



Universidad Nacional
Abierta y a Distancia

Sello Editorial

Introducción a la historia de la filosofía política



INTRODUCCIÓN A LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

Autor:

Tayron Alberto Achury Torres

Grupo de investigación:

Cibercultura y Territorio - Semillero *Ethos*

UNIVERSIDAD NACIONAL ABIERTA Y A DISTANCIA – UNAD

Jaime Alberto Leal Afanador

Rector

Constanza Abadía García

Vicerrectora académica y de investigación

Leonardo Yunda Perlaza

Vicerrector de medios y mediaciones pedagógicas

Leonardo Evemeleth Sánchez Torres

Vicerrector de desarrollo regional y proyección comunitaria

Édgar Guillermo Rodríguez Díaz

Vicerrector de servicios a aspirantes, estudiantes y egresados

Julialba Ángel Osorio

Vicerrectora de inclusión social para el desarrollo regional y la proyección comunitaria

Leonardo Sánchez Torres

Vicerrector de relaciones intersistémicas e internacionales

Myriam Leonor Torres

Decana Escuela de Ciencias de la Salud

Clara Esperanza Pedraza Goyeneche

Decana Escuela de Ciencias de la Educación

Alba Luz Serrano Rubiano

Decana Escuela de Ciencias Jurídicas y Políticas

Martha Viviana Vargas Galindo

Decana Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades

Claudio Camilo González Clavijo

Decano Escuela de Ciencias Básicas, Tecnología e Ingeniería

Jordano Salamanca Bastidas

Decano Escuela de Ciencias Agrícolas, Pecuarias y del Medio Ambiente

Sandra Rocío Mondragón

Decana Escuela de Ciencias Administrativas, Contables, Económicas y de Negocios

Introducción a la historia de la filosofía política

Autor:

Tayron Alberto Achury Torres

Grupo de Investigación: Cibercultura y Territorio - semillero *Ethos*

320.01

Achury Torres, Tayron Alberto

A179

Introducción a la historia de la filosofía política/ Tayron Alberto Achury Torres -- [1.a. ed.]. Bogotá: Sello Editorial UNAD /2022. (Grupo de investigación: Cibercultura y Territorio - Semillero Ethos)

ISBN: 978-958-651-832-1

e-ISBN: 978-958-651-833-8

1. Filosofía política 2. Ciencia Política 3. Democracia constitucional 4 Estado y sociedad 5 Administración de justicia. I. Achury Torres, Tayron Alberto

ISBN: 978-958-651-832-1

e-ISBN: 978-958-651-833-8

Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades - ECSAH

©Editorial

Sello Editorial UNAD

Universidad Nacional Abierta y a Distancia

Calle 14 sur N.º 14-23

Bogotá, D.C.

Noviembre de 2022

Corrección de textos: Angie Sánchez Wilchez

Diagramación: Natalia Herrera Farfán

Edición integral: Hipertexto SAS

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons - Atribución – No comercial – Sin Derivar 4.0 internacional.

https://co.creativecommons.org/?page_id=13.



CONTENIDO

Reseña del libro	6
Reseña del autor	7
Prefacio	8
Introducción	9

Capítulo 1

Aproximaciones al filosofar político	11
1.1 La idea de “fenómeno político”	12
1.2 La idea griega del Estado y la estructura del racionalismo occidental	15
1.3 El ejemplo de Atenas	17
1.4 La filosofía política en <i>La República</i> de Platón	20
1.5 <i>La República</i>	21
1.6 La filosofía política en la <i>Política</i> de Aristóteles	24

Capítulo 2

Imperio romano	29
2.1 El legado del helenismo	30
2.2 El desarrollo del universalismo romano	32
2.3 La Roma de Cicerón	33
2.4 Del principado a la Roma Sacra	35
2.5 Decadencia de Roma	37

Capítulo 3

La unidad cultural de la Edad Media	41
3.1 Agustín de Hipona: Iglesia y Estado	42
3.2 Agustín de Hipona y su <i>Ciudad de Dios</i>	42
3.3 Alta Edad Media	44
3.4 Tendencias económicas y sociales de la Baja Edad Media	46
3.5 Pensamiento teológico político medieval	48
3.6 Tomás de Aquino	49

Capítulo 4

Hacia el mundo moderno

	52
4.1 Renacimiento y la nueva visión de la política	53
4.2 El abandono de la oscuridad	55
4.3 Lutero el protestante	56
4.4 Maquiavelo y su “príncipe”	58
4.5 La filosofía del Estado en el siglo XVI	65
4.6 Nuevo Mundo: nuevo racionalismo	67
4.7 Thomas Hobbes: la necesidad del Estado	67
4.8 John Locke: liberalismo y tolerancia	69
4.9 La Ilustración francesa: Rousseau y el pacto social	71
4.10 Immanuel Kant: el idealismo alemán	73

Capítulo 5

Pensamiento social y modelos políticos

	81
5.1 La concepción mística del Estado en Hegel	82
5.2 La estructura de la filosofía del derecho	84
5.3 Karl Marx: generalidades de su pensamiento	84
5.4 Nota breve sobre el anarquismo	86
5.5 Los modelos políticos	87
5.6 América Latina y su diversidad	90
5.7 La filosofía política en el siglo XX	95

Corolario

99

Referencias

100

RESEÑA DEL LIBRO

El semillero de investigación *Ethos* pertenece al grupo de investigación Cibercultura y Territorio de la Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades (ECSAH) de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia. Tiene como bandera incentivar la reflexión filosófica para la construcción de un pensamiento crítico que conduzca a conocimientos epistémicos en torno a la realidad, la actualidad, la política y la ética, por lo que en este libro se pretende dar un panorama de la filosofía política a lo largo de la historia, recopilando los cambios en los paradigmas y sus ideas.

RESEÑA DEL AUTOR

Tayron Achury.

Doctor en Psicología en la Universidad de Baja California, magíster en Educación de la Universidad Pedagógica Nacional y filósofo de la Universidad Nacional de Colombia. Docente de planta de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD). Entre sus trabajos destacados se encuentran: *Democracia y terrorismo*; *Ética, cultura y educación en Colombia*; *Relatos poéticos, patéticos, escépticos* y *Fundamentos éticos de la teoría y la acción política: el caso del neoliberalismo*. Director del programa de radio y de la versión para televisión del Canal UNAD “Palabreando con Sofía” de la Radio UNAD Virtual (RUV) y del Canal UNAD TV.

PREFACIO

La historia de la filosofía política hace parte integral del análisis tanto de la teoría como de la práctica política en la sociedad humana. Por cierto, es importante destacar que es un discurso tan amplio como denso, bien sea que lo abordemos desde las posturas de un autor, de un texto o, incluso, del debate en torno al significado mismo de algunos conceptos.

No obstante, no es ese el propósito de este manuscrito. Se trata más bien de brindar a los interesados en el tema un panorama general histórico del pensamiento y de las muy variadas posturas que se han hecho presentes en distintas épocas de la humanidad.

Este libro es el producto de diversas actualizaciones del material trabajado a lo largo de 10 años en el curso de Filosofía Política, en el programa de Filosofía de la Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades (ECSAH) de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD). Su naturaleza y fines pedagógicos se orientan en el reordenamiento de reflexiones sobre el material que en su momento fue desarrollado para acompañar procesos de los estudiantes y de consideraciones previas a conferencias que se prepararon para ellos, además de nuevas indagaciones temáticas que han permitido darle cuerpo al presente trabajo.

INTRODUCCIÓN

Consideramos que la recolección de una década de indagaciones, interacciones, elucubraciones y escritura realizadas en la cátedra de Filosofía Política del programa de Filosofía de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia por parte del autor de este libro, constituyen un aporte necesario para la contextualización histórica del pensamiento filosófico en torno a la filosofía política. No existe en el desarrollo de este una pretensión de cuerpo enciclopédico (de hecho, hay historias de cada época a la que algunos historiadores le han dedicado volúmenes enteros), se trata más bien de acercarse a los contenidos de cada autor y de cada época con un abordaje sintético, pero contextualizado en el marco de toda la historia del pensamiento de la filosofía política.

Para el caso de este libro operamos en la distribución tradicional de la división de la historia. Un primer momento referido a la filosofía clásica parte, como es de esperar, con el pensamiento de los antiguos griegos, especialmente con Platón y Aristóteles. En segunda instancia, se aborda el mundo del antiguo Imperio romano, imposible de soslayar en la medida en que su influencia llegó a ser universal, por lo menos para el mundo que en ese periodo se conocía desde Europa y donde un personaje como Cicerón expuso un pensamiento que trascendió incluso a su propia época. En un tercer capítulo vamos a desarrollar un panorama histórico general con la pretensión de ubicar allí la cultura de la época, pero principalmente, la relación que se establece entre el Estado y la Iglesia católica, resaltando el papel que, para el pensamiento filosófico y teológico, desempeñaron dos grandes figuras: Agustín de Hipona (a quien lo ubicamos como el último pensador de la época antigua y el primero de la época medieval) y Tomás de Aquino.

En la cuarta parte abordamos el surgimiento de la política moderna y del nuevo pensamiento en el marco de la modernidad. Toda una estela de pensadores brillantes que van a dar lugar a una nueva concepción de mundo y toda una serie de pensadores de una talla inmensa que van a influir en la concepción de la política aún en nuestros días, tales como Maquiavelo, Hobbes, Locke, Rousseau y Kant.

Por último, reseñamos algunos modelos políticos para luego adentrarnos en los más relevantes pensadores de la época contemporánea como Hegel, Marx y algunos de los filósofos de mayor renombre en el campo de la filosofía política, a saber: Sartre, Foucault, Marcuse, Hannah Arendt, Simone de Beauvoir, entre otros, sin dejar de lado el nuevo movimiento latinoamericano que se abre un lugar en el concierto del pensamiento filosófico actual.



CAPÍTULO 1

.....

APROXIMACIONES AL FILOSOFAR POLÍTICO

.....



Fiel a la distribución temática en clave de estructura histórica clásica, este primer capítulo presenta algunos elementos fundamentales del nacimiento de la filosofía política desde una perspectiva funcional en tanto organización social, pero también, desde una perspectiva reflexiva en tanto que se reconoce en esta organización social el sujeto que habita ese corpus colectivo. El gentil lector de esta manera se encontrará con elementos teóricos y narrativos de la evolución de este pensamiento, ilustrando coincidencias y diferendos de los distintos pensadores que, en este momento de la historia, se preocupaban por la noción de ciudad-Estado y el carácter convergente que debía llevar a los ciudadanos a alcanzar el bien, la virtud, las opiniones sobre la esclavitud, los pormenores de la democracia, la autocracia, la oligarquía, la tiranía y demás elementos que, sin duda, fueron sustanciales para las disquisiciones posteriores en ese camino evolutivo de la filosofía política, que sin más resulta fascinante desde las cosmovisiones y dilemas de cada sociedad.

Si bien toda escisión debe ser cuidadosamente revisada antes de emanar conceptos tan densos como los que implica esta rama del saber, es importante aclarar que el objeto de este primer capítulo es despertar el interés del lector en un universo que fundó desde muchos puntos de vista el sentido de nuestra estructura moderna del quehacer político, por lo que se hará hincapié, entre otros autores, en personajes como Sócrates, Tucídides y dos infaltables tanto en sus coincidencias en clave de continuidad tácita o explícita, como en sus hondas diferencias, cruciales para toda la historia del pensamiento: Platón y Aristóteles.

Así pues, damos inicio a este periplo fundante del sentido teórico del texto y el contexto que nos reúne en esta oportunidad, amparada en una experimentada cátedra que tiene por virtud capacidad de síntesis, importante herramienta de formación e información.

1.1 LA IDEA DE “FENÓMENO POLÍTICO”

Para estudiar el fenómeno político es imprescindible ubicar conceptualmente al ser humano desde la perspectiva de Aristóteles, quien lo enmarca en la definición del *zoon politikón*, para describirlo desde la relación político-social, revelando así, desde el marco axiológico, la condición del hombre que apunta hacia la vida en comunidades complejas y organizaciones estructuradas, lo cual es posible a partir del uso de la razón. Porque si el hombre es un animal social por naturaleza, al igual que otras especies, se diferencia de las demás porque es capaz de concebir sus sociedades y dictar sus leyes para vivir en ellas. En este sentido, Aristóteles (1988) nos dice que:

Se deduce con evidencia que la *polis* existe por naturaleza y que el hombre es por naturaleza animal político. Quien, pues, por naturaleza y no por accidente [vive] sin *polis*, es o un loco o un [ser] superior, o un hombre como [aquel] a quien critica Homero [como un ser] sin hermandad, sin ley y sin hogar, que por naturaleza no ama sino la guerra, una ficha indefensa en un juego [de mesa]. (p. 102)

En esta misma dirección, Aristóteles concluirá que el pensamiento político es el epítome de la experiencia de su vida en sociedad. En efecto, propone a la vez que indaga por los fines políticos y por los medios para alcanzarlos, lo cual en principio surge de la reflexión sobre asuntos de distinta índole como la moral, la economía, el gobierno, la religión y el derecho.

Son los hechos de la realidad los que le dan impulso y vitalidad propia para fluir como fuerza independiente para bien o para mal. Su tema no es solo el individuo, también lo son todas las formas en que se asocian los seres humanos, es decir, la colectividad y, por supuesto, su tema es el Estado como institución soberana, que organiza para establecer normas que rigen la sociedad.

El fenómeno social ha sido preocupación de todas las civilizaciones que han reflexionado respecto a su génesis y su devenir. Muchos filósofos han aportado ideas y principios en el empeño por elucubrar y encontrar soluciones a la problemática social y política de cada época, además de analizar cuestiones relativas a la conducta y organización del hombre en sociedad.

La filosofía política arrastra una larga tradición, aunque el estudio de la política desde una mirada científica data de fechas cercanas. Sin embargo, se toma como punto referencial a la antigua Grecia en el marco de la ciudad-Estado ateniense, en donde por vez primera se desarrolló la reflexión y la discusión política, y desde entonces ha venido evolucionando junto con las instituciones y los órganos del gobierno en el ámbito histórico de la humanidad.

A su vez es importante mencionar que la ideología política está suscrita a la relación interdependiente entre el individuo, la colectividad y el Estado. En esa dirección Aristóteles (1989) sostiene que,

por naturaleza, la ciudad sería anterior a la casa y a cada uno de nosotros, ya que el conjunto es necesariamente anterior a la parte. Pues si se destruye el conjunto ya no habrá ni pie ni mano, a no ser con nombre equívoco, como se puede llamar mano a una piedra. Eso será como una

mano sin vida. Todas las cosas se definen por su actividad y su capacidad funcional, de modo que cuando éstas dejan de existir no se puede decir que sean las mismas cosas, sino homónimas. Así que está claro que la ciudad es por naturaleza y es anterior a cada uno. Porque si cada individuo, por separado, no es autosuficiente, se encontrará, como las demás partes, en función a su conjunto. Y el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino como una bestia o un dios. (p. 49)

A partir de esto, podemos entender que dentro del poder político se observa una autoridad que deviene en capacidad de los gobernantes para generar las leyes y normas de comportamiento tanto individuales como colectivas, las cuales son ejercidas desde la vida en la comunidad y contribuyen a la organización de las sociedades vinculando a cada uno de sus integrantes.

Al mismo tiempo, se reconoce cómo el poder político tiene su inicio en las relaciones sociales que surgen de las interacciones de los individuos de la comunidad, a su vez que se observa de forma pública la capacidad de algunos de ellos para guiarlos. En este orden de ideas, el pueblo o la comunidad otorga el poder correspondiente a este o estos individuos, quienes demuestran su capacidad de liderarlos, lo que conduce a que se les conceda una autoridad política que proviene de sus talentos y conocimientos para ejercer funciones propias del dominio político como gobernar, legislar, juzgar o defender. No obstante, en caso de que la comunidad no legitime más su poder, los gobernantes están en la capacidad de retomarlo por medio de la fuerza, pero aún está la circulación del poder legítimo del pueblo, quienes pueden retomarlo de nuevo.

Con lo anterior comprendemos la necesidad de las bases axiológicas que fundamentan la política desde la ética, la cual debe perseguir el bien común. Por esto es necesario resaltar el imperativo categórico de Kant (1999) que dicta de la siguiente fórmula: “Obra solo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en ley universal”. En este sentido, sería claro que la motivación del individuo y por extensión, la motivación de la colectividad puede determinar un fenómeno político. Es decir, las políticas del Estado determinan aspectos concretos de la vida de las colectividades sociales y, por ende, de sus individuos, pero igualmente, las reacciones y acciones de las colectividades y de los individuos pueden fijar un rumbo al Estado. Debe quedar en firme entonces que el ejercicio de lo político es para los seres humanos una necesidad social que deviene economía, estilo de vida y potencialidades tanto del individuo como de la sociedad.

El fenómeno político es entendido como toda esa serie de situaciones que a diario se nos presentan a través de los medios de comunicación, donde se involucran o enun-

cion personajes que tienen poder de decisión en algún aspecto que puede afectar la vida de una parte de la sociedad, de toda una nación o incluso, en ciertos casos, generar afectaciones a todo el planeta, pero igualmente es un fenómeno político el conflicto y la reacción que, a nivel de grupos sociales, dinamizan y generan acciones por parte del Estado o de los Estados (protestas en las calles, demandas en los juzgados contra normas, atentados violentos, oposición armada, actitudes individuales frente a las situaciones mismas, etc.).

En todo caso, es alrededor de una normatividad que se asume legítima o no, que se asume justa o injusta, que se entiende coherente o incoherente con la realidad social, que se asume una posición, de modo individual o de modo colectivo, que de un modo u otro afecta al Estado quien, a su vez, responde de alguna manera a las acciones de las diversas colectividades sin olvidar que dicha dinámica se presenta igualmente entre naciones a nivel mundial. Es en todo caso, oficio de los politólogos, filósofos, sociólogos, quizás también de los periodistas, analizar, mostrar y explicar las diversas situaciones que se presentan en el marco del fenómeno político.

1.2 LA IDEA GRIEGA DEL ESTADO Y LA ESTRUCTURA DEL RACIONALISMO OCCIDENTAL

Fueron los antiguos griegos los que formularon las categorías fundamentales del pensamiento político y filosófico de Occidente. En su expresión más madura, la cultura griega del último periodo, en los siglos VIII y III a. C., moldeó el pensamiento occidental, siendo notables en ese proceso líderes políticos como Pericles y Alejandro Magno, pensadores como Sócrates, Platón y Aristóteles, además del historiador Tucídides y el poeta Eurípides.

En esos siglos se forjó el arsenal intelectual al que habrá de recurrir el hombre occidental mientras investiga los fundamentos de su existencia, es así como las modernas concepciones de libertad, igualdad y democracia tienen su origen en las formulaciones del pensamiento griego y en las prácticas políticas de la democracia ateniense. Los griegos no cesaron de examinar estos conceptos y perfeccionarlos; conquistaron sucesivamente las libertades civiles, jurídicas y políticas. Ser libre significaba evidentemente no ser bárbaro ni esclavo, pero su concepción de la libertad era profunda. Los ciudadanos de Atenas se sentían libres mediante el ejercicio continuado de la democracia a través de la participación en la *cosa pública*, y oponían la libertad frente a cualquier arbitrariedad de las leyes generales.

Un ejemplo de los preceptos respecto a la organización política y sentido ciudadano, según su tiempo, nos la brindó Pericles (495-429), quien dejó un memorable documento que hoy sigue siendo una exposición clásica de la democracia: su oración fúnebre pronunciada en el sepelio de los soldados caídos en la lucha de Atenas contra la dictatorial Esparta. En este documento se dice que el gobierno democrático es aquel que depende “de los muchos y no de los pocos”.

Así como en tantas otras cosas, el pensamiento político, entendido como “problema de la relación entre los hombres”, según la definición aristotélica, tuvo su cuna y su inicial evolución en la civilización griega. Roma se limitó a asumir los fundamentos allí desarrollados, aunque contribuyó a formar el modelo de gran Estado.

