hacia la tradición del pensamiento clásico para aprender de ella y para recuperar los fragmentos de reconocida validez que nos pueden inspirar modelos, mecanismos e ideas ahora llamadas clásicas, para edificar un ordenamiento social que, sin ser perfecto ni pretender tal cosa, sea algo más que la mera evitación de las grandes tiranías y de los grotescos totalitarismos del siglo XX. Se puede aducir, obviamente, que este recorrido por el museo de la teoría política es simplemente innecesario; porque los problemas que confrontamos en nuestra era, empezando por la crisis ecológica, son de una naturaleza específicamente moderna, a cuya elucidación nada contribuiría la retrospección histórica. Seguidamente, todas las incursiones en el pasado son arbitrarias, es decir, escogen aquellos teoremas y doctrinas que concuerdan con nuestros intereses y prejuicios. En tercera instancia, estos ejercicios intelectuales se asemejan a la dedicación y exégesis que practican los eruditos con los antiguos textos: una actividad que tiene algo de bello y conmovedor, pero que es vana en nuestra era de principios materiales e inmediatistas.

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

El estudio de los clásicos, por ejemplo, nos muestra la relevancia central del dudar para el progreso de toda investigación; todo conocimiento posterior puede ser visto como la solución de una duda anterior. Esta es importante para la determinación del objetivo dentro de un análisis, ya que la meta sólo es conocida por aquél que ha dudado, como indicó Aristóteles¹. El interés por la historia nos puede ayudar igualmente a librarnos de prejuicios y mitos modernos, que por ser los nuestros son los que precisamente no percibimos. Si nos interesa mejorar la vida cotidiana de los ciudadanos, tenemos que examinar más cuidadosamente las

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

modalidades bajo las cuales se ejerce el poder y se configura la *cultura política* en un momento dado, lo cual ha sido, hasta hace poco, relegado a un segundo plano por la exclusividad del análisis socio-económico. Si nos preocupa el bienestar y la felicidad de los hombres, entonces tenemos que revalorizar una parte clásica de la filosofía social: la *ética política*. Tenemos que aprender algo de los regímenes, que en las circunstancias más diferentes entre sí, han sabido reducir a un mínimo el sufrimiento de sus ciudadanos; sin haber lanzado ambiciosos planes de desarrollo ni ideologías concomitantes. Desde la Antigüedad han existido gobernantes esclarecidos y bondadosos –no muchos, es verdad– que hicieron la vida más llevadera y menos peligrosa a sus súbditos. Gudea, rey de Lagash en Sumeria², Asoka, emperador budista de la India³, Pericles (el demócrata ateniense), y los emperadores Trajano, Adriano y Marco Aurelio de Roma y Akbar de la India, no fueron grandes, revolucionarios, ni eminentes teóricos, ni creadores de leyendas, pero la vida bajo sus reinados tenía sencillamente más sentido que en otras épocas. La reflexión en torno a ellos roza tres cuestiones fundamentales y anteriores al problema del *modo de producción*: (1) el sometimiento de la autoridad estatal bajo un elevado principio ético; (2) la definición del Estado exclusivamente en función de sus ciudadanos, y la implementación de obras públicas para satisfacer necesidades esenciales; (3) y la consecución de la paz interna, que sólo puede ser consolidada por las cualidades morales de los que mandan. Los sucesos de la actualidad han reavivado el interés por la ética dentro del marco de la política. El desmoronamiento de la República Italiana y, sobre todo, de su bien establecido sistema de partidos, y aparentemente muy sólida clase política alrededor de 1992/1994 se debió a que la población estaba harta de la corrupción masiva de políticos ya que apoyó la persecución judicial de los mismos. Los acontecimientos de Europa oriental han tenido también connotaciones similares. Esto significó el anhelo de un buen gobierno –como se decía en la tradición más clásica– por encima de variantes ideológicas: en Italia y, probablemente, en el resto del mundo lo que quieren los ciudadanos es un gobierno que administre el erario fiscal honradamente, que proteja la naturaleza, que reduzca la carga impositiva, que incremente la seguridad ciudadana, que mejore el Poder Judicial y que haga algo por la cultura pública. Eso es lo que está a la orden del día, hoy como en la Antigüedad grecorromana, donde estos designios fueron formulados por primera vez, analizados de manera ejemplar y también cuestionados severamente.