La época antigua del pensamiento político para Occidente está considerada entre los siglos VIII y III a.C., que corresponde a la época de esplendor de la cultura política, ya que la antigüedad griega abarca muchos más siglos del periodo histórico anterior denominado arcaico. Este periodo es llamado el periodo de *la polis* que significa ciudad-Estado o sociedad organizada políticamente, en donde convergen terratenientes o *aristócratas*, clase de comerciantes u *oligarcas*, e incluso el pueblo o *demos*. Pero, por otra parte, como nos lo dice Medina (2011):

En Grecia, el derecho pudo manifestarse de distinta manera en las diversas ciudades, y en muchas de ellas, hubo grandes diferencias sociales y por tanto inconformidades e insurrecciones y golpes de fuerza. La inconformidad con numerosas oligarquías en diversas ciudades-Estado hizo surgir en diversos momentos la época de los tiranos, que es el contexto en que surgieron los filósofos presocráticos entre el año 650 y 510 a. C.; los tiranos fueron gobernantes que se impusieron sin consultar a los nobles o rebelándose contra ellos, pero que en muchos casos llevaron paz y prosperidad a las ciudades. (p. 17)

La *polis* significó un notable cambio social, en donde las divisiones económicas posibilitaron el nacimiento de grupos con diversas concepciones políticas, entre las que sobresalieron los sofistas y la trilogía de Sócrates, Platón y Aristóteles, cuyo pensamiento se centró en el ser humano y el lugar que este ocupa en la sociedad. En Atenas se desarrolló una democracia con asambleas populares y tribunales de justicia, cuya condición previa de la democracia era que el pueblo recibiera la enseñanza necesaria para poder participar en el proceso de democratización. La ciudad-Estado se constituyó en el más perfecto equilibrio al que los griegos pudieron llegar entre los factores de orden y libertad.

Tres son las etapas en que se ha dividido la historia económica de Grecia. La primera desde el siglo XV al IX, desde los comienzos de la cultura micénica hasta la aparición de las leyendas homéricas, tiempo en que los monarcas gobernaban de manera hereditaria en poderosas ciudades reales, así la ganadería, la caza, la guerra y el bandalaje eran las ocupaciones de los hombres libres. Gradualmente se fue dando la agricultura y el trabajo manual, ocupaciones que para el hombre libre del periodo primitivo eran indignas. El desarrollo de la población, comercio y navegación condujeron a la desigualdad, comenzando así el periodo de dominación aristocrática hasta el siglo VI. En el tercer periodo la economía griega se centró en el predominio de la moneda y el cambio.

Así, la victoria ateniense sobre los persas fue la causa de una nueva época en que Atenas se convirtió en el centro económico e intelectual del mundo griego. Se concluye que las transformaciones y avances económicos de una nación le dan un nuevo sentido, una nueva orientación a la vida social y política, es en la economía y su desarrollo en donde los pueblos se hacen grandes y pueden constituir imperios de gran importancia y poder, que se hace extensivo a la organización política.

1.3 EL EJEMPLO DE ATENAS

El antiguo orden griego fue disuelto por la economía monetaria, el individuo se convirtió en la medida de todas las cosas, como lo dijo el sofista Protágoras. El periodo del conocimiento de la verdad por la verdad cedió el paso al conocimiento pensando en el poder. La desintegración social, la lucha de las facciones, amenazó con disolver de manera radical el espíritu político de la ciudad-Estado griega. Uno tras otro se sucedieron periodos constitucionales experimentales; la democracia fue reemplazada por la tiranía de la oligarquía de los ricos, a su vez, la democracia sucedió al gobierno tirano. Los altibajos de la crisis social y política sacudieron la *polis* griega desde sus cimientos.

Esta crisis griega fue descrita con gran claridad por Tucídides (1986) en el siguiente fragmento:

Por estas causas fueron en aquel tiempo turbados los Estados y gobiernos de las ciudades de Grecia con sediciones y discordias civiles, pues sabido que en un lugar se había hecho alguna demasía o insolencia por unos, otros se disponían a otra mucho peor, o por hacer alguna cosa de nuevo, o por mostrarse más diligentes e ingeniosos que los primeros, o más osados y atrevidos para vengarse, y todos estos males se excusaban nombrándolos con nuevos e impropios nombres, porque a la temeridad

y osadía llamaban magnanimidad y esfuerzo, de manera que los temerarios y atrevidos eran tenidos por amigos y por defensores de los amigos; a la tardanza y madurez llamaban temor honesto, y a la templanza y modestia cobardía y pusilanimidad encubierta; la ira e indignación arrebatada, la nombraban osadía varonil; la consulta, prudencia y consejo, pereza y flojedad. El que se mostraba más furioso y arrebatado para emprender la cosa era tenido por más fiel amigo, y el que la contradecía, por sospechoso. El que llevaba a ejecución sus tramas y asechanzas era reputado por sabio y astuto, y mucho más aquel que prevenía las de su enemigo, o conseguía que ninguno se apartase de su bando, ni tuviese temor a los contrarios. Finalmente, el más dispuesto para hacer daño a otro era muy elogiado, y mucho más el que para hacerlo inducía a otro que no pensaba en tal cosa. (pp. 197-198)

Para Tucídides, las causas de todos estos males fue el ansia de poder, suscitado por la codicia y la ambición que desembocaba en la violencia entre partidos.

La aparición de la economía monetaria desencadenó una gran crisis en el Estado-ciudad griego, que llevó al desarrollo de crueles guerras entre los partidos que no se detuvieron ante ningún obstáculo para conseguir sus ideales de poder, unos, amparados bajo el disfraz de igualdad política del pueblo y otros, idealizando una aristocracia moderada. El anhelo de poder los llevó a confines desmesurados, excesos extremos de actos violentos, sin detenerse ante lo que exige la justicia o el bien del Estado, la única guía era el desvarío partidista del momento.

Para Tucídides, Pericles es el primer ciudadano, el hombre de Estado modelo, de gran oratoria, que por su talento y habilidad logró refrenar los extremismos del partido, así el Estado de Pericles se convierte en el Estado ideal en los argumentos políticos de Tucídides, que cree en la constitución mixta como la mejor forma de Estado.

Además de Tucídides, otro gran pensador que elaboró unos principios positivos y explícitos con la experiencia del periodo de crisis griego fue Sócrates, cuya vida e influencia se convirtieron en símbolo del filósofo político, modelo para sus discípulos directos como Platón y posteriores como Aristóteles, además del ejemplo del pensamiento filosófico occidental. Sócrates diferenció entre él y los sofistas, se llamó a sí mismo filósofo, hombre amigo de la sabiduría, que solo sabía que no sabía nada, doctrina de la conciencia de la ignorancia.

La conexión del pensamiento socrático y la realidad de la *polis* griega es la explicación dialéctica, en el sentido literal de la discusión honestamente conducida y basada en la verdad.

Para Sócrates esta explicación va naturalmente acompañada de su disposición de defender en todo momento lo que ha dicho; en otros términos, la expresión dialéctica y la explicación se fundan en el ejemplo vivo de quienes cumplen continuamente con el sentido de la comunidad *polis*. (Mayer, 1994, p. 15)

Frente a sus jueces, Sócrates prefirió sufrir la pena impuesta que cometer injusticia; rechazó la posibilidad de fuga que los amigos le ofrecieron. Colocó la idea de Estado, de la *polis* griega, por encima del accidente de su propia persona, idea que vemos señalada en Platón (1871):

«Y sí así es, ¿piensas tener derechos iguales a la ley misma, y que te sea permitido devolver sufrimientos por sufrimientos, por los que yo pudiera hacerte pasar? ¿Este derecho, que jamás podrían tener contra un padre o contra una madre, de devolver mal por mal, injuria por injuria, golpe por golpe, [105] ¿crees tú tenerlo contra tu patria y contra la ley? Y si tratáramos de perderte, creyendo que era justo, ¿querrías adelantarte y perder las leyes y tu patria? ¿Llamarías esto justicia, tú que haces profesión de no separarte del camino de la virtud? ¿Tu sabiduría te impide ignorar que la patria es digna de más respeto y más veneración delante de los dioses y de los hombres, que un padre, una madre y que todos los parientes juntos? Es preciso respetar la patria en su cólera, tener con ella la sumisión y miramientos que se tienen a un padre, atraerla por la persuasión u obedecer sus órdenes, sufrir sin murmurar todo lo que quiera que se sufra, aun cuando sea verse azotado o cargado de cadenas, y que si nos envía a la guerra para ser allí heridos o muertos, es preciso marchar allá; porque allí está el deber, y no es permitido ni retroceder, ni echar pie atrás, ni abandonar el puesto; y que lo mismo en los campos de batalla, que ante los tribunales, que en todas las situaciones, es preciso obedecer lo que quiere la república, o emplear para con ella los medios de persuasión que la ley concede; y, en fin, que si es una impiedad hacer violencia a un padre o a una madre, es mucho mayor hacerla a la patria?». ¿Qué responderemos a esto, Critón? ¿Reconoceremos que la ley dice verdad? (pp. 99-100)

Con su muerte, Sócrates se convirtió en el ejemplo que a través de los siglos da prueba de unidad del pensamiento filosófico y la acción.

Las contradicciones de la guerra y la justicia de la fuerza y el derecho siempre aparecerán, mientras la historia se construya, Tucídides (1986) describe al respecto:

Porque nosotros no os molestaremos con excusas de valor aparente –o bien haciendo valer nuestro derecho al poderío que poseemos, porque hemos rechazado a los persas, o bien afirmando que, si os atacamos ahora, es por el daño que nos habéis hecho– ni pronunciaremos largos discursos, que no serían creídos... Vosotros sabéis, como nosotros sabemos, que, tal como suceden las cosas en el mundo, el derecho es un tema del que tratan sólo los que son iguales entre sí por su poder, en tanto que los fuertes imponen su poder, tocándoles a los débiles padecer lo que deben padecer... Así creemos que sucede entre los dioses, y respecto de los hombres sabemos que, a causa de una ley necesaria de su naturaleza, ejercen el poder cuando pueden. No hemos sido nosotros los primeros en establecer esta ley ni los primeros en obedecerla, una vez establecida. En vigor la hemos encontrado y en vigor la dejaremos después de utilizarla. Sólo la usamos, en el entendimiento de que vosotros y cualquier otro pueblo, de poseer el mismo poder que el nuestro, haríais lo mismo. (p. 14)

Estas palabras hacen traer a la mente el nombre de Maquiavelo, porque él también se inspira en la idea histórica de la predeterminación de la conducta política, pero también a Thomas Hobbes que, en su traducción de la guerra del Peloponeso, declara implícitamente que la importancia de esta obra consiste en capacitar y enseñar a los hombres mediante el conocimiento de las acciones pasadas y conducirse con prudencia en el presente y previsión del futuro.

1.4 LA FILOSOFÍA POLÍTICA EN LA REPÚBLICA DE PLATÓN

La muerte de Sócrates, así como su vida, se convirtieron para Platón en un motivo ineludible y en una sagrada responsabilidad de continuar y completar la obra de su maestro, cuyo fin sería el revelar a la *polis* ateniense el sendero que se debería seguir para conquistar el Estado justo. En los *Diálogos* es en donde Platón expone la filosofía socrática, pero será en *La República*, escrita por Platón en su madurez, en donde va a exponer su teoría política. En el pensamiento de Platón encontramos una reflexión política que siempre tiene una motivación y un fundamento ético, aunque también es cierto que engloba todo el ámbito filosófico.

El máximo anhelo del orden político en Platón es la configuración de un orden moral para la construcción de la virtud de la justicia que abarque todas las demás virtudes. Para Platón el verdadero hombre de Estado es el que guía a los ciudadanos con justicia

y hacia la justicia. En este sentido, su libro *La República* es claramente un libro sobre la justicia. Es muy conocida esa referencia que se hace al “rey-filósofo”, y es que, precisamente para este pensador de la antigua Grecia, el mejor Estado sería aquel que estuviese gobernado por los filósofos, porque según él, solo un Estado regido por filósofos aseguraría la justicia. En este autor el verdadero Estado debería contar con las virtudes de los ciudadanos que se practican en función del interés del conjunto de la sociedad. Por ello, la prudencia del Estado reside en que sus guardianes (los guardianes del Estado) deben pensar en la comunidad, y su valor se manifestaría en la resistencia a las sublevaciones internas y a los ataques externos. El Estado descansaría entonces en este valor. La democracia, como la timocracia y la oligarquía, son formas de gobierno con las que no está de acuerdo. Para Platón, la democracia podría convertirse en una tiranía del pueblo porque el exceso de libertad irremediablemente conduciría a un exceso de servidumbre. Así mismo, la timocracia como la oligarquía serían formas degeneradas del verdadero Estado.

1.5 LA REPÚBLICA

Para Platón, la justicia es el objeto primordial de la ética y, por consiguiente, también lo es de la política. Platón en su teoría de las ideas concebía la idea de “perfección”. Y por supuesto, en su análisis ético de la “vida buena”, va a incluir un modelo que él considera sería “un Estado político perfecto”, lo cual se sustentaría en la ética platónica que afirma que el conocimiento –el conocimiento puro– de lo que es bueno, sería lo que le permitiría al ser humano actuar con bondad (una idea que es en realidad un desarrollo de la idea de Sócrates según la cual, actuar mal es ignorancia de lo que realmente conviene). Para Platón, el bien moral necesariamente conduce a la felicidad, y, de hecho, en su propuesta nos dice que el fin de la ética no es otra cosa que la “búsqueda de la felicidad”, y que el fin de la política, por lo mismo, sería la “búsqueda de la felicidad” de la sociedad en su conjunto como cuerpo político.

Desde este panorama, quien actúa con perversidad inspirado por la ambición o por cualquier otra pasión, actúa con ignorancia, ya que cree que alcanzará la felicidad cometiendo actos ilícitos cuyos resultados son efímeros y por ello mismo se verá abocado a enfrentar las consecuencias de esos actos censurables. Para Platón es importante que cada cual sepa quién es y saber qué es lo que le hace feliz, razón por la cual plantea su ética y política atravesadas por el discurso antropológico, en un claro interés por analizar “lo que es el hombre”.

Platón nos dice que “el hombre” tendría en principio tres motivaciones para actuar que se corresponden con “tres tipos de alma”: un alma apetitiva, que busca satisfacer sus deseos más inmediatos y biológicos, es el alma que “piensa” con “el estómago”. Un segundo tipo de alma sería el “alma irascible” que se corresponde con la agresividad y con el deseo de lucha, es el alma que “piensa” con “el corazón”. Y un tercer tipo de alma es esa que Platón identifica como “el alma racional”, y que se corresponde con la inteligencia, con la ética. Este tercer tipo de alma sería el más importante y es el alma que por fin “piensa con la cabeza”. Es el alma que argumenta, que reflexiona y que decide con base en su lógica y sus razonamientos.

En este orden de ideas, la justicia en Platón corresponde a la parte racional que es la parte que controla a las “almas apetitivas” ayudado por las “almas irascibles”. La justicia entonces estaría descrita como el estado de cosas en donde cada uno atiende sus cosas al tiempo que cumple su función de acuerdo con el alma que se posee.

Y sería en el marco de un orden así donde “el hombre puede ser feliz”. De lo contrario, nos diría Platón, el alma se vería constantemente turbada por “deseos insaciables”, llevando al ser humano a un estado de esclavitud de su racionalidad.

Tomando como similitud esa descripción de las tres almas presentes en “el hombre”, en el Estado también habría o debería haber tres partes que definirían al “Estado justo”, el cual también se dividiría en tres partes que deberían cumplir su función. El alma irascible en el Estado corresponde al ejército; el pueblo trabajador sería el alma apetitiva; por último, el filósofo sería esa alma racional que por lo mismo, sería quien debería gobernar.

Una cuestión muy importante de aclarar es que Platón no se refiere a los filósofos como aquellos que han estudiado filosofía, o como lo entendemos en la época actual, sino que, de manera etimológica, el gobernante debería ser el “amigo de la sabiduría”, el que reflexiona, aquel que comprende los problemas propios del sistema político, es decir, un experto conocedor de los asuntos públicos.

El reiterado ejemplo de Platón (1871) al respecto plantea la pregunta de cómo gobernar una nave (un barco): “¿Quién debe dirigirla?, ¿quién tenga más dinero, ¿quién sea más numeroso, ¿quién sea más fuerte?”, la respuesta, para Platón, es lógica: la nave, (el barco) “debe ser gobernada por quién sabe más... es decir, por el piloto”. De este modo, Platón nos señala que, igualmente, el Estado debe ser gobernado por individuos que tengan el mejor conocimiento de la realidad, que, en este caso, serían los filósofos.

Y así como en el individuo resulta necesaria la armonía entre las partes de su propia alma para “alcanzar la felicidad”, igualmente en el Estado es indispensable una gran

armonía entre las diversas instancias del Estado. Es claro en todo caso la necesidad de las leyes y las normas que regulen el comportamiento, tanto de los gobernantes como de los guardianes para evitar que se corrompan los fines para los que están destinados.

En una de sus últimas obras llamada la *Epístola Séptima*, Platón (1871) hace un compendio autobiográfico de su teoría política que contribuye a comprenderlo mejor. En su juventud pensó dedicarse a la política cuando tuviera la edad suficiente, pero los acontecimientos políticos de la época lo hicieron desistir de tal idea por cuanto se dio cuenta que las formas de gobiernos provocaron revoluciones y creyendo que el gobierno de los Treinta del cual participaban parientes suyos sería mejor y sacaría a la ciudad de las injusticias y que gobernarían de acuerdo con el sentido estricto de la palabra y de la administración de justicia, lo que vio fue lo contrario, el anterior gobierno parecía una época de oro comparada con el de turno. Sobre ello dejó escrito:

Quando considero estas materias y la suerte de estos hombres que eran activos en la política y las leyes y las costumbres, cuanto más las examino y más avanzo en edad, más difícil me parece gobernar correctamente. Porque nada puede hacerse sin amigos y compañeros leales; y tales hombres no eran fáciles de encontrar, ya que la ciudad no era administrada según los modelos y prácticas de nuestros padres. Tales hombres no podían crearse de nuevo con facilidad. Además, las leyes escritas y las costumbres se habían corrompido en una proporción asombrosa. El resultado fue que yo, que había estado en un principio lleno de ansiedad por hacer carrera política, conforme miraba el torbellino de la vida pública y veía el movimiento incesante de corrientes contrarias, me sentí fácilmente mareado y –aunque no dejé de considerar los medios de mejorar aquella situación y de reformar completamente la constitución– por lo que se refiere a la acción, me quedé esperando una situación favorable y finalmente vi con claridad que en todos los Estados hoy existentes, el sistema de gobierno es, sin excepción, malo. Sus Constituciones son prácticamente irredimibles a no ser por un plan milagroso llevado a la práctica con buena suerte. Por ello me veo obligado a decir, en elogio de la recta filosofía, que nos ofrece un punto ventajoso desde donde poder discernir en todos los casos lo que es justo para las comunidades y para los individuos; y que, de acuerdo con esto, el género humano no verá días mejores hasta que el grupo de quienes sigue recta y genuinamente la filosofía, adquiera autoridad política o hasta que la clase que tiene el control político se convierta, por alguna disposición providencial, en un grupo de verdaderos filósofos. (p. 45)

Para Platón como para grandes muchedumbres contemporáneas conscientes de la realidad actual el Estado ideal se queda en quimeras, en ideales irrealizables mientras subsistan sobre los valores de justicia los intereses personales y de poder de las clases dirigentes. Si bien el mundo contemporáneo avanza en medio de revoluciones que abogan por el establecimiento democrático en los pueblos de amplia tradición de gobiernos tiranos, este último intento de enmienda, si no es administrado bajo constituciones respetables y respetadas, el discurso democrático, la justicia, el honor y la buena voluntad, se quedan cortos ante las arremetidas del poder hegemónico de las potencias que intentan colonizar el mundo.

1.6 LA FILOSOFÍA POLÍTICA EN LA POLÍTICA DE ARISTÓTELES

Coincidiendo con el concepto de política de Platón, para Aristóteles la ética y la política estarían íntimamente ligadas. La ética converge en la política y se sujeta a ella, en la medida en que el interés individual se somete a la voluntad de la comunidad.

De acuerdo con la estructura de su sistema filosófico, en la *Política* de Aristóteles se expresa que los inicios de estas organizaciones son la historia y la experiencia. Es observable la crítica que hace Aristóteles al Estado platónico. En su libro evoca a comprender que no se es correcto apartarse de la “experiencia de los tiempos”, dicho de otro modo, la experiencia que nos arroja el transcurrir de los años a lo largo de la historia, porque si bien casi todas las cosas han sido encontradas aún en los casos en los que no se encuentre relación con el hombre, si no se conocen a partir de la experiencia por buenos que parezcan los conocimientos, se va perdiendo, por lo que de nada sirve si no se utiliza el conocimiento que se tiene (Aristóteles, 1988).