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

2 Cf. Sabatino Moscati, *Die Kulturen des Alten Ost* (Las culturas del Antiguo Oriente), Piper, Munich, 1962, p. 28 sg.

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

4 Marco Tulio Cicerón, *La República*, Aguilar, Buenos Aires, 1967, p. 23, 21.

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

La constitución de una unidad entre pensamiento científico, comportamiento práctico-político y orientación ética es uno de los problemas más importantes de nuestra época. La aplicación de la tecnología más refinada a la carrera armamentista, el cinismo como ética y la elección de metas irracionales como valores políticos, son factores que exhiben una casi insalvable separación entre estas tres esferas. Tanto el abstencionismo que proponen los escépticos, como la distancia entre teoría y praxis que propugnan los positivistas y el todo vale de los postmodernistas contribuyen a una evolución desfavorable y peligrosa del mundo moderno: la irracionalidad no atenuada de las metas en todos los modelos de desarrollo, acompañados de un florecimiento increíble de la racionalidad instrumental de los medios, costes humanos y sociales insoportables, el embrutecimiento creciente de la humanidad en medio del progreso técnico más delirante y la declinación irremediable de la estética y el ornato públicos. Reconozco, por otra parte, que los postulados de la teoría clásica son muy generales y poco precisos pero nos sirven como momento de reflexión para relativizar muchas concepciones de gran difusión actual, pero de notable peligrosidad social.

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

Aristóteles recogió una idea convertida ya en tradición cuando aseveró que la finalidad del Estado consistía en la realización del objetivo ético del Hombre: el perfeccionamiento de su existencia física y la consecución de la felicidad. Nacido por la pura necesidad de la supervivencia, el Estado debe su razón de ser al logro de una vida plena. Resumiendo la tradición del pensamiento político de su época, Aristóteles vio el fin del Estado en su capacidad para coadyuvar al Hombre al desarrollo completo de sí mismo, brindándole un grado de autarquía que no poseería de otra manera; el objetivo es definido claramente como el bien de la comunidad y no como la ventaja de los gobernantes, ya que el Estado es una comunidad de hombres libres⁵.

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

Algunos conceptos centrales permanecen en un plan insatisfactorio de generalidades imprecisas, pero lo que vale es la intención rectora. No se crea, por otra parte, que Aristóteles fue únicamente un compilador de las opiniones de su tiempo; fue innovador en muchos aspectos y un representante infatigable del racionalismo, cuando éste no era tan popular como se cree. Según él, todas las artes y ciencias no deben contentarse con el saber tradicional, sino tratar de sobrepasarlo, tesis que valdría en forma explícita para la política. La finalidad de toda actividad humana no debería ser la conservación de lo ya alcanzado, sino la consecución de lo bueno. Las leyes no deberían estar obligadas hacia la tradición, sino hacia lo que es éticamente aceptable⁶.

Tal vez se concretice el pensamiento aristotélico al profundizar en la problemática de la finalidad del Estado. También de importancia para hoy en contraposición a la sociedad totalitaria es su definición del Estado como una comunidad de ciudadanos, cada uno con los mismos derechos para posibilitar la mejor vida, la que, a su vez, consiste en la consecución de la felicidad. Y ésta sería el ejercicio y la repercusión de la honradez y la rectitud⁷. Paralelamente a estos severos principios de probidad, Aristóteles concibe el Estado como la instancia que crea las condiciones para el goce del ocio como fin ulterior de la existencia, superior al trabajo: la dignidad superior del ocio, al igual que la de la felicidad, estriba en que ambos son finalidades en sí mismas, mientras que el trabajo es un medio para otra meta⁸. Aquí se percibe uno de los elementos aristocráticos que forman parte constituyente de la tradición clásica. También Epicuro, el filósofo que estuvo más alejado de la preocupación por los asuntos público-políticos, concibió una vida bien como la evitación del dolor y la consecución de placeres (mayormente espirituales) combinados con una moral basada en la justicia y la equidad⁹. Esta visión está por encima del prosaico nivel de los problemas cotidianos y que debe ser considerada para la conformación de una sociedad razonable. En un mundo como el nuestro, donde el individuo vale cada vez menos y el Estado cada vez más, es útil recordar el principio aristotélico según el cual la felicidad de cada uno y el éxito del Estado son dos aspectos del mismo proceso: la mejor constitución es aquella que fomenta la felicidad de cada individuo y su bienestar¹⁰. El gran filósofo definió la felicidad como un fin en sí mismo, al cual todos los medios se dirigen: esta virtud es la conjunción de lo bueno y lo divino, la más duradera y placentera. Y la filosofía, es, según Aristóteles, la ocupación que produce los placeres de la más alta pureza y perennidad, ya que el espíritu es lo mejor en nosotros y sus objetos son los de una dignidad superior. La autarquía humana se consigue por medio de la contemplación filosófica, la actividad propia del *sabio y justo*¹¹, y, como añadiríamos nosotros, de aquel feliz mortal que no tiene que trabajar para sobrevivir y que está por encima de las intrigas de sus congéneres.

6 Aristóteles *Politik* (Política), Rowohlt, Reinbek, 1963, p. 62 y (= 1268 b, .1269 a).

7 Aristóteles, *Älteste Politik*, op. cit. (nota 5), p. 98 sg.

8 Aristóteles, *Politik*, op. cit. (nota 6), p. 270, sg. (= 1337 b - 1338 a).

9 Epikur, *Brief an Menoikeus* (Epístola en: *Epikur, Philosophie der Freude* (Filosofía de la alegría), (Compilación de Johannes Mewaldt), Kröner, Stuttgart, 1973, p. 46).

10 Aristóteles, *Politik*, op. cit. (nota 6), p. 229 (=1323 a).

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

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

Aquí emerge como consejo pragmático el camino del término medio, que en política no es nada despreciable. Lo mejor y más noble es lo que queda en la mitad entre la exageración y la escasez en lo referido al mismo asunto¹⁴. La constatación de este término medio debe hacerse pragmáticamente, sin una búsqueda exacta de la "mitad" y procediendo más bien con el criterio de la plausibilidad (*phonesis*), como si la actuación política tuviese algo de una obra de arte¹⁵. La razón práctica, la prudencia tiene como tarea la preocupación por lo "real" y particular presuponiendo que uno conoce los principios de la sabiduría pero que puede actuar en forma autónoma. Esta facultad del discernimiento humano es imprescindible para evitar que el Hombre que puede ser la más noble de las criaturas, se convierta en la peor de ellas cuando está desvinculado de la ley y el derecho. Sin virtud, el Hombre llega a ser el más salvaje y perverso de los seres vivientes¹⁶. La finalidad del Estado es la perfección de una vida social que se baste a sí misma, no está vinculada necesariamente a un tipo particular de gobierno¹⁷.

La democracia no fue, por ejemplo, originalmente un modelo siempre válido de organización social, sino la creación histórica y, por lo tanto, pasajera, obra de una colectividad consciente de sí misma (la ateniense)¹⁸. Uno de los rasgos más notables y constitutivos de este gran legado es la autonomía de la esfera política, separada de la religión, los misterios y los mitos, por un lado, y de las constricciones de la economía y, por consiguiente, de los problemas cotidianos, de la mera supervivencia, por otro. En este punto la teoría clásica difiere de la ciencia política actual, pero creo que las variadas concepciones modernas, pese a numerosísimos esfuerzos teórico-prácticos por acercarse a las ciencias económicas y a pesar de un verdadero mar de literatura sobre la temática, no han dado respuestas realmente convincentes y que hayan superado el ya mencionado escrutinio de los tiempos y las generaciones.

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

13 Aristóteles, *Politik*, op. cit. (nota 6), pp. 232-234 (= 1325 a 1325 b).

14 Aristóteles, *Eudemische Ethik* (Ética a Eudemo), en: *Hauptwerke*, op. cit. (nota 5), p. 70.

15 Aristóteles, *Nikomachische Ethik*, op. cit. (nota 11) p. 83 (= 1104 a).

16 Aristóteles, *Politik*, op. cit. (nota 6), p. 97 (1280 a), 99 (= 1280 b), 228 (= 1323 b).

17 Aristóteles, *Politik*, op. cit. (nota 6) p. 11 (= 1253 a).

18 Cf. el brillante artículo de Pierre Vidal-Náquet, *Una invención griega: la democracia*, en: *VUELTA* (México), vol. XVIII, N° 209, abril de 1994, p. 21; cf. Cornelius Castoriadis, *La democracia ateniense y sus interpretaciones*, en: *Ibid.*, pp. 28-32.