En este sentido, se puede afirmar que la crítica aristotélica se contrapone al Estado platónico en puntos cruciales, y refuta especialmente la abolición de la propiedad privada que sugiere Platón para los guardianes y filósofos-reyes. Su teoría política tiene un fundamento en la familia, lo cual es evidente cuando se refiere a que el Estado procede a la familia y al individuo, una relación que se da naturalmente desde la comprensión de la lógica “porque el todo es necesariamente anterior a la parte” (Aristóteles, 1988, p. 51).

Según el estagirita la naturaleza le otorgó al hombre instinto social, siendo el fundador del Estado el primer benefactor de dicho instinto, porque el hombre se perfecciona y se hace el mejor de los animales. Continúa el pensador planteando que, sin embargo,

si se separa de las leyes y la justicia termina siendo el peor de todos, porque para esto el hombre está provisto desde que nace de inteligencia y cualidades morales para lograr la virtud, pero también advierte que, si no es capaz de llegar a la virtud, se convierte en un ser impuro, codicioso y usará sus cualidades para fines voraces, por lo que la consecuencia de separarse del Estado y su organización termina siendo una decisión nefasta (Aristóteles, 1988).

Se entiende de esta manera que Aristóteles acepta la unidad de virtud y felicidad que ya había sido enseñada por Sócrates y Platón, pero de acuerdo con su sistema filosófico, su teoría de la virtud la construyó de manera más concreta, coincidiendo con Platón en la idea que la mejor forma de Estado es la tarea que le corresponde a la política.

Aristóteles distingue dos formas de Estado: los sanos y los degenerados. Para él la monarquía, la democracia y la aristocracia son las mejores formas de Estado; la tiranía, la oligarquía y la anarquía son las formas degeneradas. El principio de la monarquía y de la aristocracia es la virtud y, el principio de la democracia, la libertad. Toda constitución se desarrolla según la participación de los grupos sociales en los poderes del gobierno, y especialmente según su participación en el poder soberano. La teoría política de Aristóteles es una teoría clasista del Estado.

Para Aristóteles (1988) las clases eran naturales, pues creía en la natural desigualdad humana, lo que lo hace justificar la institución de la esclavitud.

La naturaleza quiere incluso hacer diferentes los cuerpos de los libres y los de los esclavos: unos, fuertes para los trabajos necesarios; otros, erguidos e inútiles para tales menesteres, pero útiles para la vida política (esta se encuentra dividida en actividad de guerra y de paz). (p. 58)

Por consiguiente, la esclavitud no la consideraba una violación de la naturaleza, pero opone a lo que llama esclavitud legal o esclavitud basada en la fuerza, como en el caso de los prisioneros de guerra. De tal modo, ¿cuál es el mejor Estado posible? En el libro Política (1988) arguye:

Entonces es evidente que la mejor comunidad política es la conformada por ciudadanos de la clase media, y es probable que estén bien administrados aquellos Estados en los que la clase media es grande, y a ser posible mayor que las otras dos, o por lo menos mayor que cada una de ellas, aisladamente considerada; porque la adición de la clase media altera el equilibrio e impide que cualquiera de los dos extremos domine. Por eso es grande la buena fortuna de un Estado en el que los ciudadanos

tienen una propiedad moderada y suficiente; porque en donde algunos poseen mucho y otros nada, puede surgir una democracia extrema o una oligarquía pura; o puede surgir de cualquiera de los extremos una tiranía, tanto de la democracia más extensa como de una oligarquía, pero no es probable que surja de una condición media y aproximadamente igual. (pp. 169-171)

Es obvio pensar que, en cuestiones políticas, las formas de asociación son muchas. Saber cuál es la más idónea depende de cómo se den las circunstancias en torno a los recursos naturales, humanos, industria, la cultura, la tradición y la educación. Aristóteles no concibe que la política fuera un estudio del Estado perfecto de manera abstracta, sino que esta sería más bien un examen de la manera como los ideales, las leyes, las costumbres y las propiedades se interrelacionan en el mundo real y concreto. Y aun cuando Aristóteles aprobaba la esclavitud, esta opinión pretendía ser más moderada cuando afirmaba al respecto que los amos no podían extralimitarse en su autoridad, porque, según él, los intereses tanto del amo como del esclavo “serían los mismos”.

Según Aristóteles el hombre en la medida que es poseedor de *logos*, es político, entonces tiene un desarrollo pleno solo si interactúa en su comunidad con los individuos de su misma especie, porque de ahí depende el poner en práctica su *logos*, por ende, su lenguaje y sus capacidades cognoscitivas.

El hombre al ser un “animal político” forma parte de un todo que se articula en relaciones lógicas que permiten su funcionamiento, correlacionando ética, derecho y política que se convierten en un constructo que garantiza la organización del Estado. Así, dentro del Estado, el individuo mediante la relación consigo mismo y los otros llega a obtener su finalidad como ser humano individual y social. Aristóteles (1959) opina al respecto:

Algunos creen que los hombres llegan a ser buenos por naturaleza, otros por el hábito, otros por la enseñanza, por la educación (*paideia*). En general, la pasión parece ceder no al argumento, sino a la fuerza... Pero es difícil encontrar desde joven la dirección recta hacia la virtud, si no se ha educado uno en tales leyes. (p. 9)

A su vez la ética se relaciona con el hombre para hacer de este un ser moral, por otro lado, el derecho se relaciona con el hombre para hacer de este un ser jurídico. De esta manera, se consolida una política que llevará al Estado y a cada uno de sus individuos llegar a su finalidad como seres virtuosos mediante una existencia y una acción hacia el bien común.

En este orden de ideas, Aristóteles describe un Estado que sin salirse de la realidad es posible de concebir, porque se encuentra con la búsqueda del *telos* del hombre donde por medio de la educación puede construir una estructura política que a su vez lleve al individuo a actuar y a vivir bien, correlacionando tanto lo individual como lo común a través de las normas morales y jurídicas que hacen de su existencia pleno reconocimiento de sí mismo y de los demás como sujetos y ciudadanos, modelando sus hábitos buenos en virtudes y los malos en vicios teniendo en cuenta que todo acto lleva su potencia, en esa medida está dada la relación entre el hombre y lo que puede llegar a ser mediante el uso de su razón



CAPÍTULO 2

.....

IMPERIO ROMANO

.....



Hablar de filosofía política en clave de decurso hace imperativo apreciar en un paneo que busca acariciar todas las profundidades, los intersticios de lo que representó el imponente Imperio romano. Este capítulo es oda y endecha a los ascensos y descensos de una cultura que, sin más, fue luminosa, y cuya estela aún se aprecia tanto en su poder expansivo como en la influencia de aristas del credo que fueron capaces de generar la potente implosión.

El valor histórico de hablar de este momento de la humanidad trasciende al erudito interesado en los pormenores de la acción del poder, su antelación y caída, puesto que en términos de estructura política hablamos de importantes acápites del derecho, de la democracia, de la ciudadanía y cómo pasar por alto: la injerencia de la religión cristiana, más puntualmente de la Iglesia católica, en un contexto que, si bien ha cambiado sus honduras, conserva muchas de sus formas.

De esta manera, amable lector, les damos la bienvenida a la historia del Imperio romano: su potencia, su declive, su influencia y el apasionamiento que representa en las huestes del pensamiento. ¿No es acaso inquietante saber cómo se erigen y decaen los imperios en una posible extrapolación contemporánea?

2.1 EL LEGADO DEL HELENISMO

La era helenística o también llamado periodo alejandrino marcó un capítulo importante en la historia, en la medida en que no solo recibe las influencias del pueblo griego, sino que mantiene su espíritu y resplandor vivo. De esta manera, el helenismo motivaba el desarrollo de las artes y las ciencias al tiempo que difundió las ideas y la lengua griega en el Cercano Oriente, lo que se lograría mediante la derrota de la monarquía persa liderada por Alejandro Magno, quien logró agrandar el gobierno griego-macedonio tras la conquista de grandes extensiones de nuevas tierras, logrando simultáneamente incidir positivamente en el desarrollo de distintos focos tanto intelectuales y científicos, como económicos, políticos y sociales.

Aunque algunos griegos eran fieles a sus ciudades-Estado, Alejandría tuvo su sistema político basado en la monarquía y el ejército de Macedonia era leal a Alejandro, por lo que luego de su fallecimiento usaron la fuerza de su ejército para fundar monarquías militares autocráticas. Por lo tanto, dos legados del mundo helenístico concebido por Alejandro el Grande fueron la autocracia en la política y la expansión de la cultura griega en el Cercano Oriente (Mayer, 1994).

El imperio mundial de Alejandro se resquebraja y se transforma en tres grandes potencias orientales: los reinos de los Antígónidas, los Seléucidas y los Ptolomeos. Estos últimos se constituyeron en portadores de una cultura helenística que sirvió de puente entre Oriente y Occidente, hasta la época de Augusto. El griego se convirtió en lenguaje universal y la ciencia y la filosofía griega moldearon las fuerzas oscuras que venían de Oriente, de tal modo que el periodo helenístico fue un estadio nuevo de la cultura occidental.

Los reinos helenísticos se basaron en las instituciones militares helénico-macedónicas; la *polis* antigua fue reemplazada por las ciudades cosmopolitas helenísticas, Seleucia, Antioquía y Alejandría. La biblioteca de Alejandría se constituyó en un espacio de recopilación de todo lo que hasta entonces estaba escrito en griego.

El sistema económico helenístico fue un sistema peculiar de economía de Estado. Ramas importantes de la producción tales como la manufactura del aceite y de paños estuvieron completamente monopolizadas. Esta economía de Estado produjo un sistema de servicio personal del mismo, en el que mediante una combinación de instituciones antiguas egipcias y de instituciones helenísticas, la riqueza privada tuvo todas las obligaciones públicas, incluso la del vigilante nocturno de la aldea.

Por su parte, con los estoicos se toma el sentido de la *politeia* como la unidad natural entre los hombres y su comunidad moral y espiritual, es decir, que está comprendida por todos los pueblos y dioses, que le otorga a la razón el punto de convergencia que une a los individuos y por lo mismo, los sujetos que forman una comunidad serían movidos por la rectitud de su razón, por lo que se concluye que, si todos los hombres tienen esa misma razón y sostienen una ley universal, por lo tanto, existiría una ley concebida por todos, un derecho y un Estado.

La teoría de las formas de Estado que habían ocupado durante 200 años el pensamiento político griego clásico no es desarrollada por el estoico, más que en un aspecto: mantiene que la mejor forma de Estado no es una mezcla de democracia y aristocracia, sino que requiere de un tercer elemento: *basileia*, entendiéndose una forma de Estado en el que el dominio corresponde al sabio porque solo él conoce la diferencia entre el bien y el mal. El emperador romano Marco Aurelio es quien más se aproximó a este ideal de gobierno.

2.2 EL DESARROLLO DEL UNIVERSALISMO ROMANO

El carácter del romano de la antigüedad se forma en la dureza de la lucha y la guerra de la península itálica mucho antes de entrar en contacto con la cultura helenística antigua. Entre el siglo III y el siglo IV a. C., los plebeyos lograron ser admitidos a la más alta magistratura del Estado: el Consulado.

En los siglos siguientes, el gobierno republicano logró convertir a Roma en una potencia mundial. Cuando finalmente fueron conquistadas las comunidades cívicas de la península itálica, Roma instaló en ellas guarniciones romanas que podían ser movilizadas inmediatamente. Sicilia, Cerdeña y Córcega fueron dominadas, la poderosa Cartago que desde el siglo III en adelante hay que considerar como el bastión occidental de la cultura helenística, fue subyugada después de dos grandes guerras que tuvieron a Roma al borde de la ruina; el mismo destino le cupo a la península ibérica que estaba bajo la influencia cartaginesa.

Aproximadamente en la misma época los reinos tropezaban en Oriente con serias dificultades. Se pidió la ayuda de Roma, en el año 196 a. C., Grecia quedó bajo la hegemonía protectora de Roma y se conquistó el reino Seléucida hasta Siria. Solo los ptolomeos consiguieron mantenerse. El protectorado pronto pasó a ser una institución de la provincia romana, así en el año 146 a. C. Macedonia quedó reducida al estatus de provincia. Únicamente Esparta y Atenas, en señal de respeto a sus honrosas tradiciones, fueron declaradas “aliadas de Roma”.

El esplendor del poderío romano, el dominio indiscutible de Roma, del acrecentamiento de las riquezas y los lujos, tendría a la postre su decadencia con la caída del orden aristocrático de su Estado.

El historiador Polibio (1910) dejó para la posteridad la descripción del funcionamiento de las instituciones políticas romanas aristocráticas, monárquicas y democráticas, las cuales se intervienen mutuamente, tratando cada cual de predominar y actuando como contrapesos mutuos: “Porque si uno fija los ojos en el poder de los cónsules, la Constitución parece completamente monárquica y realista; si en el Senado, aristocracia, y si se mira al poder de las masas parece claramente una democracia” (p. 6)

La constitución mixta romana condicionó y mantuvo el poder romano, lo que no permitió la ruptura del equilibrio; en este sentido, las instituciones políticas romanas –es

importante destacar– están en conexión estrecha con la idea romana de derecho. El Estado, según la concepción de Cicerón, no es sino una asociación basada en la justicia, por lo tanto, no existe Estado si no hay derecho. Esa misma idea de derecho revela su origen histórico, los mismos rasgos característicos que condicionan la actitud del romano respecto al Estado: un sentimiento muy desarrollado de dignidad, tradición, dedicación e igualdad ante la ley.

Al hablar de la historia de Roma es importante que apuntemos que comienza por su autoconquista nacional y su punto culminante nos muestra al Estado romano erguido en el límite del mundo antiguo con el moderno, con todos los pueblos de la época aplastados y abatidos a sus pies. En el momento de la caída de este dominio político del mundo, surge en su lugar el dominio mundial de la Iglesia, un dominio del espíritu más fuerte incluso que el de la espada.

La idea de libertad no era ajena a los romanos, quienes consideraban libre a la comunidad, aunque hubiese perdido su soberanía nacional por entrada o por absorción en la confederación militar romana. De esta manera, la asamblea popular romana que se reunía en el Capitolio no se consideraba como un cuerpo deliberante, sino como la asamblea general ateniense; en ese sentido, al pueblo se le presentaban decisiones que podía aceptar o rechazar, sin embargo, incluso esta consulta popular podía ser suspendida en los Estados modernos autoritarios por el jefe supremo, si se preveía un resultado desfavorable.

Consecuente con lo anterior, colegimos que en la relación del individuo con el Estado se concebían libertades en la comunidad, pese a las exigencias relativas al servicio militar y a los impuestos. La historia romana no conoce, en ningún periodo, una *polis* omnicompreensiva, porque la democracia griega y la vida de cuartel espartana le son desconocidas.

2.3 LA ROMA DE CICERÓN

En un momento importante de la historia, al final del periodo republicano, el espíritu romano estuvo representado en su expresión clásica en la vida y obra de Marco Tulio Cicerón (106-46 a. C.). En su juventud, estudió en la escuela de filósofos griegos. En Atenas y en Roma su espíritu se nutrió de la tradición de los clásicos y de los estoicos. Antes que fueran reconocidas en la Edad Media la *Política* de Aristóteles y *La República* de Platón, fue Cicerón quien divulgó en Occidente la antigua tradición helenística y la conciencia política del ciudadano del mundo romano. Pero la influencia de Cicerón fue más allá.

El latín llegó a ser el instrumento lingüístico de la filosofía política occidental, y también gracias a él, el efecto de su enseñanza pasó al pensamiento político occidental/medieval a través de San Agustín, sobre quien ejerció Cicerón la influencia más profunda tanto antes como después de la conversión.

Cicerón fue orador, cónsul, senador, jurista y administrador, de esta forma, estuvo inmerso en las decisiones importantes de su tiempo, un ejemplo fue la dictadura de Sila, puesto que era funcionario superior del Estado romano, retuvo la conspiración de Catilina y observó de cerca la subida y caída del César. Por este motivo, Cicerón ha sido uno de los filósofos más influyentes en la consolidación del pensamiento político occidental, desde su ser y hacer, dejando a la vista su orgullo y conciencia de ciudadano del Estado romano (Mayer, 1994).

La desigualdad natural del hombre, que en la Política de Aristóteles comienza por considerar como axioma, es rechazada por el romano con la idea estoica de la igualdad esencial de todos los hombres. Cicerón está sin duda convencido de la existencia de la desigualdad y de la corrupción de las condiciones sociales, pero también visualiza la ley universal de la razón enseñada por los estoicos, que dicta que todo orden humano con pretensiones de verdad y validez tiene que intentar obedecer, sin importar cuán alejada pueda estar de la realidad social la igualdad “racional” de todos. Porque la medida de la justicia y de las leyes políticas solo se encuentra en el reino de la ley de la naturaleza.

En su tratado De Legibus, Cicerón (1912) expresa estas ideas tan importantes para el pensamiento político occidental:

Pero de todo el material de las discusiones de los filósofos no hay, seguramente, nada más valioso que la comprobación plena de que nacemos para la justicia, de que el derecho se basa, no en las opiniones de los hombres, sino en la naturaleza. Esta verdad os resultará evidente una vez que obtengáis un concepto claro del compañerismo y unión del hombre con sus congéneres. Porque nada es tan semejante, no hay cosa que se parezca tanto a otra, que sea tan exactamente su reproducción, como lo somos nosotros. Si los malos hábitos y las falsas opiniones no retorciaran las mentes más débiles haciéndolas girar en cualquier dirección a la que se inclinen, nadie sería tan parecido a sí mismo como cada hombre con respecto a los demás. Y así cualquiera que sea nuestra definición de hombre, solo una definición será válida para todos. Esta es una prueba suficiente que no hay diferencia específica entre hombre y hombre; porque si la hubiera, no podría existir una definición aplicable a todos los hombres;

y a buen seguro que la razón, que es lo único que nos hace elevarnos por encima del nivel de las bestias y nos capacita para derivar consecuencias... es ciertamente común a todos nosotros y, aunque varía lo que aprende, es por lo menos invariable en la capacidad de aprender. (p. 52)

Estos mismos supuestos filosóficos se encuentran en San Agustín, en la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino y más tarde en *El Leviatán* de Hobbes, en este último con tintes de epicureísmo.

Las ideas de Cicerón se han fundido en la tradición del pensamiento occidental. Los grandes juristas romanos de los siglos II y III después de Cristo recogieron las ideas ciceronianas relativas al derecho y a la política y, a través de ellos, fueron absorbidas en la clásica modificación del derecho romano que irá asociada eternamente al nombre de Justiniano. Es cierto que en la legislación justiniana encontramos adiciones importantes que atestiguan claramente la influencia del cristianismo.

De este modo, el sentido del derecho natural se delimita en el origen del Estado romano. Sin embargo, con Cicerón se reconoce como elemento principal de este origen a la historia que se enlaza con el dogma estoico de que el hombre es por naturaleza un animal social. Lo cual lo condujo a la concordancia con Aristóteles: el hombre es un animal político. Así, para Cicerón el Estado emerge de forma gradual desde su elemento más básico; la familia (Mayer, 1994).

2.4 DEL PRINCIPADO A LA ROMA SACRA

Cicerón trató de restaurar la república después de la muerte de César: la idea de principado resultó ser demasiado fuerte. César había reconocido la incompatibilidad de la república-ciudad romana con las tareas de un imperio mundial. En Egipto no se limitó a malgastar su poder en el lecho de Cleopatra, sino que se dio cuenta allí de las ventajas de la monarquía helenística como forma de gobierno para varios pueblos.

Sin embargo, Cesar dejó intacta la república romana y fue con Octavio, su sobrino, con quien comenzó la era del imperialismo romano y lo llevó a la cúspide del poder que se extendió de Gran Bretaña al África y, de España al Éufrates. Este enorme territorio se transformó gradualmente en una unidad económica en la que se cambiaba el trigo de Egipto por la plata de España. La importancia del senado menguó claramente con cada creación de nuevas provincias, cuyos funcionarios administrativos eran designados por el emperador. Bajo Nerón el imperio contaba con unos seis millones de ciudadanos romanos.

En el año 212, Caracalla declaró ciudadanos a todos los habitantes libres del imperio. Posteriormente en el gobierno del emperador Cómodo, el imperio sufrió una gran crisis económica, por lo que se valió de la vigilancia, la coacción y la organización para mantener el poder del Estado.

El impacto del cristianismo es de una relevancia histórica, política y filosófica destacable, por lo que haremos algunos apuntes en rigor. Después de la muerte de Jesús, sus seguidores continúan predicando sus enseñanzas, luego viene la conversión de Saulo de Tarso (Pablo), con quien se solidifica y toma más fortaleza la prédica, teniendo por consecuencia la penetración de estas ideas en las ciudades romanas paganas. Era natural que generara el rechazo de algunos y la admiración de otros, empero, hacia el año 325 después Cristo, en reconocimiento al acogimiento de las nuevas ideas, los senadores romanos las aceptan como creencia y en el concilio de Nicea adoptan leyes fundamentadas en el dogma religioso (Mayer, 1994).

La relación de Roma con el cristianismo no fue de ninguna manera fácil y rápida, los seguidores de las nuevas creencias fueron duramente perseguidos, muchos de ellos exterminados y otros tomados como esclavos, pero la constancia de los nuevos creyentes terminó por triunfar con la religión cristiana católica como religión oficial del Estado.

El emperador Constantino dio un giro y decidió suspender la persecución, en lugar de ello se unió a ellos y los utilizó para sus fines, haciendo una mezcla de creencias religiosas de la cual surgió la Iglesia católica, aceptada oficialmente y que dio origen al primer papa. El emperador Constantino alió el Imperio romano con la Iglesia católica, haciéndose de esta manera memorable en la historia.

Escurrar la importancia del cristianismo como influencia permanente en Occidente no es lo mismo que estudiar “la verdad” cristiana. Obtenida la libertad, la Iglesia se organizó construyendo su estructura pastoral, mientras se evidenciaba su inminente expansión adoptando la organización administrativa del imperio que modeló configuración, lo que le sirvió para llegar a 1.200 provincias durante el siglo V. Los obispos de las capitales civiles fueron tomando importancia sobre los demás miembros de su comunidad, llegando a posicionarse como superiores respecto a los demás tribunales diocesanos.

El obispo de una comunidad representaba en la esfera de lo espiritual, lo que representaba el metropolitano de una provincia en la organización secular del imperio de Diocleciano. Con esto se implantaba la condición más necesaria para la asimilación de la Iglesia a la organización del Estado romano, y tan pronto como el emperador abandonó la pretensión de ser considerado como dios, se hizo posible un compromiso fundamental entre la Iglesia y el Estado. La Iglesia había absorbido la vieja herencia helenística en su doctrina que no era ya el evangelio de los humildes y oprimidos.

Desde comienzos del siglo V la profesión de fe cristiana era una necesidad para cualquiera que deseara ocupar un puesto en el Estado romano, Constantinopla fue elevada al rango de *patriarcal*, señalándole como *La nueva Roma*. Este posicionamiento *político* constituyó su preeminencia sobre los demás patriarcados orientales, lo que dio facultades a los pontífices de los siglos IV y V a que establecieran el fundamento dogmático del primado papal, el cual se basa en los poderes y responsabilidades que Cristo le otorga a Pedro, razón por lo que los obispos de Roma son sucesores directos de Pedro, convirtiéndose en los jefes universales de la Iglesia católica.

La victoria de la cristiandad sobre los múltiples cultos y sectas fue determinada primeramente por la *oikoumene* del Imperio romano universal que, dado su carácter integrador, había privado de sus bases a todas las religiones nacionales y, en segundo lugar, por su gran organización. A finales del siglo III la cristiandad ya estaba extendida por todo el imperio y todas las comunidades cristianas estaban muy bien relacionadas entre sí, y cada una de ellas poseía cierta autonomía. A comienzos del siglo III las comunidades cristianas estaban luchando por un solo poder episcopal unificado, lo que llevó al obispo a convertirse en jefe de las comunidades cristianas dentro de la jurisdicción de los *civitas*, es decir, dentro de la unidad política.

Los emperadores convertidos al cristianismo desempeñaron importantes papeles dentro de los asuntos de la Iglesia: se llegaron a considerar representantes de dios en la tierra; no solo construyeron templos e influyeron en su organización, sino que se involucraron en el gobierno eclesiástico y, mientras se ocupaban de los asuntos de la Iglesia, los obispos desempeñaron un rol más activo en los asuntos del Estado. La autoridad imperial menguaba y los obispos iban obteniendo un protagonismo político independiente (Mayer, 1994).

2.5 DECADENCIA DE ROMA

Según Gibbon (2000), de la caída del Imperio romano es indisociable el cristianismo, quien tuvo un rol determinante. Este historiador plantea que los preceptos religiosos que fundamentaron el pensamiento de la época, en cuanto la búsqueda de la vida futura y feliz como fin último de la religión, ensalzaban la resignación, la serenidad y la mansedumbre, por lo cual las antiguas virtudes republicanas romanas fueron perdiendo vigencia.

Empero, seguramente la nueva religión no fue la única causa, también hubo aspectos económicos y políticos que fueron desmoronando la antigua solidez cultural del imperio, aunque es claro que la penetración del cristianismo católico en el Imperio romano igualmente produjo grandes cambios no solo dentro del ciudadano corriente, sino en las esferas del Estado y que eso contribuyó al establecimiento de nuevas formas de poder y tiranía disfrazadas de virtud.

El 4 de septiembre de 476 d.C., Rómulo Augústulo fue obligado a abdicar y desaparecer de la historia, hecho que habitualmente se conoce como la “caída del Imperio romano”. El imperio duró aproximadamente cinco siglos, hasta que las invasiones germánicas y la caída de la economía terminaron por doblegar su inmenso poder que ya resultaba imposible administrar.

Con la llegada del emperador Cómodo en el 180 d.C., el Imperio romano comenzó a sufrir las consecuencias de los malos liderazgos. Un siglo de rebeliones hizo colapsar las instituciones, debilitar la armada y generar un desastre económico; todas estas circunstancias procuraron la penetración de usurpadores en todas las regiones del imperio produciendo cambios en la vida romana. La anarquía convirtió al comercio en actividad peligrosa, el mal estado de caminos y puentes impedían el buen funcionamiento de cualquier actividad comercial. Racionalmente, Gibbon (2000) concluye que el imperio cayó por su propio peso.

Mijail Rostovtzeff (1962) sostiene en su análisis sobre la barbarización de Roma, que la barbarie absorbió a las clases educadas y a las masas, produciendo la “barbarización de las instituciones”, la simplificación de las funciones económicas, la decadencia de la vida urbana, el desarrollo entre las masas de una mentalidad basada exclusivamente en la religión, y no solo indiferente, sino hostil a los logros de las clases altas.

La historia cuenta que los grandes imperios tienden a colapsar. En el caso del Imperio romano, en sus días de gran apogeo, contaba con el más poderoso ejército, así como, haciendo la comparación, hoy lo tiene Estados Unidos. ¿Será la constante de la historia una alegoría al eterno retorno que tanto predicaba Nietzsche?

Dentro de las causas que contribuyeron al resquebrajamiento del Imperio romano, el más grande de todos los imperios mundiales, es posible señalar que la falta de comunicaciones de esa época dificultaba el control y la gobernanza de tan un territorio tan grande.

Un imperio puede caer si en su interior los conflictos socavan el poder del Estado, así como también resultan muy perjudiciales las malas administraciones, los excesos en

el ejercicio del poder, los despilfarros del erario, los manejos inapropiados de la economía, la ambición, los sesgos dogmáticos y todo ambiente corrupto que no dejan de tener repercusiones y consecuencias que pueden desembocar en insurrecciones que provoquen la caída y desestabilización de los gobiernos.



CAPÍTULO 3

.....

LA UNIDAD CULTURAL DE LA EDAD MEDIA

.....



Este tercer capítulo versa sobre las diferentes cosmovisiones del poder ejercido durante la Edad Media con dos representantes capitales: San Agustín de Hipona, el obispo de Hippo Regius en Numidia y el primer pensador importante de la era cristiana, y Tomás de Aquino, el doctor angélico, doctor común y doctor de la humanidad considerado como uno de los más grandes representantes de la educación escolástica.

Transitaremos de la *Ciudad de Dios* a los análisis pormenorizados de la Alta y Baja Edad Media, viendo los contrastes del neoplatonismo y neoaristotelismo en sus coincidencias y diferendos sobre temas como la política, la administración del Estado, la economía, las interacciones y superposiciones culturales y, por supuesto, la mirada panorámica de un periodo que, con sus altas y bajas, constituye un insumo primordial para entender el pensamiento de Occidente.

Bienvenido pues, constante lector, a estos apuntes sobre la unidad cultural de la Edad Media.

3.1 AGUSTÍN DE HIPONA: IGLESIA Y ESTADO

El torrente de los pueblos germanos fue incontenible, el Imperio romano cayó, como lo venimos exponiendo, mientras la economía que dominó el último periodo romano continuó en la Edad Media, viéndose robustecida desde el siglo VII por la expansión árabe. Los recientes señores germanos se adueñaron del puesto de los terratenientes romanos. El reino franco fue la primera comunidad política que tuvo influencia en la Edad Media primitiva, así iniciamos un necesario contexto, donde Agustín de Hipona nos ubica en el escenario de la Iglesia y el Estado.

3.2 AGUSTÍN DE HIPONA Y SU CIUDAD DE DIOS

La *Ciudad de Dios* es uno de los libros más notables de Agustín de Hipona, en el que el autor defiende al cristianismo. El libro es una alegoría sobre el papel del Estado como ente político y la comunidad en general, subordinada a Dios y a los principios de la religión cristiana. En este libro Agustín de Hipona propone la existencia de dos ciudades en cierta forma manteniendo la idea de dos mundos platónicos. Para los primeros cristianos este problema era bien conocido por cuanto debían coexistir con el imperio,

que se manifiesta hostil con la práctica de esta nueva religión, haciendo muy difícil vivir dentro de una conciliación espiritual y política.

Los cristianos preferían elegir por fe la seguridad de un reino de los cielos, en relación con los ofrecimientos de la sociedad civil que dejaban ver la desigualdad entre las dos órdenes; se manifestaba un total desprecio por las cosas terrenales, en donde el cristiano solo reconocía la autoridad de Dios, posición que se mantendrá por mucho tiempo. Para el cristianismo, la ciudadanía es la del cielo.

Según Barbosa (2016), citando a San Agustín, el pueblo es “una congregación de muchas personas, unidas entre sí por la comunión y conformidad de los objetos que ama” (p. 236). En ese contexto, dice el autor que, si la sociedad está unida por “el amor a lo bueno”, entonces los objetos de su amor son buenos, pero si por lo contrario “los objetos de su amor son malos”, la sociedad será una sociedad “mala”. Para San Agustín los deseos de los hombres se reducen a uno solo: la búsqueda de la felicidad en donde se conjugan todos sus anhelos, esperanzas en el propósito de conseguir la paz.

El hombre puede elegir su propio bien, encontrar la paz “subordinado su voluntad al orden divino”, pero también podría optar por someterse a complacer sus más inmediatos deseos. Es aquí en donde se encuentra el dualismo, es la manifiesta oposición del ser humano que solo vive en función de sí mismo procurando satisfacer sus deseos materiales y la paz temporal frente al “hombre espiritual”, cuya existencia se subordina a la voluntad de Dios y al deseo de encontrar “la paz eterna”.

Las dos tendencias hacia donde podría dirigirse la voluntad originan también dos tipos de hombres muy distintos y puesto que Agustín nos quiere hablar de la sociedad humana, pues también se generan dos tipos de sociedad opuestas. En una, primaría el amor o la inclinación hacia lo material y en otra, se encuentra una sociedad que se subordina al amor de Dios, hasta llegar al desprecio de uno mismo. Con esta idea, Agustín de Hipona funda la ciudad terrenal y *la ciudad de Dios*.

En la teoría agustiniana sobre las dos ciudades, desde el comienzo de la raza humana, estas dos ciudades han venido mezcladas y caminando juntas a través de la historia, y seguirán juntas hasta el fin del mundo. Llegado ese momento, su separación dará por vencedora a la *ciudad del cielo*, porque según el autor, “el bien es inmortal” y el triunfo del bien es “el triunfo de Dios”.

Agustín examina la *ciudad terrena*, que para él es Babilonia, y que el autor ubica en los imperios de Asiria y Roma de su época. Por otra parte, restaura el crecimiento de la *ciudad celeste* desde los orígenes de los patriarcas que se mencionan en la Biblia

a través de la historia que se cuenta de Israel. En este contexto, muestra Agustín, la ciudad de Jerusalén como la ciudad “Santa” que tendría su manifestación posterior en la Iglesia católica.

Para San Agustín la humanidad está pervertida desde el comienzo y por ello en la vida social no se puede encontrar más que males hereditarios, contra los que muchas veces se lucha en vano. El mundo terrenal estaría sustentando en la injusticia y mucho de la prosperidad de un pueblo se obtiene de la desgracia de otro al ser vencido en la guerra.

Para Agustín el verdadero Estado es la *ciudad de Dios*, porque el Estado de fuerza que olvida la justicia no podría ser más justo que cualquier banda de ladrones. Sin embargo, Agustín aclara que, no es viable o razonable suponer que dicha ciudad es la Iglesia, como tampoco, cuando él se refiere a la ciudad terrena se está refiriendo a los Estados civiles, porque en la ciudad celestial no cabe el mal y lo imperfecto.

Pero, tanto la Iglesia como el Estado bien pudieran ser parte de una o de otra ciudad y en cuanto a la Iglesia, ella sería más bien un puente entre lo espiritual y lo terrenal, el camino por el cual el ser humano podría alcanzar la eternidad. En este sentido, para Agustín (2006) la Iglesia es la “representante del reino de Dios en la tierra”. Continúa el pensador de Hipona argumentando: “La Iglesia sería entonces la sociedad menos imperfecta del mundo, porque su origen está en la voluntad espiritual. En cambio, los reinos terrenales buscan su sentido de existencia en la obtención de bienes materiales” (p. 19).

En este sentido, Agustín de Hipona en cierta forma le quita al Estado monárquico de la época esa pretendida condición de divinidad y se esfuerza por demostrar que la sociedad descansa en la voluntad humana.

3.3 ALTA EDAD MEDIA

Para contextualizar el desarrollo del pensamiento filosófico respecto a la política del Medioevo es importante tener una idea de la época y algunas de sus características. La Alta Edad Media está delimitada convencionalmente dentro del periodo comprendido desde la llamada caída de Roma de Occidente, hasta el año mil, época de resurgimiento económico y cultural. Dentro de este periodo son tres los imperios que se pelean la preeminencia: el bizantino, el árabe y el carolingio.

Desde el siglo III, época del Imperio romano, Europa lenta pero inexorablemente se volvió cada vez más rural. Las personas abandonaban las ciudades y se establecían en el campo, la circulación de moneda era poca y la economía, en el sentido de intercam-

bio, casi no existía; los individuos más pudientes vivían en villas dentro de latifundios. Todo este proceso se vio alimentado con las invasiones bárbaras y el establecimiento de los reinos germánicos, desde el siglo V al VIII.

En los siglos IX y X todo este proceso se había acrecentado debido a las invasiones de otros pueblos como los musulmanes, normandos y húngaros, para entonces los reyes no podían sostener grandes ejércitos, viéndose obligados a ceder poder a los señores feudales, quienes para conseguir el poder sobre un territorio recibían como pago por parte del rey grandes extensiones de tierra con sus beneficios a la vez que estos eran nombrados representantes del rey para gobernar en algunos territorios. Los campesinos, buscando apoyo y protección se sometían a los nobles, de modo que terminaban perdiendo sus tierras y su libertad.

La extensión del sistema feudal produjo una disminución visible de la autosuficiencia de los señoríos. Los villanos sobrantes emigraron a las ciudades, las que iban perdiendo progresivamente su carácter de mercados transformándose en ciudades donde la comunidad trataba de organizarse dentro de sus muros alrededor del comercio y de la artesanía, como una forma alterna de convivencia opuesta a los poderes feudales.

Al lado del que vende carne de vaca aparece el que vende carne de cerdo. En el trabajo de las pieles se comienza a distinguir entre zapateros, guarnicioneros y peleteros. Se hace grande y especializado el trabajo de herrería: claveros, hojalateros, herreros, cuchilleros, freneros, campaneros, espaderos, los fabricantes de armaduras y los que fabricaban las cotas de malla. Así poco a poco el gremio de mercaderes que en un comienzo era de carácter artesano, obtuvo una posición de privilegio entrando en conflicto con otras agrupaciones gremiales.

Desde el siglo XVIII se evidencia una floreciente economía urbana medieval, la evasión de la prohibición dogmática sobre el interés produjo lo que se llamó compra de renta, que era un intercambio de dinero por el derecho de una renta permanente de suelo.

Por su parte, la tensión de la Iglesia cristiana primitiva se resolvió con una unidad de la Iglesia católica romana. Los estamentos estaban unidos como cosas complementarias dentro del organismo de la Iglesia.

La antigua comunidad popular de nobles y campesinos libres se transformó en una comunidad restringida y en un complicado sistema de propiedad feudal controlado por el rey, el emperador y la Iglesia católica, esta última como directora suprema y supremo señor feudal, así la Iglesia consideraba a los príncipes como sus tributarios y absorbía todo el sistema bajo su organización jerárquica (Mayer, 1994).

En el orden fijo de la estructura jerárquica de clases, que culmina en Dios, el principio de subsistencia es el más importante y, en concreto, se refería a la renta proporcionada según las necesidades del rango de cada uno.

Se explica que como el hombre tiene su puesto de acuerdo con los designios de Dios, no debe salir de ese orden. El hijo debe continuar la profesión de su padre y así continuar las siguientes generaciones; el hombre medieval encuentra su sustento en su ocupación y la idea moderna de la adquisición es totalmente extraña a él, como la idea de progreso. El hombre no forzaba su camino más allá de su nacimiento y de su muerte; esto explica la estructura intelectual tradicionalista y no funcional de la Edad Media, considerada durante mucho tiempo como no realista y antinatural (Mayer, 1994).

3.4 TENDENCIAS ECONÓMICAS Y SOCIALES DE LA BAJA EDAD MEDIA

La Baja Edad Media se caracteriza por el surgimiento de los comerciantes como clase social y por el surgimiento de los burgos (pequeñas ciudades), pero también por el surgimiento de las universidades, que en su comienzo eran confederaciones de profesores y discípulos que se organizaban en asociaciones independientes para enseñar y aprender. La aparición de estas universidades data del siglo X y fueron reconocidas por la bula papal de Inocencio IX en el año 1254.

Para finales del siglo XI se incrementan las actividades agrícolas, se presenta un cierto avance industrial en torno a lo cual se agrupan los obreros organizados por gremios. Es la época de las cruzadas, del surgimiento de nuevas villas donde se va agrupando población al tiempo que hacia las afueras de las ciudades antiguas se forman en los burgos comerciantes y artesanos que posteriormente serán llamados “burgueses” (Chaunu, 1972).

En un comienzo las villas y los burgos pertenecían a un señor feudal, pero poco a poco consiguieron emanciparse, bien sea porque compraron su libertad al señor feudal del lugar o porque se rebelaron a la fuerza de su dominio.

En la época, una figura dominante fue el caballero medieval, para quien la guerra era entendida como una actividad de prestigio al tiempo que se constituía en una actividad religiosa contra los llamados “infieles”. También el Medioevo fue un periodo de actividad comercial importante; cuando los impedimentos medievales se fueron disi-

pando el comercio europeo prosperó dentro del marco del mercado de Oriente. En la península Ibérica no se sospechaba aún de la existencia de un rico continente del Este; con las cruzadas, el islam se repliega, perdiendo su hegemonía.

Tras la toma de Jerusalén, las relaciones comerciales con Oriente se incrementan y generan enriquecimiento para la Italia mediterránea, parte de lo que hoy es España y parte de lo que hoy en Francia.

De esta época se reconoce a Santo Tomás de Aquino como el gran representante del Medioevo por su filosofía de carácter urbano, el doctor de la Iglesia pensó que el hombre es por naturaleza habitante de ciudades, por lo cual la vida agrícola es solo una desgracia. Estudió el hecho económico del cambio, creyó que la riqueza exagerada es la causa de la pobreza de otros, condenó la riqueza inmoderada, pero en modo alguno pidió una igualdad de propiedad pues, su ideal, es la subsistencia según los estamentos.