En forma encomiablemente realista, los atenienses establecieron –dentro del marco de los entonces hombres libres, se entiende– un compromiso original y perdurable hasta hoy: la igualdad jurídica de los ciudadanos y su igual oportunidad de acceso a las dignidades públicas, sin modificar, por otra parte, las diferencias en la esfera de los ingresos y la propiedad. Ahora bien: precisamente la democracia de esta incomparable ciudad-Estado fue el fundamento del imperialismo ateniense. Como se sabe, las masas atenienses, de manera totalmente democrática y legítima, eligieron líderes populistas que prometieron metas irrealizables, y, entre ellas, la conquista y el pillaje de otras sociedades, lo que efectivamente ocurrió y terminó con la derrota de Atenas y con el consecuente descrédito de la democracia. El historiador Tucídides, contemporáneo de estos sucesos, nos ha dejado valiosas reflexiones sobre los peligros y las limitaciones de los regímenes democráticos y sobre la necesidad de refrenarlos mediante instituciones monárquicas y aristocráticas, combinación que propugnaron asimismo Aristóteles, Polibio y Cicerón y que constituyó uno de los puntos recurrentes de la teoría política clásica. Aristóteles opinó que una forma mixta de gobierno sería la más adecuada, a causa del compromiso requerido entre los elementos democráticos y aristocráticos: se combina la justicia de una elección de ancha base con la calidad de funcionarios que disponen de una buena educación y experiencia¹⁹. También Cicerón se manifestó en favor de un modelo gubernamental que reuniese dentro de sí fragmentos de diferentes tipos de Estado, argumentando igualmente que así se preservaría la justicia, el buen funcionamiento y la estabilidad. El y Polibio sostuvieron que la mezcla de instituciones monárquicas, aristocráticas y democráticas genera una complementación de las mismas, limitándose y balanceándose simultáneamente y evitando, por lo tanto, determinaciones extremas y permitiendo que los "hombres superiores en espíritu y en virtud" sean nombrados para los puestos de mando²⁰.

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

La decadencia del pensamiento político clásico empezó con la influencia creciente del cristianismo: ya que en una sociedad cristianamente perfecta el gobierno y la ley serían superfluos, hay que soportar a ambos –si resultan mediocres y hasta malos– sólo a causa de la perversidad intrínseca del hombre. Con ello tiene lugar una clara devaluación de la vida ciudadana y estatal, preparada por algunas corrientes del pensamiento helenístico-individualista. A partir del siglo IV a.C. el Estado ya no es más el vehículo de la perfectibilidad

19 Aristóteles, *Álteste Politik*, op. cit. (nota 5), p. 90.

20 Cicerón, op. cit. (nota 4), p. 67, 85 sg. 131.

21 Aristóteles, *Politik*, op. cit. (nota 6), p. 133 sg. (= 1292 a).

humana, sino la instancia meramente tolerada para tratar de hacer la vida más soportable. La dicotomía postulada por el cristianismo entre una esfera mundana y otra espiritual en la naturaleza del hombre conduce a que la primera tenga una dignidad ontológica y axiológicamente mucho más baja que la segunda: la actividad socio-política debe contentarse con un rango inferior y subordinado al quehacer teológico-religioso. La Iglesia y los deberes religiosos adquieren una prioridad absoluta sobre la sociedad civil y las preocupaciones políticas. Esta constelación fue dogmatizada por San Agustín, particularmente por su exaltación de la fe en detrimento de la razón y por el desplazamiento del libre arbitrio en favor de la teoría de la predestinación. Su dualismo acentuado entre lo mundano y lo religioso se manifiesta claramente en la posición preeminente que adopta según él la *Civitas Dei* en contraposición a la función subordinada que le toca a la *civitas terrena*, mero brazo secular que, asesorado por la Iglesia, debe prestar su concurso a la lucha contra el principio del mal.