El Estado de la teoría tomista está regulado por motivos económicos, contrastando con la teoría aristotélica, que subraya el propósito moral del Estado, es decir, que Tomás de Aquino en lugar de pensar en el Estado, política y éticamente, pensó ante todo en un medio de sobrevivencia, en el cual las necesidades son resueltas por la unidad económica. Todas las diferencias sociales y económicas se basan en el trabajo personal, por lo que supone una organización de clases sociales como algo que va sobrentendido. Las ganancias económicas se deben luchar para ser conseguidas, el dinero se adquiere en la medida de las ganancias por virtud de las leyes humanas y sirven al cambio de los bienes necesarios, difiere de este aspecto con Aristóteles que consideró al comercio indigno del hombre libre.

Corolario con lo anterior, el dinero debe prestarse únicamente para aliviar la necesidad y permitirle al hombre llevar una vida como le corresponde a su clase, el crédito como actividad económica no es considerado en esta época. El punto de apoyo de la teoría tomista económica es “el precio justo”, que para Tomás de Aquino es un principio de derecho natural.

El aumento de la población de la época generó también aumento en la necesidad de producir alimentos, lo cual conlleva a otra necesidad y fue la mano de obra capaz de conseguirlos. De esta manera, la producción agrícola de muchos feudos fue insuficiente para abastecer la demanda de población, así que la necesidad de nuevos terrenos de cultivo provocó la colonización de las tierras del Elba, la desecación de pantanos y la eliminación de bosques para dedicarlos a la agricultura.

Se utilizaron mejoras agrícolas para el arado, se dispusieron de nuevas técnicas como la carruca (arado de ruedas y vertedera), tiros de mulas dispuestas y utilización de herraduras en los cascos de los animales que permitieron mejorar el trabajo del campo. Todas estas mejoras favorecieron el crecimiento demográfico que hizo posible el renacer urbano. Sin el aumento de la población agrícola hubiera sido imposible el abastecimiento urbano. Esto permitió la división del trabajo y la aparición del artesano cada vez más especializado y variado, cuya producción favoreció a la recuperación del comercio, paralelamente apareció el dinero. La producción manufacturera cambió notablemente, la ciudad se hizo centro comercial y el dinero se perfiló como fuente de riqueza, así se fue acumulando mercancía para la posterior venta y otras figuras comerciales como el socio capitalista. Esta nueva mentalidad de producción acarreo cambios sociales importantísimos, modificando la economía (Claramunt *et al.*, 1995).

3.5 PENSAMIENTO TEOLÓGICO POLÍTICO MEDIEVAL

En el pensamiento político de la Edad Media la ley natural o la ley de Dios es conocida como la fuente común del derecho secular y también del derecho eclesiástico. Esta ley por ser divina es inmutable, y de ella se derivan todas las demás leyes humanas, tanto seculares como eclesiásticas, pero las leyes eclesiásticas están por encima de las seculares, ya que su carácter espiritual solo es interpretable por la Iglesia, así que la Iglesia, como guardiana de los órdenes espirituales, no se puede equivocar, pero los príncipes sí.

El empeño de los emperadores de eliminar cualquier idea de cristianismo en el imperio y de defender el Estado pagano fue un fracaso, por lo cual las relaciones Estado-Iglesia fueron modificadas. El reconocimiento de los derechos de los cristianos fue aceptado oficialmente; se les devolvió las propiedades que les habían sido confiscadas y se le otorgó a la Iglesia fondos del tesoro público.

Sin embargo, el paganismo no fue repudiado, sino que más bien algunas de sus prácticas se fueron fusionando con las nuevas ideas cristianas. Y sería en manos de Teodosio el Grande que la Iglesia cristiana se constituye como religión del Estado.

Al morir Teodosio el Grande desapareció el último gran emperador romano, que pudo dirigir la totalidad del imperio, dejando a sus hijos como herencia el reino dividido en dos: parte occidental y parte oriental, a partir de entonces cada una de estas partes subsistió, cada vez con mayor distanciamiento entre sí. El emperador Teodosio había

conseguido frenar el avance de los bárbaros y contener la presión que estos ejercían, pero tras su muerte la violencia bárbara se recrudeció.

Antes de la aparición del cristianismo, en el paganismo se fundía la moral y la religión como ramas propias del ámbito político, pero al entrar a la escena el cristianismo dos problemas comienzan a influir en el pensamiento político: los límites de la relación entre moral y religión y la subordinación de estos ámbitos a un ejercicio de la política que pasa por asumir la Iglesia como autoridad espiritual fuera del Estado.

3.6 TOMÁS DE AQUINO

Santo Tomás de Aquino (1225-1274) desarrolla una de las reflexiones más profundas en el marco de la filosofía teológica occidental; este autor se esfuerza tanto por analizar cada concepto como por formar una estructura conceptual sólida, exponiendo la filosofía social y política de la Edad Media a la luz de sus concepciones cristianas.

Según este autor y de acuerdo con su obra *De Regimine Principum*, el hombre posee una pretensión a donde dirige su vida y actividad, porque es un ser al que la naturaleza le ha dotado de inteligencia, lo que implica que, con capacidad intelectual, puede guiar su conducta, de modo que le sea factible alcanzar sus ideales.

Dice Tomás de Aquino que, si el hombre viviera solo, no necesitaría de guía, mientras el hombre guiase su conducta por la guía divina y su intelecto, el hombre podría haber sido ser un rey de sí mismo, bajo el amparo del Rey de Reyes. Pero como la naturaleza hace del hombre una criatura social, que vive en un Estado, dentro de una comunidad, todos los hombres se apoyan unos con otros, y cada uno se dedica al conocimiento de cosas distintas, ayudados por su inteligencia.

Así la naturaleza social del hombre está más claramente definida en el hecho de que puede hablar, comunicar sus sentimientos y pensamientos a los demás hombres; entonces si el hombre vive en comunidad con muchos otros, debe existir entre estos hombres algo por lo cual puedan ser controlados.

El bienestar común se vería afectado si la multitud de hombres para conseguir satisfacer sus intereses privados lo hiciera de manera egoísta, sin tener un algo a donde estuviera confiado el cuidado colectivo, debe entonces existir una fuerza conductora que permita lograr el bienestar de todos, de tal manera que el ego y generalidad no son uno y lo mismo, pero en el ego reside la particularidad que separa y en la generalidad es el que une y ata (Mayer, 1994).

Aquello que a la vez es diferente y distinto tiene su variedad de causas. Debe haber también, además de lo que actúa para bien propio, algo diferente, que esté dirigido al bien general de muchos, así es como en donde quiera que se encuentre una multiplicidad organizada en unidad debe existir un principio rector.

Tomás de Aquino se inclina por defender la monarquía como el tipo de gobierno que considera ser el mejor, porque el concentrar el poder en una sola autoridad guiaría mejor a una multitud al tiempo que se aseguraría el beneficio de la paz. El fin del Estado pues sería guiar a sus ciudadanos a la vida virtuosa y feliz.

Igualmente, así como Agustín de Hipona, Tomás de Aquino cree que mantener la paz es la tarea más importante del Estado y la vida política, seguido de una cierta riqueza material que proporcione felicidad, bienestar y una vida virtuosa para los ciudadanos.

Sin embargo, la aspiración última y más elevada del Estado es el logro de la posesión de Dios, porque el “poder natural del hombre” requeriría de la “dirección divina” (Mayer, 1994). Asegurar la felicidad del hombre en la vida en este mundo es la tarea de la soberanía laica, y la felicidad de la vida celeste solo puede ser conseguida a través de la Iglesia. Pero como lo expresa Dante en el segundo libro de *De Monarchia*, hasta el emperador goza de su poder por virtud de la gracia divina y debe honrar al papa, lo mismo que el primogénito honra a su padre, porque solo Dios es el supremo rector de todas las cosas terrenales y espirituales. Para Dante, la autoridad imperial es un poder supranacional cuya tarea es mantener la paz y la justicia en el mundo.

El Estado para Santo Tomás es sinónimo de derecho y de moralidad, motivo por el cual considera que los ciudadanos deben ser educados por el Estado para que sea posible conseguir una vida feliz y llena de valor (Hirschberger, 1968).



CAPÍTULO 4

.....

HACIA EL MUNDO MODERNO

.....



Este capítulo, que a su vez comprende el más extenso del libro, ampara su amplitud en la infinita riqueza que para la filosofía y la historia representó el Renacimiento, una era donde el retorno a lo clásico estuvo mediado por una serie de consideraciones, contradicciones, nuevos idealismos, interesantísimas cosmovisiones sobre el Estado y el poder, el sujeto y la ciudad, el gobernante y el gobernado, lo legítimo y lo legal, una intensidad que se allega a lo moderno, al paradigma de la Ilustración y de nuevo, a esa potencia contenida en retomar, escindir, transformar las ideas, el pensamiento y las acciones sociales y subjetivas. Dicho esto, invitamos a que la lectura de este capítulo tenga en sus consideraciones hilar y fracturar la dinámica de este tránsito entre el Renacimiento y la Modernidad.

La apertura al mundo moderno exige reconocer la pluralidad de propuestas que, como en un abanico, se van dibujando de siglo en siglo, pero también, en ocasiones, de una década a otra.

4.1 RENACIMIENTO Y LA NUEVA VISIÓN DE LA POLÍTICA

Una época indudablemente de grandes transformaciones en Europa fue el Renacimiento, puesto que fue donde el hombre intentó extraer los fundamentos decisivos políticos y sociales que desencadenaron grandes y decisivos cambios en el mundo occidental, siendo este periodo comprendido del inicio del siglo XIV hasta finales del XVI. El Renacimiento va más allá de un retorno de la antigüedad, se trata de una movilización del espíritu humano que rompe el esquema del Medioevo para devolver la mirada hacia el valor antropocéntrico sin perder de vista la relación con Dios, lo que genera una reconfiguración del mundo occidental.

Este momento histórico fue motivado por múltiples circunstancias, una de ellas es la fuerza que pierde la Iglesia católica por los movimientos heréticos, por otra parte, está el enfrentarse con nuevos descubrimientos, la expansión por las cruzadas que abrieron rutas comerciales y gracias a esto el acercamiento con otras formas de artes que de alguna forma fueron desplazando la frialdad de los castillos medievales, sin contar con la crisis económica que atravesaba el sistema feudal, los cuales atraen una decadencia que se traslada a las dimensiones científicas y artísticas de la época, logrando de esta manera que en el Renacimiento se encontrara una reivindicación creativa con el mundo antiguo, con la proporción de las formas humanas.

A su vez, se presentaron algunas motivaciones con la renovación y la comunión dadas en las escrituras. En frases de San Pablo como: “Y renovaros en el espíritu de vuestra mente” (Efesios 4, 23) y “así también nosotros andemos en novedad de vida” (2 romanos 4,4), se aprecia que, aunque aparentemente las motivaciones religiosas sean insulsas, tuvieron una importancia fundamental para comprender este periodo, dado que fueron una de sus fuerzas directoras; al reconocer la parte intelectual que desempeñó, se puede comprender el Humanismo. El Renacimiento, al igual que la Reforma y Contrarreforma enfocaron la mirada en el hombre, sin embargo, no hay un olvido de Dios (Mayer, 1994).

Cabe mencionar que antes de este movimiento hubo grandes innovadores del siglo XII como San Francisco de Asís y Joaquín de Fiore, que utilizaron los términos *renovatio*, *nova vita*, *renasci*, *regenerari* y sus continuadores espirituales ejercieron gran influencia en Dante, empleando los mismos términos como grito de guerra contra el movimiento por ellos mismos provocado, esto es, frente a la erudición teológica, el poder y el dominio eclesiástico, la jerarquía, los dogmas y la retórica. Paradójicamente, la máxima para la purificación de la Iglesia se convirtió en grito de aliento de la vida secular, como en las cuestiones sociales, políticas, en el arte y la poesía (Mayer, 1994).

Tras duras luchas el mundo de las ideas escolásticas retrocedió lentamente y el surgimiento de un nuevo ideal humanista permitió el establecimiento del hombre como centro del universo. El Renacimiento también marcó el comienzo de la Edad Moderna, entre otras cosas porque al ser tomada Constantinopla, muchos de los sabios bizantinos salieron hacia Italia llevando obras griegas y latinas que causaron gran entusiasmo entre los italianos que querían imitar los modelos clásicos; en este sentido, el Renacimiento se refiere a la recuperación del mundo y del hombre, un nacimiento más de la cultura antigua.

Las manifestaciones renacentistas hicieron parte de cada actividad del hombre en filosofía, ciencia, política, arte y literatura; comenzó a valorarse la técnica y el ingenio artesanal; en la política, el Estado se posicionó por encima de las razones morales; en el arte se dejó lo gótico y resurgió lo clásico; en el mundo de la literatura tres autores señalaron la transición del Medioevo al Renacimiento: Dante, Petrarca y Boccaccio.

Las aspiraciones de un Estado nacional aparecieron en libros de los antipapistas Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham; las luchas que involucraron el poder papal y los imperios europeos fueron constantes desde el siglo XIV hasta mediados del XVI y desde 1307 la nobleza y la clase media se mantuvieron unidas en resistencia contra la explotación papal. John Wycliffe tradujo la Biblia al inglés, atacó enérgicamente al papa siendo sus ideas difundidas por Huss, es de destacar que esto le costó la vida y

murió en la hoguera, mientras las críticas hacia la Iglesia católica romana subsistieron para influir en los movimientos reformistas del siglo XVI.

En Alemania el desarrollo de los Estados territoriales avanzó de tal forma que impidieron la formación de la Iglesia católica nacional, ese hecho implica además los efectos desintegradores de la reforma luterana, mismos que han sobrevivido hasta el día de hoy.

Los intelectuales del Renacimiento fueron llamados humanistas, por lo tanto, estaban formados en la cultura grecolatina. En este orden de ideas, se daba un nuevo valor a la dignidad humana centrando sus observaciones y estudios en el hombre, dando así un vuelco a la perspectiva de la mentalidad de la época medieval en donde el centro era Dios.

Siendo el humanismo el movimiento intelectual del Renacimiento, se exaltó el espíritu humano en relación con la cultura de la época y reivindicando la cultura clásica. De esta manera, el humanismo se ocupa de las dimensiones literarias y filosóficas, por lo que los humanistas se dedicaban al pensamiento y a la escritura, sin limitarse al estudio teológico, por lo que se les sumaba importancia a las lenguas clásicas; el latín y el griego, además a las obras antiguas que en el Medioevo quedaron al olvido. De esta manera, el desarrollo intelectual y lingüístico fue promisorio, además rápidamente difundido gracias a la invención de la imprenta.

El humanismo tuvo su inicio en Italia debido a la herencia grecorromana, a su vez, como lo expusimos anteriormente, los escritores italianos Dante Alighieri, Giovanni Boccaccio y Francesco Petrarca fueron conocidos como los precursores del Renacimiento y el espíritu renacentista. Por su parte, a finales del siglo XIV Italia adoptó pensadores bizantinos que huían hacia Italia escapando de los turcos. El humanismo se expandió por Europa donde se dio a luz a pensadores innovadores e importantes para el mundo occidental y la filosofía.

4.2 EL ABANDONO DE LA OSCURIDAD

Liberarse del modelo universalista eclesiástico fue un proceso largo y escarpado. Según Jacob Burckhardt (1985), la real conquista del Renacimiento fue “el descubrimiento de la personalidad”, *grosso modo*, expresa que en el Medioevo el hombre yacía interna y externamente tras una cortina entretejida con la fe, la ilusión y alguna preocupación pueril. La conciencia humana no trascendía del sentir de pertenencia a un pueblo, una región, una raza, un partido o una familia, y fue en Italia en donde la cortina comenzó a

correrse, haciendo posible el estudio y la consideración de todas las cosas del mundo. En este observar hacia afuera descubrió al mundo y lo más importante, se descubrió así mismo, por lo tanto, el hombre al reconocerse así mismo se convirtió finalmente en un individuo espiritual (Burckhardt, 1985).

El Renacimiento oscila entre los siglos XIV y XVI, siendo este último significativo en la medida en que el movimiento ya había permeado toda Europa, observándose en su mayor esplendor. Una de las constantes es relacionar este fenómeno con el arte que de este emerge, sin embargo, su trascendencia es más significativa, porque es el despertar del hombre de una vida ascética y consagrada a Dios, donde se había perdido de sí mismo y sus posibilidades en el mundo, de ahí que el arte renacentista valorara la naturaleza y en especial la humana.

En palabras de Petrarca, podemos decir que el hombre estuvo abandonado en el *oscurantismo*, forma en la que se refirió a la Edad Media porque fue un periodo de dogma y superstición que fue reemplazado por una edad de entendimiento. Así, la alternativa era retomar el legado de la antigüedad y contextualizarlo a la época, convergiendo de este modo mediante la educación para redescubrir el mundo y el conocimiento.

La educación fue entonces un eje fundamental en el Renacimiento, a través de esta se incentivó al individuo para que fuera capaz de tomar el control de su vida y así lograra reconocerse a sí mismo y a su medio, de forma que tuviera la posibilidad de crear mejores condiciones de vida. Por esta razón, los studia humanitatis se instauran en la educación y dan prioridad a las áreas del conocimiento que se centran en el hombre, las cuales se enfocaron en gramática, retórica, poética, historia y filosofía moral. Así se promovía la idea de hombre y sociedad basada en el periodo clásico, sin dejar de lado que el conocimiento lo conduciría a construir mejores circunstancias a partir de un mundo que se abría, una vez más, nuevo y desafiante. Esta es la forma como el hombre desde el carácter individual busca obtener el conocimiento para vivir el mundo presente, dejando la mentalidad medievalista que lo inducía a prepararse para una vida posterior a la muerte, lo que lo lleva a convertirse en un ser reactivo y creativo, puesto que ya no espera que Dios lo dote, sino que se dota a sí mismo encontrando su potencial (Kelley, 2001).

4.3 LUTERO EL PROTESTANTE

Comprendiendo los cambios producidos en la mentalidad del hombre que abandona las convicciones y la forma de vida medieval, debido a las corrientes humanistas y

renacentistas, se da lugar a la pérdida de confianza hacía la Iglesia romana. De esta manera, durante el siglo XVI nace un movimiento religioso el cual conocemos como la Reforma protestante liderada por Martín Lutero, el cual causó grandes cambios en la vida económica, social y política que influyó de manera importante en el mundo occidental.

La razón de denominarle a la Reforma el calificativo de *protestante* fue por La Dieta de Espira en 1529, la cual fue una asamblea política y legislativa que se celebraba para conciliar con las posiciones católicas y luteranas, pero lejos de ello, se censuraron las reformas religiosas y se ordenó continuar con el catolicismo en el Sacro Imperio Romano, frenando lo convenido en la Dieta de Espira del 1526 a pesar del inconformismo de los líderes luteranos. Posteriormente, se ratifica la condena del Edicto de Worms en 1521 donde Lutero es acusado de hereje, sin embargo, de forma enérgica, quienes apoyaban las prácticas y enseñanzas de Lutero se opusieron y protestaron enérgicamente. De ahí surgen las tradiciones protestantes principales de la Reforma conocidas como la luterana, la calvinista, la anabaptista y la anglicana, cuyos fundamentos son primordiales para la teoría política (Várnagy, 1999).

Teniendo en cuenta que en la Edad Media se buscaba un orden universal, su expectativa era la confluencia en una justicia mayor que superara los intereses particulares; por esta razón el papa tenía poderes políticos por ser el representante de Dios en la Tierra, de modo que la Iglesia romana buscó consolidar un poder que traspasara las fronteras de los feudos, por ende, de sus señores feudales.

La reforma entonces tiene lugar porque existe un descontento enmarcado sobre las autoridades de la época y los regímenes que sistematizan los poderes. En este sentido, el movimiento que se consagra con Lutero se caracteriza por la transición del feudalismo al capitalismo lo que genera grandes coyunturas por el cambio de mentalidad que se centraba en los sectores rurales. De esta forma, Lutero es el precursor de cambios que al final estaban en direcciones distintas a los meros fines religiosos y de ahí su importancia, porque se encausó también movimientos en lo político y económico.

En este orden de ideas, Lutero tiene una gran incidencia en la teoría política no solamente por sus críticas a la teología política, sino que contribuye en la separación de las intenciones políticas de las religiosas, además de la formulación de premisas sobre la autoridad, las implicaciones de la obediencia y el orden, fundamentos políticos para el luteranismo, calvinismo y las sectas radicales.

Con lo anterior es importante señalar que se establece las diferencias entre la autoridad del Estado desde su ordenamiento temporal como poder político que legisla y sanciona en un espacio terrestre, y la Iglesia representada por el sacerdocio que se orienta a través del evangelio y el amor de Dios hacia sus creyentes.

Por su parte, se declara que el deber cristiano no solo es espiritual, sino que los creyentes deben también estar activos en el ordenamiento social que conlleve al bienestar de la humanidad. En consecuencia, el Estado es un instrumento de Dios dado a los hombres para poder organizar su sociedad en lo terrenal para el bien de la humanidad, por lo que se debe al amor de Dios por los hombres y por lo que es necesario obedecer y agradecer (Várnagy, 1999).

Con lo anterior podemos decir que la Reforma consolidó un control entre los individuos, así se trasladaron recursos económicos que manejaba la Iglesia al Estado para ser administrados desde el poder civil, los cuales tenían como destino la asistencia social. Por su parte, la burguesía y los monarcas protestantes recuperaron poderes y riquezas que se manejaban entre los nobles y jerarquías de la Iglesia católica.

Finalmente, Lutero transforma la percepción del sacerdote, quien poseía una autoridad tejida por siglos con poderes ostentosos, hacia un ministro de Dios con una misión hacia la enseñanza y la práctica del evangelio, avalado por sus pares que promulgaba la fe de forma sencilla. Así, Lutero consagra los derechos de la congregación en tanto a la enseñanza aludiendo a la organización democrática de la Iglesia que Calvino posteriormente adopta desde los modelos de los gobiernos representativos (Várnagy, 1999).

4.4 MAQUIAVELO Y SU “PRÍNCIPE”

Después de haber desglosado la idea de Renacimiento, la idea de Estado es el tema de atención, por lo que es necesario retomarla desde Nicolás Maquiavelo, quien, fundamentándose en la realidad e historia de Florencia, procuró establecer conceptualmente la ley y el gobierno de la vida en dicho Estado.

Teniendo como antecedente el acontecer político del mundo occidental que dedujo las jerarquías principales del Estado en la figura de Estado-ciudad de Atenas, ese mismo pensamiento fue reconsiderado en Florencia, quien con ello recoge el mérito de proclamarse el primer Estado moderno del mundo, derivado por una parte por tener las más elevadas formas de desarrollo y un gran y variado pensamiento político. El espíritu florentino, de agudeza crítica y creador artístico, iba transformando la condición social y política del Estado, delineando y juzgando los continuados cambios. Florencia llegó a la altura de ser la patria de las teorías y doctrinas políticas que se establecieron mediante pruebas o ensayos que constituían cambios inesperados en el paradigma político.

Maquiavelo considera la historia como prototipo de la realidad, se enfrasca en el amplio estudio de Aristóteles, Polibio y Livio; por eso podemos decir que la historia fue

la maestra de Maquiavelo, ya que tenía una idea de progreso amparada en ella. En su *Discurso sobre la primera década de Tito Livio* (1887) escribe:

Quien quiera que compare el presente con el pasado, se dará cuenta enseguida, de que en todas las ciudades y en todas las naciones prevalecen los mismos deseos y pasiones que han prevalecido siempre; por cuya razón sería tarea fácil para quien examine cuidadosamente los acontecimientos pasados, prever los que van a ocurrir en toda la República, y aplicar los remedios utilizados por los antiguos en casos parecidos; o de no encontrar ninguno utilizado por ellos, emplear otros nuevos que hubiesen podido utilizarse en circunstancias similares. (p. 394)

Expresa Maquiavelo que toda legislación y toda organización política tienen que partir del hecho de que todos los hombres han de considerarse malos. El mundo es continuamente el mismo, tiene una cantidad constante de bien y de mal, pero este bien y mal se desplazaba de una nación a otra, como sabemos que en tiempos antiguos se desplazaba el imperio de una nación a otra, según cambiaban las costumbres de estas naciones, pero continuando como antes el mundo en su conjunto y con la única diferencia de que, mientras al principio la sede de su excelencia estaba en Siria, esa sede se colocó posteriormente en la Media, luego en Persia, hasta que finalmente se transfirió a Italia y Roma.

En la discutida teoría de la *virtú*, Maquiavelo expone las cualidades primordiales que aseguran un gobierno duradero, que incluye algunos aspectos morales, pero que por su misma esencia estaba destinado a describir algo dinámico colocado por la naturaleza en las manos de los hombres, como el heroísmo y la capacidad de grandes empresas militares y políticas, en la fundación de Estados prósperos y especialmente libres.

Sin lugar a duda alguna, su obra capital es *El Príncipe*. En el capítulo XV de su destacado libro Maquiavelo formula el principio que ha permanecido afiliado a su nombre y es el *maquiavelismo*. En un lenguaje duro y fino dice:

Muchos imaginaron Repúblicas y principados que no se vieron ni existieron nunca. Hay tanta distancia entre saber cómo viven los hombres, y saber en cómo deberían de vivir, que quien abandona para gobernarlos el estudio de lo que se hace, por el estudio de lo que sería más conveniente hacer, aprende más bien lo que debe producir su ruina que lo que debe salvarle de ella; puesto que un príncipe que a toda costa quiera ser bueno, tiene que arruinarse porque está rodeado de gentes que no lo son. Es, pues, necesario que un príncipe que desee mantener su posición apren-

da a no ser bueno, y a servirse o no de su bondad, según lo exija la necesidad... Todo el mundo admite que sería más loable para un Príncipe estar dotado de todas las cualidades que se consideran buenas; pero como es imposible que las posea todas y que las practique constantemente, porque la condición humana no lo permite, tiene que ser bastante discreto para aliviar la infamia de los vicios que le harían perder su gobierno, y si es posible, estar en guardia contra los que no se lo harían perder; si, no obstante esto, no pudiera abstenerse totalmente, podría, con menos escrúpulos, abandonarse a los últimos. (Maquiavelo, 1999, p. 79)

Es así como Maquiavelo al atreverse a describir lo anterior dejaba ver su lejanía con el orden católico. Siendo diplomático y enviado de Florencia, su ciudad natal, obtuvo un conocimiento muy profundo de la política papal, de esta forma, Cesar Borgia –hijo del papa– es considerado el modelo de su libro *El Príncipe*. Maquiavelo distinguió seis clases de gobierno distribuidas en tres partes: monarquía-despotismo, aristocracia-oligarquía y democracia-anarquía. Pese a su afinidad con la forma mixta de gobierno propuestas por Aquino y Cicerón, considera que mantener la estabilidad del gobierno está por encima de esta preocupación (Mayer, 1994).

Ahora bien, debemos destacar que en la actualidad cuando se habla de Nicolás Maquiavelo fácilmente se relaciona con un ser de pocos escrúpulos, entonces se expresa el calificativo maquiavélico que se relaciona con la maldad de un ser humano cuando es capaz de hacer lo que sea por llegar a su objetivo, detrás de esta connotación evidenciamos cuál fue el legado que el secretario de relaciones exteriores de la antigua Florencia dejó para el mundo.

A pesar de que la obra de Maquiavelo se puede tomar por dos vías: una que expresa la naturaleza del ser humano hacia la maldad, donde el hombre sin importar lo que hay a su paso debe seguir adelante para cumplir lo que se propone, en un desapego completo del reconocimiento del otro y el deber hacer en términos morales, sin ninguna clase de juicio de valor, siendo justificado para mantener el estado. La otra vía es que, en medio de mostrar esta verdad vergonzosa, revela un Maquiavelo que denuncia al pueblo hasta dónde puede llegar un gobernante para obtener el poder y mantenerse en este. Lo cierto es que hace una ruptura entre la política y la ética, convirtiéndose en un verdugo de los actos morales, por lo que es evidente el rumbo que tomó la interpretación de su obra *El Príncipe*, la cual ha servido de guía y fuente de justificación para la tiranía.

El momento que atravesaba Maquiavelo cuando escribió este libro describe una clara intención de volver a su trabajo como consejero político, trabajo que había perdido tras ser acusado de conspiración, lo cual lo llevó a ser encerrado y torturado. No

obstante, después de este suceso, el humanista se retira a una propiedad que heredó de su padre, dedicándose al anhelo de volver a ocupar su puesto en la política de su principado, puesto que se siente sin vida al ver truncado su propósito. En sus primeras líneas escribe:

Esta obra no la he adornado ni rellenado con amplios párrafos o ampulosas y solemnes palabras o, con cualquier otro ornamento o artificio formal con los que muchos acostumbran a describir y adornar sus cosas, porque he querido o que nada la distinga o que tan sólo la variedad de la materia y la gravedad del tema la hagan grata. (Maquiavelo, 1999, p. 4)

Así expresó que su observación es una realidad vivida a través de la experiencia y desea plasmarla tal cual es, sin ninguna clase de adjetivo que aliviane su dureza, siendo esta una primera justificación de su ruptura de la ética con la política desde la primera categoría, la cual es el lenguaje.

Luego prosigue señalando:

Así como aquellos que dibujan paisajes se sitúan en los puntos más bajos de la llanura para estudiar la naturaleza de las montañas y de los lugares altos, y para considerar que la de los lugares bajos ascienden a lo más alto de las montañas, igualmente, para conocer bien la naturaleza de los pueblos hay que ser príncipe y para conocer bien la de los príncipes, hay que ser del pueblo. (Maquiavelo, 1999, p. 4)

Comparación que realiza para enfocar la naturalidad de su pensamiento, que reconoce una realidad sin prejuicio para ser reproducida, puesto que va a hablar de política y no de ética, se encuentra con la necesidad de legitimar sus palabras desde una visión airada sin tabúes. Así las cosas, es un ciudadano y describirá el comportamiento del príncipe desde la realidad de su postura siendo objetivo, porque habla desde la posición contraria. Sin embargo, Maquiavelo (1999) es explícito en una intención cuando dice que su condición es producto del azar o la suerte y sus palabras fueron: “Cuán inmerecidamente soporto la enorme y continua malignidad de la fortuna” (p. 5).

Inicia pues su recorrido describiendo cómo el príncipe puede llegar a obtener el principado y el poder de su gobierno. Primero resalta a los que lo obtienen por la fuerza que proviene de sí mismo, luego los que lo adquieren por la fuerza de otro y por fortuna, es decir, a través de una acción que lo hace ver como apropiado, pero cuyo resultado queda al azar según la imagen que proyecte al benefactor. Posteriormente, están aquellos que llegan al poder mediante la traición o maldad, los que llegan al poder por gracia del pueblo y, finalmente, por acción divina, es decir, que Dios lo quiso así.

El libro de Maquiavelo es un compendio de las cualidades que debe tener un príncipe para gobernar alejando al hombre de lo ideal y acercándolo a su realidad práctica. No obstante, más allá de enseñar al gobernante las actitudes y aptitudes de las que debe dotarse a partir de la virtud desde el punto de vista práctico de sus capacidades y de la fortuna desde la concepción de la casualidad, que por medio de sus actos estará en la capacidad de calcular el destino. De ahí que afirme:

Pero siendo mi intención escribir algo útil para quien lo lea, me ha parecido más conveniente buscar la verdadera realidad de las cosas que la simple imaginación de las mismas. Y muchos se han imaginado repúblicas y principados que nunca se han visto ni se ha sabido que existieran realmente; porque hay tanta diferencia de cómo se vive a cómo se debe vivir, que quien deja lo que se hace por lo que se debería hacer, aprende más bien su ruina que su salvación. (Maquiavelo, 1999, p. 4)

A su vez, después de observar las posibilidades para llegar al poder político siendo príncipe o gobernante y dar unos consejos de cómo llegar al poder, entrega algunos rasgos personales que necesita tener el príncipe para gobernar y mantenerse en su posición, entre estas que para el gobernante es más importante ser temido que odiado, vinculando un trato igualitario para los súbditos donde no se les observa como sujetos dados hacia el bien, sino hacia el mal, entonces todos deben ser tratados como malvados en general para no dar la oportunidad de mostrar un punto para la ruptura a su fortaleza. Nicolás Maquiavelo continúa afirmando que la naturaleza del hombre en términos reales apunta hacia la maldad, entonces si el hombre teme, no tiene la oportunidad de traicionar. Es enfático cuando expresa:

Porque de los hombres, en general, se puede decir esto: que son ingratos, volubles, hipócritas, falsos, temerosos del peligro y ávidos de ganancias; y mientras les favoreces, son todo tuyos, te ofrecen su sangre, sus bienes, la vida e incluso los hijos —como ya dije antes— mientras no los necesitas; pero, cuando llega el momento, te dan la espalda. (Maquiavelo, 1999, p. 84)

El pensador de Florencia hace una descripción de un gobernante cauto, donde la confianza tenga un perfecto equilibrio para que los excesos no lo sorprendan; luego entonces, no debe tener ningún remordimiento ni preocupación por parecer cruel, puesto que el temor hace que los hombres sean obedientes, pero también debe cuidarse de ganarse el odio de sus súbditos, ya que puede ser temido y odiado, opción poco conveniente porque puede perder su poder dominador, por lo que apela al interés material y monetario de los hombres, que es lo único que los hace reaccionar, puesto que

“los hombres olvidan antes la muerte del padre que la pérdida del patrimonio” (Maquiavelo, 1999, p. 85) Ante ello, propone que se deben tener unos motivos “convenientes” para hacerlo en dado caso de que lo requiera; un gobernante necesita astucia en todos los casos además, porque el príncipe no puede ser neutral, siempre debe estar del lado del ganador en caso de tensiones entre sus vecinos. Es importante también rodearse de buenos consejeros para tener las ideas necesarias para lo conveniente, sin demostrarle a estos que los necesita.

El autor busca retratar una realidad palpable en una Italia dividida que aún no ha podido unificarse y que, según su situación histórica, se debilita en la medida en que los gobernantes de otras repúblicas han sabido ser príncipes manipulando el poder y trasladándolo del pueblo a expresamente el gobernante, demostrando así que lo ideal no ha se ha concretado en las prácticas humanas, por tanto, los caminos han sido escarpados y en el mundo real es necesario retomar el poder, aunque no sea por los medios más ortodoxos, porque lo moral se vive a través del bien común que reposa en el Estado, no en los actores y sus individualidades: de esta forma se anula a los ciudadanos.

Finalmente, muestra que, con todo este trabajo y estos saltos al buen comportamiento, el príncipe logra mantener el Estado, servirse de artimañas, apariencias, uso de algunas verdades ocultas y modeladas a su favor. Con la fortuna, el cálculo de sus acciones y de las acciones de los demás logra su objetivo, un estado unificado, porque quienes obran bien no obtienen siempre el bien. Así asiente:

Todos sabemos cuán loable es en un príncipe mantener la palabra dada y vivir con integridad, no con astucia; sin embargo, se ve por experiencia en nuestros días, cómo aquellos que han tenido muy poco en cuenta la palabra dada y han sabido burlar con astucia el ingenio de los hombres, han hecho grandes cosas superando al final a aquéllos que se han basado en la lealtad. (Maquiavelo, 1999, p. 88)

Maquiavelo justifica de esta manera el quebrantamiento entre lo ético con lo político, haciendo ver que los medios no importan cuando lo que se requiere es mantener la solidez del gobierno y quizá para su condición y su época, fuera lo más práctico; empero, la vigencia que ha tenido su pensamiento cambió la forma de ver y hacer política hasta nuestro tiempo.

Si bien la política clásica era ideal, buscaba que los hombres procedieran de forma correcta. La ética y el derecho en Aristóteles, por ejemplo, eran la base constitutiva que garantizaba lo moral y lo jurídico, es decir, actuar bien en lo individual, pero también

en sociedad mediante la normatividad. Así fundamenta la política una potencia que viene del pueblo y una protesta que del pueblo se le entrega al Estado, a su vez para que lo regule y mantenga la relación equilibrada entre derecho y deber, como resultado de un gobierno justo, objetivo y honesto.

Pero con el cambio de arquetipo en nuestro filósofo, la política tiende a teñirse en un velo oscuro, uno al que no le importa el bienestar común, sino mantener la unidad del Estado a toda costa, así sea vulnerando los derechos de los ciudadanos y actuando de una manera calculada, conveniente, egoísta y hasta ruin, por lo tanto, abre la puerta a justificar la mentira, lo que conlleva a que hoy por hoy se tenga una visión de política errada sin norte, sobre todo en los países de la periferia que llegan al extremo de la corrupción, la mentira y la desfachatez por mantener una imagen que empobrece el espíritu y la voluntad del pueblo, sumiéndolo en una vida indigna por perseguir unos fines que favorecen a unas cuantas personas.

La política sin ética de fondo se torna hostil, deja su esencia y se convierte en otra cosa distinta que connota arbitrariedad, injusticia, individualismo, su verdad se esconde y saca lo más oscuro de los hombres. Este pensamiento maquiavélico no ha perdido su influencia en los siglos sucesivos, puede usarse como texto de una historia del pensamiento político occidental, pues ha conmovido tanto a los defensores de sus tesis, como a quienes las atacan y rechazan. *El Príncipe* puede considerarse como un texto que establece la Ciencia Política, y que ha servido de base para que hoy esta disciplina se haya desarrollado más allá de estas recomendaciones. El poder siempre ha seducido al hombre, desde los tiempos más remotos tenemos información histórica al respecto y nadie se atrevió nunca a develar la naturaleza real del poder de una manera tan cruda y desabrigada como lo hizo Nicolás Maquiavelo.

La idea más clara del clásico libro de Maquiavelo es la del *cinismo* como conducta imprescindible en el cometido de los gobiernos. *El fin justifica los medios*, es una suposición extensiva de este pensamiento. Es relevante igualmente entender bien la época en que vivió para comprender su posición relativa a cómo es que se debe actuar para apoderarse y conservar el poder político. *El Príncipe* es su obra más leída y constituye, siendo paradójicamente odiada y aclamada, una de las más importantes de la literatura política universal.

4.5 LA FILOSOFÍA DEL ESTADO EN EL SIGLO XVI

A mediados del siglo XVI los libelistas denominados como monarcómacos quisieron deslegitimar el absolutismo y hablaron sobre las libertades del pueblo y su derecho a resistir y encauzar una revolución cuando el monarca sobrepasa su límite jurídico-natural. En este sentido, Peces-Barba (1978), citando a François Hotman, dice:

Los franceses tuvieron, por consiguiente, siempre Reyes, y éstos se comportaban como autores y protectores de la libertad; cuando elegían Reyes, no los encumbraban allí para que fueran tiranos o verdugos, sino para que fueran sus gobernantes, sus tutores, guardianes y defensores de su libertad. (p. 38)

Este pensador también cita a Claude Joly y expresa:

El poder de los reyes no es absoluto, sin vallas ni límites. Y puesto que es importante instruirles, me parece que es necesario comenzar por el establecimiento de esta máxima que arrastra tras de sí muchas otras: a saber, que el poder de los reyes es limitado, finito, y que no pueden disponer de sus súbditos según su voluntad y placer... es una cosa tiránica, según Platón, decir que un príncipe no está sometido a las Leyes. (p. 62)

Cabe destacar que una de las características asignadas al derecho positivo es que provocó el descenso de las fórmulas políticas escolásticas, aunque los monarcas y sus simpatizantes seguían usando los términos medievales, por lo que se destaca que la influencia de sus escritos era porque daban un valor distinto a las leyes positivas y las funciones del Estado, puesto que aseguraban que el poder supremo reside en el pueblo.

Bodino, siendo parlamentario, expuso de forma contundente esta teoría política del siglo XVI. Su obra *Los seis libros de la República*, publicada en 1576, se considera el primer tratado moderno en torno a las libertades sobre el derecho público. Bodino ratificó la indivisibilidad de la soberanía, idea que acoge Hobbes, pero la idea de Estado moderno de Bodino y la de Hobbes tienen características individuales.

Retornando a Maquiavelo, su pensamiento está fundamentalmente centrado en el Estado, en Bodino, la visión es mucho más amplia, no hace un tratado sobre el Estado, sino una doctrina con amplios fundamentos sobre las muchas derivaciones de la vida

pública, en ese sentido, a Maquiavelo se le puede calificar de pragmático, instruido en el arte de la política, pero en Bodino esta esfera puede llamarse sociología del Estado. Es de anotar que ambos pensadores estuvieron separados por dos generaciones, por lo tanto, los conocimientos de Bodino eran muy diferentes y más determinantes dentro del contexto de la teoría política.

Bodino integra en su pensamiento las grandes fuerzas morales de la historia, como la ética y la justicia, en donde la segunda es el pensamiento rector de Bodino. El contraste es evidente con el pensamiento de Maquiavelo, al que rechazaba.