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

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

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

De acuerdo a Hobbes, en la guerra de todos contra todos (*bellum omnium contra omnes*) los hombres son seres dominados enteramente por la insaciabilidad de los apetitos y del poder²³ y, por ende, del miedo: sienten permanentemente el temor de ver reducidas su concupiscencia y su ansia ilimitada de poder y placer; la absoluta libertad y anomia que los caracteriza en estado natural, los lleva indefectiblemente a la absoluta servidumbre, al abdicar todos sus derechos naturales y sociales en favor del Estado omnipotente e irrestricto. El contrato social y el Estado tienen únicamente la función de evitar la carnicería generalizada y la guerra civil perenne: la paz sería algo factible y comprensible, una opción estratégica aceptable en términos de frío cálculo de ventajas y desventajas, algo totalmente admisible para "egoístas racionales" que han adquirido la "clarividencia que brinda el temor"²⁴. El Estado existe únicamente para que reine la paz entre los "ciudadanos" y para que éstos se consagren a la obtención de sus ventajas y placeres individuales. Protege celosamente la propiedad privada y regula las actividades humanas, con un mínimo de leyes que tienen un carácter formal y general, asegurando la igualdad jurídica entre ellos. Pero este Estado y, más ampliamente, la comunidad humana no es ya más —como en las teorías clásicas— el lugar indispensable del encuentro con los conciudadanos, el marco para el desarrollo de las potencialidades y virtudes humanas y la arena de una agradable sociabilidad, sino un prosaico instrumento para evitar la mutua destrucción de seres impulsados por los instintos más sórdidos. Debemos reconocer que Hobbes fue el primer pensador en postular la necesidad de que el Estado se legitime ante los súbditos porque el Estado no pertenece a la condición primigenia natural del hombre; de ahí nace todo argumento contractualista. Congruente con esta visión es la concepción de Hobbes de que no existe ninguna regla para determinar de manera axiomática lo que es bueno y malo. No habría, por ejemplo, ninguna manera de determinar objetivamente lo que es la justicia. *Ex iuri enim iustitia*: lo justo es lo que prescribe la ley positiva que está casualmente en vigencia, independientemente de su contenido. Lo legítimo es lo legal y viceversa. El que detenta el poder define el derecho, o dicho de otro modo: el poder y el derecho son las dos

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

23 Thomas Hobbes, *Leviathan oder wessen, form und Gewalt des kirchischen un burgerlichen staates* (título original: *Leviathan or the matter, form and power of a commonwealth Ecclesiastical and civil*). Rowohlt, Reinbek, 1965, p. 67.

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

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

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

caras de la misma moneda. *Auctoritas non veritas facit legem*: no es la verdad, sino el poder político constituido el que define la ley. La validez de nuestras normas de convivencia no están basadas en nebulosos principios metafísicos ni en ninguna prescripción que no sea la decisión contingente de algún organismo estatal. ¿No es todo esto algo curiosamente actual dentro de nuestras modas postmodernistas y neoliberales?

En efecto, el padre del postmodernismo, Arthur Schopenhauer, afirmó que la función principal del Estado es colocar un bozal al hombre, el animal de rapiña por excelencia, para protegerlo de sí mismo. Por lo tanto no habría que esperar ninguna acción ética de parte del Estado y ningún mejoramiento moral del Hombre. El Estado constituiría solamente una maquinaria social –un mal necesario– que vincula el egoísmo individual de los mortales con su instinto colectivo de supervivencia; la política se reduciría a evitar la autodestrucción de la especie. La sociedad sería similar a un rebaño de puercoespines situados alrededor de un gran fuego: los astutos de entre ellos no se acercan demasiado al fuego ni a los semejantes para no quemarse ni pincharse mutuamente, y tampoco se alejan demasiado para no enfriarse. Pero otra ilustre pléyade de pensadores liberales, más afín a la tradición clásica, concibió una versión más racional y más humanista de la esfera socio-política. John Locke creó una doctrina liberal que no renegaba ni del derecho natural, ni de la ética individual o colectiva, ni tampoco de la idea básica del bien común. En contraposición a Hobbes él entrevió la posibilidad de una rebelión "justa" –un derecho innato de resistencia– en el caso de que los poderes estatales, sobrepasaran sus atribuciones y atentasen contra los derechos imprescriptibles de los ciudadanos. Siguiendo la tradición ateniense y la liberal de Locke, Montesquieu dijo muy acertadamente que "sólo el poder detiene al poder": para evitar toda concentración de poderío estatal en una o pocas manos, lo más conveniente es su distribución en instancias más o menos independientes unas de otras.

Fue el mérito de John Stuart Mill haber constatado que un peligro inminente de las libertades ciudadanas puede venir de las mayorías satisfechas de sí mismas, que utilizan la fuerza de su número para reprimir a grupos más pequeños y para regular el pensamiento de toda la sociedad. Por lo tanto, la defensa de las minorías se convierte en una de las principales tareas del espíritu genuinamente liberal. Basándose en la tradición clásica de Aristóteles, Tucídides y Cicerón, Alexis de Tocqueville analizó desapasionadamente el proceso de democratización de las sociedades industriales, para llegar a la conclusión de que éste había fomentado intensivamente la centralización del aparato estatal, lo que a su vez, cercenó las posibilidades efectivas de libertad política. La homogeneización de todas las esferas, tan cara a tecnócratas de toda tendencia ideológica y cuya complementación se debe a gobiernos tanto capitalistas como socialistas, destruyó los poderes intermedios, los derechos especiales (fueros) y los privilegios de todo tipo, las aristocracias hereditarias de fuerte implantación regional y, por consiguiente, dejó al individuo, –aparentemente libre de las odiosas ataduras arcaicas– solo y aislado frente al Estado todopoderoso. La misma gente que destruye trabajosamente las