El derecho individual o natural de cada nación está determinado por la historia, sin embargo, la finalidad de esta figura es evolucionar hacia una norma universal que contenga y conduzca de forma concreta la justicia. Finalizando el siglo XVI, la humanidad estaba cansada de las continuas guerras y de la lucha religiosa que arruinaba a los países, por lo tanto, se deseaba con avidez una armonía que surgiera de la paz interna del Estado.

Bodino afirma que Dios es el principio de la razón humana y su naturaleza. A su vez, el Estado está definido como un conjunto de familias que están dirigidas por un poder *supremo* y por la *justicia*, donde la propiedad privada y la estatal se encuentran separadas y delimitadas. En este sentido, la unidad del Estado y sus recursos se encuentran subordinados a Dios y, en él, se encuentra la soberanía, a pesar de que hayan sido los hombres quienes concilien una figura de autoridad, misma que a su vez todos deben acoger y obedecer. Por ende, el autor comprendió que la soberanía es el supremo poder de Dios, pero la propiedad privada es un derecho de los individuos, por lo tanto, no está avasallada a este poder supremo, empero, la monarquía tiene el poder de otorgar y retirar derechos, aunque con cuidado de no perder la confianza pública porque el monarca es el protector de su pueblo.

Ahora bien, se distinguen en esta dinámica tres tipos de gobierno, a saber: la democracia, en donde el poder reside en el pueblo; la aristocracia, que concentra el poder en una fracción más pequeña del pueblo y la monarquía, donde se concentra en solo un individuo, siendo este último el ideal para este pensador. Aclara igualmente que solo la monarquía absoluta es capaz de terminar con las guerras religiosas, restaurar la unidad política y fortalecer la economía mediante las dos acciones anteriores (Mayer, 1994).

4.6 NUEVO MUNDO: NUEVO RACIONALISMO

En el ámbito de la filosofía, el racionalismo no es otra cosa que asumir el principio de la racionalidad como directriz para dirigir los pensamientos hacia una posible verdad, oponiéndose a cualquier método que se evidencie irracional o que apele a la fe sin más.

Sin embargo, se puede ser racionalista en algún aspecto o cuestión, pero no serlo en otros, un ejemplo puede ser, que se puede ser racionalista en lo político, pero no en lo religioso.

La orientación racional hacia las cosas del mundo, por sobre las creencias y el mundo mágico medieval, es una de las características de la política capitalista y su disposición económica en la época, que se hacía presente además en la ciencia y la filosofía. En sus estudios sobre *la historia del pensamiento del siglo XVII*, Dilthey demuestra que la filosofía y la ciencia, juntas, pueden construir una concepción del mundo que sea natural, utilizando la razón como instrumento, siendo esto lo que caracterice a una parte importante de la filosofía en el siglo XVIII. (Mayer, 1994).

Descartes y Leibniz fueron ejemplos fértiles, capaces de desenvolverse en las ciencias exactas y también en la construcción de discurso filosófico y, de hecho, desempeñaron una función decisiva en la concepción del mundo natural, característica del siglo XVII.

4.7 THOMAS HOBBS: LA NECESIDAD DEL ESTADO

En el siglo XVII el desarrollo del Estado y sociedad ingleses alcanzaron a ser un modelo para el continente europeo. El sistema medieval fue superado en Inglaterra antes que en ningún otro lugar. Hay que recordar que, en el siglo XIV, la población campesina fue reducida a causa de la peste y el hambre, por lo que se produjo un cambio de ocupación pasando de la agricultura a la ganadería, además, se favoreció la actividad marítima y la industria.

El periodo de la guerra civil inglesa a la revolución de 1689 constituyó la gran revolución burguesa de la historia de Europa y, precisamente Thomas Hobbes fue uno de los pensadores de la época que sufrieron la confusión que produjo la guerra civil. En su

obra *Leviatán* en 1651 dio una orientación fuerte al pensamiento y a la acción social y política del dislocado mundo contemporáneo; para el filósofo inglés, el hombre está diferenciado de los animales por la razón y la indagación. También arguyó que, en estado natural, la relación hombre-hombre se determina en la fórmula *bellum ómnium contra omnes*: la guerra de todos contra todos. La continua lucha por el poder y el egoísmo son las fuerzas que impulsan al hombre en el estado natural, sin embargo, en cuanto Hobbes (1980) diferencia al hombre de los animales por mor de la razón, su punto de vista no es puramente naturalista. En el capítulo XIII del *Leviatán* escribió:

En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales. Justicia e injusticia no son facultades del cuerpo ni del espíritu. Si lo fueran, podrían darse en un hombre que estuviera solo en el mundo, lo mismo que se dan sus sensaciones y pasiones. Son aquellas cualidades que se refieren al hombre en sociedad, no en un estado solitario. (p. 104)

Las pasiones que inclinan a los hombres hacia la paz son el miedo y particularmente el miedo a una muerte violenta; en segundo lugar, el deseo de aquellas cosas que son necesarias para una vida agradable y, finalmente, la esperanza de obtenerlas mediante la industria. Continúa la célebre obra del inglés diciendo: “La razón sugiere adecuadas normas de paz, a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consenso. Estas normas son las que, por otra parte, se llaman leyes de la naturaleza” (p. 116).

Es importante conocer de modo fidedigno el pensamiento de Hobbes (1980) respecto al Estado, ya que filósofos posteriores a él van a tomar sus reflexiones para construir su propio discurso, siendo algunos a favor y otros en contra. Su discurso se encamina a mostrar la necesidad de que todos los hombres de una nación deleguen y entreguen su poder individual a un solo hombre para instituir un poder común: el monarca. En palabras del autor:

El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándose de tal suerte que por su propia actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad. Esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea de hombres que representen su personalidad: y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquiera cosa que haga o promueva quien representa su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y a la seguridad comunes; que, además sometan

sus voluntades cada uno a la voluntad de aquel, y sus juicios a su juicio. Esto es más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todos ellos en una y la misma persona instituida por pacto de cada hombre con cada uno de los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: *‘autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferimos a él vuestro derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera’*. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina Estado, en latín *civitas*. Esta es la generación de aquel gran *Leviatán*, o más bien de aquel gran dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa. (pp. 140-141)

Entonces, de acuerdo con el pensador de Westport, cuando los hombres en sociedad delegan y entregan el poder a un hombre o asamblea de hombres, quien detenta ese poder sería realmente soberano en todo el sentido de la palabra.

Así pues, la forma más legítima y la forma más deseable de poder del Estado es la monárquica. El Estado tendría el deber de asegurar la paz interna y externa, además de asegurar también la libertad para que los ciudadanos se enriquezcan dentro de límites moderados y justos.

Dentro de las virtudes ciudadanas consideraba la obediencia, la lealtad, la industria y la economía. El gobernante puede usar la propiedad de los súbditos si es necesario para mantener el Estado; así como debe conservar la igualdad ciudadana ante la ley y el imperio del derecho.

Afirmaba en consecuencia que el poder del Estado garantiza a los ciudadanos su seguridad integral de vida, solo él puede librarnos del peor de los males: la muerte violenta. Estos son algunos de los ideales del Estado formulados en la filosofía política de Hobbes; posteriormente estos mismos ideales son reconocidos en la teoría de Hegel sobre el Estado.

4.8 JOHN LOCKE: LIBERALISMO Y TOLERANCIA

Empezaremos por decir que *La carta de derechos o Declaración de los derechos* encontró su legitimación teórica en los escritos de Locke publicados con el título de *Dos*

tratados sobre el gobierno. De las ideas de Locke destacan la de la tierra como una propiedad común para los hombres que ha sido proporcionada por Dios, y como los hombres son a la vez libres e individuales, también se les dio la propiedad privada, haciendo del trabajo del hombre y sus resultados el objeto de su propiedad. Nadie debería poder hurtarle a otro el fruto de su trabajo, puesto que, para Locke, el fundamento de la sociedad política es la defensa de la propiedad privada.

Explícitamente dirá que ningún poder puede, ni debe arrebatar “ninguna parte de sus propiedades a un hombre sin el consentimiento de éste” y que, de hecho, el papel de un gobierno es salvaguardar la propiedad privada. Dice Locke (1955) que, de hecho, sería un error “pensar que el poder supremo o legislativo de una comunidad política puede hacer lo que le place, disponer arbitrariamente de los bienes de sus súbditos o que puede arrebatarles una parte de los mismos si le place” (p. 154).

En consecuencia, se crea el derecho positivo y se nombran jueces independientes y órganos ejecutivos. Así, el hombre puede proteger su vida, su libertad y la propiedad privada con mayor efectividad que si estuviera aislado.

Entonces, si el propósito del Estado es primordialmente proteger la propiedad privada de los ciudadanos y, si este se puede disolver en cualquier momento, surge una fisura entre el Estado y la sociedad civil. Locke se refiere a esta fisura de manera liviana y con cierta despreocupación, hasta que en pensadores posteriores como Hegel y Marx la relación entre Estado y sociedad adquiere la importancia de piedra angular dentro de la filosofía política.

La concepción de la separación de poderes que hoy en día conocemos es una de las consecuencias de la idea de Estado de Locke. Fue él quien propuso que se estableciera una monarquía parlamentaria, pero, además, que el gobierno funcionara con dos poderes en el Estado: el poder legislativo y el poder ejecutivo.

En el ejercicio de estos poderes, deberían participar en igualdad de condiciones todos los miembros del cuerpo social; la ley no podría tener otro origen que la misma voluntad ciudadana y, lo que la voluntad ciudadana desea, el poder ejecutivo debe ejecutarlo.

El pensador de Wrington sostiene que el pueblo tiene el derecho de oponerse y destituir al poder legislativo y al poder ejecutivo cuando se extralimitan en sus funciones y terminen quebrantado los derechos individuales. Su teoría política es evidentemente una defensa clara de los intereses de la clase burguesa.

Locke es considerado como el padre de la democracia liberal, esto porque se dedicó en su trabajo intelectual a combatir las ideas de Hobbes, en principio porque está de acuerdo en tanto que acepta que todos los hombres son iguales en estado de naturaleza, pero no cree que el ser humano sea el salvaje que interpretó Hobbes.

La ley natural responde al concepto de la ley moral natural, pero esta ley no sirve para asegurar lo pactado o la lealtad. Argumentaba que el Estado no está basado en la naturaleza, sino que su origen está en los individuos y en su libre querer, que se rige en la idea del bien común y del poder del Estado.

4.9 LA ILUSTRACIÓN FRANCESA: ROUSSEAU Y EL PACTO SOCIAL

El pensamiento político francés del siglo XVIII se conecta con la crisis del sistema social y político que domina Francia, en una época en que está entrando en plena decadencia el absolutismo: nada solventa el ideal de mejores condiciones sociales.

El contenido político de la Ilustración francesa se fundamenta en el derecho natural (véase capítulos anteriores sobre Hobbes y Locke): derecho a la libertad, derecho a la vida y derecho a la propiedad privada.

¿Cuál debería ser la misión del Estado entonces?, pues garantizar esos derechos y brindar seguridad a la comunidad. La Ilustración se opone al absolutismo monárquico, y propone una nueva sociedad basada en la igualdad y la libertad.

El pensamiento ilustrado se ocupó de temas muy clásicos en la historia de la filosofía: la verdad, la virtud, el derecho, la moral y la libertad. Sin embargo, es claramente una época de renacimiento del optimismo respecto al ser humano. Por supuesto, la libertad es uno de los tópicos más recurrentes en términos de la liberación de prejuicios ideológicos y religiosos, ya que la Ilustración francesa es decididamente antiautoritaria: denuncia el abuso de poder, tanto del Estado como de la Iglesia dogmática y lucha al mismo tiempo contra la superstición metafísica.

Uno de los representantes más notorios de esta época y de esta corriente de la Ilustración fue Juan Jacobo Rousseau, quien idealizó al igual que los otros representantes de la Ilustración a la libertad y a la igualdad, valores que el ser humano habría perdido en algún momento, pero que aún es posible recuperar.

Sin embargo, Rousseau es lo contrario de lo que sería otro de los pensadores más llamativos de este periodo: Voltaire, que era un intelectual racionalista radical. Rousseau no deja de exaltar en cierta forma las emociones y los sentimientos, además de que no era muy inclinado a las teorías materialistas y se mostraba muy apático con lo que representaba al mundo de la cultura que para él, en cierta forma, eran una deformación del hombre natural, en la medida en que consideraba que era el mundo social el que corrompía la “bondad natural del hombre”.

El pensamiento de Rousseau pretendió entonces recuperar una naturaleza del hombre a partir de la cual se generaría un entendimiento entre los seres humanos, que se consolidaría a través de un acuerdo fundamental: *un contrato social*.

En uno de sus trabajos, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, afirma que las diferencias entre los hombres se producirían a consecuencia fundamentalmente de malinterpretaciones de origen lingüístico.

En el texto donde trata de explicar el porqué de las desigualdades en los hombres en la sociedad, este autor sostiene que ni la desigualdad social ni la desigualdad política son naturales, que esas desigualdades tampoco proceden de un designio de la voluntad divina y que tampoco es cierto que esta desigualdad sea natural.

En contra de todas estas ideas, el pensador de Ginebra señala que esa desigualdad se debe fundamentalmente a la institución de la propiedad privada en la sociedad originaria, que en sus inicios no es resultado sino del abuso de quienes se apropiaron en detrimento de quienes no lo hicieron.

En este orden de ideas, la sociedad es injusta y termina convirtiendo al ser humano en un ser perverso. La sociedad no solo pierde con ello su libertad, sino que este tipo de sociedad a partir de la división del trabajo y del instituir la legitimidad de la propiedad privada promueve la “opresión del hombre por el hombre”.

Sin embargo, en su obra *Contrato social el poder* y los derechos son de la comunidad y no de un tal soberano (como lo predicaba Hobbes), porque sería la voluntad general la que sabe qué es lo que quiere y necesita y, en ese orden de ideas, es la que define lo que es o no es el bien común.

Sin importar cuál sea el sistema de gobierno, este debe estar subordinado a la voluntad general. Las leyes deben ser aprobadas por un referéndum, lo que garantiza la eficacia del sistema, para lo cual se requiere una sociedad educada que reconcilie el conocimiento con la institución de una moral común. Rousseau, en cuanto a la actividad económica piensa que, para evitar las profundas desigualdades, esta se debe

regular a pesar de que las desigualdades siempre estarán presentes: el concepto de libertad es la participación en la república.

A Rousseau se le clasifica en el ámbito de la Ilustración, y de hecho fue colaborador en el proyecto de la Enciclopedia que los ilustrados realizaron en su tiempo; sin embargo, lo cierto es que disentía respecto al papel de la racionalidad científica en la sociedad. En un concurso en el que participó, convocado por la Academia de Dijon, se debía realizar un artículo respondiendo a la pregunta: ¿Ha contribuido al mejoramiento de las costumbres el progreso de las ciencias y de las artes? La respuesta de Rousseau fue negativa, puesto que para él las ciencias y las artes serían precisamente lo contrario.

Las ideas de Rousseau terminaron por oponerse a las ideas de la Ilustración francesa. El filósofo le restó valor a la cultura, se burló de la razón y del oropel de la sociedad, poniéndose a favor del hombre en estado natural. Para la época resultaba escandalosa su sobrevaloración del sentimiento y sus ideales políticos en su momento sonaban poco menos que absurdos; pese a ello, el pensamiento de Rousseau terminó abriéndose camino y su influencia en quienes habrían de ponerse al frente de la Revolución francesa, fue no menos importante.

4.10 IMMANUEL KANT: EL IDEALISMO ALEMÁN

Generalmente el siglo XIX europeo es caracterizado por su alta cultura y el esfuerzo por acabar con el analfabetismo. En esa dirección, durante esta época se establece la obligatoriedad de la enseñanza primaria al tiempo que el trabajo de las imprentas se incrementó publicándose cartillas, pasquines, periódicos y libros. Al mismo tiempo, la idea de universalidad vuelve a convertirse en un tema central sobre todo en Francia y Alemania, donde la filosofía de Kant estaba generando un renacer en el pensamiento filosófico.

En la época en la que nos encontramos en contexto había una Alemania que buscaba proyectar la unión, libertad y fortaleza, máxime tras la derrota frente al ejército napoleónico que causó desestabilización política, lo cual incidía en que se presentaran atrasos en temas económicos y sociales, añadiendo a ello el surgimiento de movimientos nacionalistas nacientes creados por asociaciones de estudiantes, sin dejar de lado además que Alemania continuaba con un modelo feudalista de la sociedad.

Con este panorama, el idealismo de Kant fue influyente y determinante, aunque no

limitante de las demás formas en el desarrollo del pensamiento, porque efectivamente se potenciaron otros idealismos.

Teniendo en cuenta las circunstancias en las que se encontraba Alemania frente a las otras naciones europeas, Fichte (1984) busca un despertar de la conciencia de la nación alemana. Nos dice el pensador alemán:

Tenemos que comprender que la salvación hay que encontrarla no en el poder extranjero, sino en la unión de los alemanes entre sí; sólo nosotros mismos somos quienes tenemos que ayudarnos, no algún hombre, ni ningún Dios... ni siquiera el azar haría por los alemanes lo que ellos deben hacer por sí mismos. (p. 239)

Con estas sentidas palabras podemos comprender esa búsqueda de libertad, autonomía y unidad del pueblo alemán que se va entretejiendo entre los movimientos intelectuales y nacionalistas.

Teniendo en cuenta lo dicho por Fichte, es importante recalcar que la doctrina kantiana fue un comienzo para pensar en la libertad y la emancipación desde las luces de la Ilustración. Por otro lado, se observa que las preocupaciones desde lo intelectual en los alemanes se ocupan de temas diversos como la ciencia, la estética, la política y la religión, donde *grosso modo* podemos recoger sus inquietudes por las tensiones religiosas que dan nacimiento a una creencia heterodoxa con influencias panteístas, reconociendo las dicotomías entre lo finito y lo infinito o filosofía y religión. A su vez se resalta el interés por el mundo clásico, la estética toma un carácter categórico que en palabras de Schiller (1920) se le suma importancia al afirmar que “para resolver en la experiencia el problema político, es preciso tomar el camino de lo estético, porque a la libertad se llega por la belleza” (p. 12).

Con Kant y el idealismo alemán la filosofía gana profundidad conceptual, que al mismo tiempo es animada por un elevado idealismo ético y metafísico. En general, podría decirse que se regresa a la tradición metafísica occidental, aunque transformada y actualizada, precisamente a partir de toda la crítica desarrollada por parte de Kant. Sin embargo, esta filosofía no deja de ser conservadora y busca explicar de una nueva manera los mismos temas de la filosofía tradicional: la metafísica, la ética y la religión (Hirschberger, 1994).

Uno de los grandes aciertos de Kant fue su *Crítica a la razón práctica*, dedicada a reflexionar sobre la moral y que va a constituirse en todo el siglo XX en referencia de la filosofía moral.

En esta época en que el utilitarismo y el eudemonismo ingleses estaban adulterando el sentido del bien y la moral, Kant recupera la interpretación tradicional e identidad de la absolutez moral y, en este sentido, señala que, aun siendo el hombre un ser racional, existen dos cosas que no pueden ser observadas en el mundo empírico y que son en el mundo de lo humano supremamente importantes: el deber moral y la libertad.

En cuestión de filosofía del derecho, Kant presenta dos tipos de libertades, a saber: una libertad que se refiere a las acciones internas y que son propias del dominio del individuo que, además, es el lugar en donde nacen las pasiones y, el segundo tipo de libertad se refiere a las acciones exteriores que son propias de las relaciones con los otros. Kant entiende entonces que es necesario un reglamento ético-moral que le dé dirección al obrar sin desligarse del respeto al deber y al derecho y, en todo caso, ello regido por un imperativo categórico moral.

El orden del derecho no puede ser legítimo si no es ético. Y es precisamente la ética la que le exige al individuo con el deber ser, en tanto que deber, por eso es por lo que Kant (1943) va a decir que: “El imperativo categórico, que enuncia de una manera general lo que es obligatorio, puede formularse así: Obra según una máxima que pueda al mismo tiempo tener valor de ley general” (p. 40).

Para Kant el derecho es universal, natural y coincide con la moral y, por tanto, es un tipo de acuerdo de libertad establecido entre los seres humanos, uno que debe ser explícito en lo que no debe hacerse para que se garantice la máxima sobre la libertad enarbolada por su pensamiento. De lo que se trata entonces es de establecer normas mínimas que garanticen la libertad de todos, en este sentido, el derecho no puede superar a la libertad, sino que, por el contrario, el derecho debe crear espacios de libertad.