monarquías, afirmó Tocqueville, se deja manejar dócilmente por una burocracia anónima²⁷. Tocqueville reconoció que el despotismo del *ancien régime*, aunque opresivo, era restringido y atañía a pocos, mientras que el moderno, aunque más suave, recaía sobre todos. Este despotismo, nacido a la sombra de la Revolución Francesa, de la revolución industrial y de las reformas jacobinas, generaría una masa informe de hombres, desvinculados entre sí, tan iguales que habrían perdido toda identidad diferenciadora, entregados al trabajo y a los pequeños placeres, estarían agradecidos y sometidos al poder central, siendo éste simultáneamente ilimitado y despótico, pero previsor y francamente popular²⁸.

Estamos aquí ante la paradójica situación de que principios liberal-democráticos, como el de la igualdad de todos los ciudadanos y la abolición de privilegios, poderes e instituciones particulares y de carácter aristocrático, pueden conducir a los modelos contemporáneos del totalitarismo. Igualdad no es sinónimo de libertad, y puede muchas veces prestar su concurso al despotismo, particularmente cuando la ideología y los movimientos igualitaristas tratan de realizar nivelaciones hacia abajo ridiculizando y atacando toda diferencia, mérito e independencia individuales.

El igualitarismo democrático, como principio llevado a ultranza, origina la mediocridad, la injusticia y la insensatez colectiva, como ya lo señaló Cicerón²⁹. Además de ser un sistema más o menos terrorista: ¡guay del que ose diferenciarse de la masa informe! Contra los peligros de este tipo de totalitarismo existen algunos remedios, también ya señalados por Montesquieu y Tocqueville: fortalecer las posibilidades locales de ejercer libertades políticas, a nivel provincial y municipal; fomentar la descentralización administrativa, quitando competencias al Estado nacional; participar en asociaciones de libre ingreso que pueden funcionar como grupos políticos de presión en casos concretos, por un lado, y que se dedican a solucionar problemas sociales sin pedir para nada la ayuda estatal, por otro; mantener instituciones público-estatales de conformación aristocrática (como la Cámara británica de los Lores) y elección meritocrática (como las academias científicas); y no abandonar la seguridad allende lo político y social que brinda la religión.

Existe, por ende, una tendencia liberal de inspiración clásica que respeta gran parte de las instituciones sociales que han crecido orgánicamente, que está ligada a la evolución británica y al pensamiento de Edmund Burke y que ha conformado lo que podríamos llamar la tradición actualizada. Contra el racionalismo abstracto de la revolución, Burke evocó las ventajas del crecimiento orgánico; contra las reformas decididas súbitamente por una asamblea o un gobierno de iluminados, y de manera altamente centralista —el modelo jacobino de tanta influencia en todo el Tercer Mundo—, Burke enfatizó la bondad de la "elección de los tiempos

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

28 Ibid., p. 341 sg.

29 Cicerón, op. cit. (nota 4), p. 69.

y las generaciones". Como enemigo de las ideas y los programas abstractos, porque éstos son demasiado simples para aprehender la complejidad de los hechos reales, Burke propugnó el respeto a las soluciones originadas a través de largos procesos históricos: las viejas instituciones son justamente las que mejor trabajan porque han acumulado todo un acervo de conocimientos y destrezas. El pensamiento abstracto y racionalista que intenta hacer tabula rasa con la sociedad y sus instituciones, contiene además un claro desprecio por la naturaleza y sus leyes, la que siempre aprovecha lo mejor de su pasado. Según Burke, las reformas revolucionarias producirían también una despersonalización de las instituciones, con lo cual se abrirían las puertas al anonimato de los grandes aparatos burocráticos; en todo caso habría que preferir los sistemas "naturales", frutos del desarrollo "histórico" y no aquellos de la lógica abstracta.

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



Studio et labore, honestate ac maxima quam fieri possit modestia, ad astra usque eamus: si –ut Mantuanus ait- *omnia uincit amor*, ne obliuioni demus prope sequentia ipsius uerba: *labor omnia uincit*. Humanitatem in primis ut exemplum unum in nostris laboribus enixe colamus, prae oculis semper habeamus eamque imo corde prosequamur. Hoc iter nostrum; hoc decus nostrum; hoc et praemium semper nobis satis sit.

J.M. Barnadas