En las ideas del filósofo de Königsberg, el derecho no debería superar la libertad, sino crear espacios de libertad. En cierta forma continúa partes del pensamiento de Locke. Podemos decir que lo reinterpreta señalando que, en el estado de libertad y de naturaleza, un poder coercitivo se hace necesario para que se cumpla el derecho como orden de convivencia. El Estado entonces debe garantizar la libertad y la seguridad, los deberes y los derechos que constituyen la sociedad civil. En este contexto, tanto el contrato social como el estado de naturaleza son ejercicios ideales de la razón, aunque por lo mismo, de ninguna manera son hechos históricos, sino que serían imperativos categóricos. Es decir, es necesario abandonar el estado de naturaleza o cualquier cosa que coincida con esa idea y apropiarse del espíritu de lo que significa el contrato social.

Para Rousseau y Locke, el individuo que realiza el contrato social es libre, autónomo e independiente. Sin embargo, en Kant el Estado es limitado: es posible hacer el de-

recho, pero no la libertad de los individuos ni su felicidad; solo sería factible hacer el entorno para que se hagan potencialmente posibles. El Estado kantiano es liberal, en la medida en que predica la búsqueda de la mayor libertad que sea admisible y en donde solo participan los ciudadanos activos.

Por supuesto que para Kant los ideales son constitutivos en la política y, a partir de estos, el hombre es capaz de actuar moralmente desde el campo individual, así mismo, puede ser legislador en tanto su ser ciudadano. Aquellos ideales que solo pertenecen al mundo inteligible residen como concepto en el hombre, entonces al ser reguladores del comportamiento del individuo son parte de la razón, a su vez cuando el hombre se acciona desde su voluntad para defender su Estado de derecho, visto desde un punto objetivo está obrando de forma legal. Así que desde su escrito Respuesta a la pregunta: *¿Qué es la ilustración?* se observa la invitación a un despertar del hombre desde la emancipación para ser autónomo y consciente de sí mismo y del mundo que habita.

Entonces, ser autónomo es una declaración de su propio derecho a la libertad, en el ejercicio de su derecho natural, el cual ha sido subestimado por el despotismo. Kant desde la práctica reconoce los juicios sintéticos *a priori* los cuales poseen de universalidad cuya validez se acuña en el imperativo categórico, en esa medida desde el fundamento ético el hombre puede regular el comportamiento hacia el bien común, lo cual confluye desde lo moral hasta lo jurídico, así, si bien se lleva acciones que ratifican los derechos civiles no necesariamente deben ser contradictorios sus derechos naturales.

Por supuesto que el derecho no es un objeto al que se le atribuye facultades sensibles, por tanto, es una idea que lleva su sentido en la razón del hombre. Para Brandt (2001): “El Derecho no puede aparecer como fenómeno (*erscheinen*) sino que su concepto se encuentra en el entendimiento y representa una propiedad (la moral) de las acciones, una propiedad que pertenece a éstas en sí mismas” (p. 128). Así, es comprensible desde la metafísica la concepción de política de Kant, teniendo en cuenta que en el giro copernicano no es un planteamiento que ubica al hombre como el centro, sino que lo comprende como el observador que entiende el mundo a través de su razón, es por esto por lo que, retornando a Brandt (2001), se dirá:

La fundamentación de su filosofía del derecho y de su estética, de su filosofía de la historia y de su teoría de la política, no puede mantenerse sin la distinción metafísica del *mundus sensibilis* y del *mundus intelligibilis*. La fuerza de las ideas kantianas se basa justamente en que Kant determina la política exactamente a partir de los fundamentos de su filosofía. (p. 129)

Ahora bien, el hombre al relacionarse con el concepto de la idea en sí comprende la acción política únicamente desde la razón, a través de leyes universales, entonces cuan-

do el pueblo busca validar sus derechos referidos tanto la libertad como los privados, se correlaciona el acontecimiento con el carácter jurídico que lo determina como una acción objetiva lo que lleva a un desarrollo en el sentido de la Ilustración, una emancipación en el pleno uso de su razón como ser autónomo, donde se evidencia que llevar a cabo la práctica de esta teoría política es posible. De manera en que continúa Brandt (2001) diciendo que:

Con el enjuiciamiento de los acontecimientos en Francia desde el punto de vista copernicano de la razón práctica pura coincide el análisis de la motivación de los revolucionarios que realmente hacían política y que llevan la doctrina del derecho en un cierto sentido a su realización. De acuerdo con Kant, no puede elucidarse la fuente de su hacer a través de un análisis fenomenológico de los hechos, porque esta fuente se encuentra en el orden inteligible. (p. 129)

La doctrina ejecutiva del derecho se constituye en el derecho como idea y como práctica, por lo que la reflexión política reposa sobre los juicios *a priori*, cuya universalidad emerge de la voluntad individual a la voluntad general, por lo que se moviliza de la doctrina pura a la doctrina empírica del derecho. En esta transición nace la necesidad contractual, puesto que en el estado de naturaleza, como lo decía Hobbes, el hombre se encuentra en un constante peligro, ya que por un lado se encuentra el derecho de libertad de sí mismo y, por el otro, a seguir su voluntad, generando violencia porque nadie advierte la libertad del otro, así mediante un contrato que garantice los derechos naturales emergen los derechos civiles, en tanto que limita al mismo tiempo que proclama la igualdad y autonomía.

Sin embargo, en esta distinción se puede observar la política como doctrina del derecho y como doctrina de la práctica, siendo la segunda una consecución de lo empírico, puesto que allí es donde se evidencia la acción del político que se preocupa por los medios para mantener la dominación, en este caso mantiene a los súbditos bajo su tutela negando la libertad como derecho natural; de esta forma, el sujeto se mantiene en su minoría de edad, además de que no es capaz de entregarse la constitución que le favorezca a sí mismo y a su pueblo, por ende no obtendrá su autonomía, se mantiene únicamente en el uso privado de su razón como funcionario. No obstante, tiene la limitación del estamento al que representa, por lo que no puede hacerse cargo ni de su discurso, porque no habla en su nombre, sino en el de la institución, caso contrario al uso público de la razón, en el cual está en la libertad de ser responsable de sí mismo porque está conformado por la autonomía que se le confiere.

De ahí que la Ilustración era uno de los puntos álgidos que se defendía en la Revolución francesa, liberarse de un despotismo con apariencia de Ilustración, que lejos

estaba de la autonomía de los ciudadanos, quienes proclamaban libertad e igualdad porque se mantenían bajo la tutela de su monarquía. Es esta condición la que Kant comprende como el entusiasmo que toma sentido desde lo ideal, lo moral, hacia un concepto de derecho sin cabida a los individualismos (Kant, 1987).

En este sentido, el filósofo alemán encuentra la importancia a la Revolución francesa que se encauza desde el entusiasmo y quienes se reafirman en ella lo hacen de una forma honesta despertando un anhelo por los derechos humanos, por la conciencia social como idea y como práctica. Así lo observa nuevamente Brandt (2001):

Rousseau que escribe en francés y vive en otras relaciones sociales, quien despierta en Kant la conciencia social. Seguramente que esto no llamó la atención al propio Kant y tampoco pudo preguntarse con los instrumentos de su inmensa formación por qué precisamente es en esta época que los trabajadores, los campesinos y los artesanos empezaron a llamar la atención. La opresión social. (p. 117)

En este orden de ideas prosigue: “La conciencia social que aquí se desarrolla no es sólo un mandato de la razón, sino que tiene también, si se ve en otra dirección, sus orígenes sociales” (p. 118).

En resumen, la teoría política de Kant está fundamentada en la doctrina del derecho, cuyo origen nace de abandonar la tutela del mundo instintivo para adentrarse en la cultura como poseedora de la razón. Luego, abandonada esta subordinación, el hombre debe encontrar la forma de vivir en sociedad sin despojarse de la libertad que posee, por lo tanto, en reconocimiento a su autonomía realiza un contrato que lo protege de la violencia externa, pero que aún garantiza su derecho natural a la libertad, como también sus derechos civiles, conformando un Estado de derecho donde tiene la facultad de ciudadano tanto para emitir su legislación como para defender de manera voluntaria su nación de los ataques externos, por ende llega a constituir una república donde la finalidad no es la felicidad, sino el bien común: una constitución fundamentada en principios universales emitidos desde los ideales que emergen de los juicios sintéticos *a priori* y que conlleva a actuar en el reconocimiento del imperativo categórico.

Finalmente, la política de Kant busca un Estado ideal donde habite el hombre ilustrado, aquel que se hace responsable de sí mismo y sea consecuente de sus actos, en la medida en que se fundamente en la ética actuando por deber, buscando el bien común, sin pensar en la felicidad o el bien propio. De tal forma, aunque la Ilustración no es la garantía de la *paz perpetua*, es el inicio en el que el sujeto deja su estado su-

bordinado y la aceptación de la subestimación para conseguir su autonomía y valerse por sí mismo; es el acto de dignidad que le hace falta para *servirse por sí mismo* e iniciar con la realización de un Estado habitable no al que se sobrevive, sino en el que viva en todas sus dimensiones, tanto políticas, económicas, como culturales y sociales, un lugar en que diría Kant (2003): “Contribuyamos todos a realizar un Estado de derecho público universal, aunque sólo sea en aproximación progresiva, la idea de paz perpetua” (p. 27).



CAPÍTULO 5

.....

**PENSAMIENTO
SOCIAL Y MODELOS
POLÍTICOS**

.....

Este capítulo presenta un exhaustivo ejercicio que, en clave paradójica, sintetiza uno de los momentos más álgidos de la filosofía política. Desde la tesis, antítesis y síntesis de la filosofía hegeliana, pasando por toda la notable influencia del marxismo tanto en su época como en la actualidad, haciendo una breve inmersión en el anarquismo, contrastando el liberalismo en la dicotomía entre la libertad de sujeto, del mercado y la justicia social, llegando como corolario a algunos apuntes de la filosofía en América Latina, las distancias con el eurocentrismo, los lindes de la decolonialidad, la interculturalidad y la vocación universal e identitaria con la tierra, naturalmente también exaltando los contrastes que en algunos pensadores como Mariategui, Kush, Mignolo, Dussel, Walch y Santos resultan ilustrativos, pugnaces, complementarios y por sobre todo, urdidores de la originalidad.

Atentos entonces a continuar este último viaje del pensamiento de la filosofía política y de todas las aristas que se posibilitan en esa connotación de continuidad y fractura que se configura en últimas como la fiesta del pensamiento.

5.1 LA CONCEPCIÓN MÍSTICA DEL ESTADO EN HEGEL

El idealismo alemán llega a su máxima consolidación con Hegel, por lo que haremos algunas consideraciones importantes en tanto tópicos en este célebre pensador. El filósofo trasladó la dialéctica griega a su filosofía mediante su concepto de tesis, antítesis y síntesis, desembocando en el *espíritu absoluto*, el cual es el estadio principal de su filosofía.

De esta manera, podemos afirmar que, para Hegel, la realidad se concibe a través del desarrollo dialéctico que transita entre el mundo natural y el histórico; en este sentido, el objeto no es ajeno, sino que deviene del sujeto, revelando la conciencia de sí mismo en el sujeto a partir del principio de creación.

Según Hegel, la familia es la base que otorga sentido a la historia, porque es el primer estamento moral que precede al derecho, por su puesto, desde allí parte el proceso social que concluye dando contenido al Estado, desde esta perspectiva, la historia es todo el compendio de semblanzas y luchas. A su vez, Hegel (1993) considera la no existencia del hombre fuera del Estado, puesto que en este se encuentra la totalidad, siendo el Estado la idea de Dios realizada lo que conduce a que el sujeto esté subordinado a este.

El ámbito del derecho es en general lo espiritual y su lugar más exacto y punto de partida la voluntad, que es libre de tal modo que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu producido a partir de él mismo como una segunda naturaleza. (p. 4)

Con lo anterior podemos decir que para Hegel la relación de lo político y el derecho es espiritual desde el sentido de la razón, movilizado desde el sujeto, quien pone en práctica las libertades que el mismo derecho le propicia, el cual a su vez es transformado por esta relación dando lugar a otra estancia que es la del individuo en sí, la familia, la Iglesia o el Estado, el cual es el máximo exponente para facilitar la realización de sus integrantes donde se puede evidenciar la identidad de cada una de las partes con su todo, de ahí que se pueda decir que hay una dinamización de la voluntad, puesto que la voluntad de uno debe ser la voluntad de todos gracias a esa identidad generada.

Ahora bien, el sujeto debe pasar por nuevas configuraciones, en las cuales va creando su transformación en relación con su contexto, aun si la configuración que está comprometida con lo político es la voluntad. En este orden de ideas, debemos observar al hombre desde la concepción kantiana de sus facultades: sensibilidad, entendimiento y razón, por lo tanto, el sujeto no es un contenedor de objetos, sino que se va transformando con su experiencia en el mundo, es decir, que se va haciendo, se va configurando y va adoptando su voluntad.

En este sentido, si el ejercicio político gira en torno al poder, el sujeto debe configurarse desde la voluntad, por esto, ese es “el punto de partida”; como la voluntad es libre y dinámica, entonces la libertad es “sustancia y determinación”, por lo tanto, se concreta en el mundo a partir del “sistema del derecho”, por lo que el sistema político viene siendo “libertad realizada” (Hegel, 1993).

El pensador alemán sin contraponerse a Rousseau, reconoce que la libertad es posible en la interacción social y las buenas relaciones con los otros, por lo tanto, los sujetos aceptan el contrato social para ser libres desde la obediencia a las leyes que han surgido por su voluntad propia, por lo tanto, no hay libertad concebible fuera del Estado, el cual no es visto como un fragmento, sino como la totalidad de los individuos que lo conforman, dando lugar al sujeto que, como lo expresa Hegel (1993), es “el mundo del espíritu producido a partir de él mismo como una segunda naturaleza”.

5.2 LA ESTRUCTURA DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO

Hegel no deja nada al azar cuando se trata de enmarcar su pensamiento político, el cual está sostenido sobre la filosofía del derecho. Por lo tanto, el individuo está presente como sujeto u objeto en tanto su movimiento dialéctico, que corresponde a un momento histórico. Por lo cual es divisible.

Según el filósofo de Stuttgart, se distinguen tres momentos históricos: como primero está el Imperio romano y el feudalismo; este se caracteriza por el derecho abstracto y se evidencia la familia como espíritu ético. En el segundo se halla la modernidad, donde aparece el concepto de individuo, se desarrolla como ser moral y se reconoce la sociedad civil como, según Hegel (1993), una

unión de miembros en cuanto que individuos independientes en la universalidad por tanto formal a través de sus necesidades y de la constitución jurídica como medio de seguridad de las personas y de la propiedad, así como a través de un orden exterior para sus intereses particulares y comunes. (p. 157)

El tercer momento corresponde al orden ético o *eticidad- sittlikeit* y se caracteriza por la dimensión ética del pueblo para dar origen al Estado.

5.3 KARL MARX: GENERALIDADES DE SU PENSAMIENTO

Karl Marx nació en Tréveris, Alemania, en 1818. Fue filósofo, abogado y dirigente del movimiento obrero. Expulsado en varias ocasiones de Alemania y radicado en Londres desde 1849. Marx en compañía de Engels establecieron el materialismo histórico y dialéctico como principio, lógico, metodológico y epistémico del socialismo, llamado por él: “socialismo científico”.

Marx es recordado por haber sido el gran inspirador de un movimiento de masas que alteró la historia. Sus estudios más profundos los realizó sobre los temas económicos de la sociedad de su época, motivo por el cual su trabajo se enfoca en la reflexión respecto a que los hechos históricos están establecidos por las relaciones económicas.

En su análisis a las incipientes fábricas su contexto histórico, juzga que estas atentan contra la dignidad de los hombres; creía que los seres humanos están forzados a trabajar para reproducir las sociedades, obtener alimento, cobijo, protección y, en general, para generar una vida común. Los individuos están alienados, no son dueños de lo que hacen ni de su trabajo, porque existe una injusta distribución en el mundo de los dueños del capital, puesto que el dueño del capital obtiene lo invertido, además de una plusvalía como renta excedente que le permite acumular cada vez más, mientras los trabajadores nunca llegan a ser dueños de nada de lo que hacen. Esto provoca una lucha de clases sociales entre capitalistas y proletarios.

El proletariado, argumenta Marx, debería organizarse en partidos, buscar el triunfo de la revolución socialista e instaurar “la dictadura del proletariado”. Es importante destacar que antes de Karl Marx existieron muchos personajes que soñaron con ideales de igualdad social, de justicia y de gobierno colectivo. Tomás Moro en su libro *Utopía* –a la usanza de Platón– describió la ciudad–Estado ideal: agrícola, de trabajadores, sin odios, en donde todos tenían voz y voto en el Gobierno, la riqueza y la pobreza no existía.

Charles Fourier también idealizó una comunidad llamada *Falange* en donde la productividad sería tan inmensa que en poco tiempo las personas podrían jubilarse. Pierre Joseph presentó su *teoría del valor* según la cual el valor de una mercancía debía colegirse de la suma del tiempo que se invirtió en la elaboración de esta y del trabajo invertido en ella para que fuera posible producirla. Pensaba que el capitalista al vender por encima de los costos estaba robando a la sociedad. Para Robert Owen, la competencia no era buena para la sociedad, la utilidad no debería existir.

Retornando a Marx, también exponía que el trabajador debería recibir un salario proporcional al número de horas necesarias para producir ese trabajo, que se constituyen en el valor verdadero, el valor social útil. Lo que se propone el socialismo planteado por Marx, a grandes rasgos, básicamente es la eliminación de la explotación del ser humano por el ser humano mediante la expropiación de los medios de producción que posee el Estado, para alcanzar una mejor distribución de las riquezas.

Otro de los fines propuestos, a suerte de teoría, es el ordenamiento racional de los mercados para reemplazar la anarquía económica capitalista y buscar la cooperación humana para sustituir la competencia, además de producir para satisfacer las necesidades básicas y no para el enriquecimiento y lucro personal. La expropiación de los medios de producción es la herramienta que propone el marxismo para alcanzar los fines propuestos en donde el Estado es el único que puede producir y emplear trabajadores.

En la segunda teoría el Estado decrece y el hombre libre puede autogobernarse, los medios de producción pasan a diferentes comunidades, logrando que cada uno trabaje de *acuerdo con sus necesidades y reciba de igual manera*.

De todo lo anterior, se puede decir que Marx eliminó sus partes más románticas para finalmente establecer el materialismo histórico y dialéctico como principio lógico, metodológico y epistemológico del socialismo, llamado por él, científico. Además de aportar una serie de herramientas conceptuales muy útiles en muchas ciencias sociales, entre ellas la economía, por lo que su pensamiento es uno de los grandes hitos en la humanidad. En el siglo XX, hasta fines de los 80, su pensamiento va a marcar buena parte de la conformación sociopolítica y económica del mundo. Lo llamó científico porque sus teorías quedaban presumiblemente apoyadas en un plano metodológico y científico digno de cualquier ciencia exacta.

Pero lo importante para Marx era aclarar que no existía diferencia sustancial entre comprar un esclavo y contratar el trabajo asalariado; esta contratación era, según él, la compra de trabajo potencial y por tanto se le podía aplicar la ley del valor como a cualquier mercancía en condiciones de equilibrio y de competencia perfecta. Al trabajador le debía corresponder un salario proporcional al número de horas necesarias para producir ese trabajo-mercancía.

Desde su propuesta se propone reemplazar “la anarquía de la economía capitalista” mediante el ordenamiento racional de los mercados; busca la cooperación de los seres humanos en sustitución de la voraz y destructiva competencia. Para alcanzar los fines propuestos, el marxismo propone como herramienta distributiva principal la expropiación de los medios de producción; en esta economía solo el Estado puede producir y emplear trabajadores, esto en su primera fase, más conocida con el nombre genérico de socialismo. En su segunda fase –comunismo– supone, al menos teóricamente, que el Estado decrece, surge un nuevo tipo de ser humano, libre, autónomo y justo, capaz de autogobierno; los medios de producción, por lo tanto, dejan de ser del Estado y van pasando a la sociedad a través de diferentes organizaciones comunitarias, de tal manera que cada uno termina trabajando de acuerdo con sus posibilidades y recibiendo acorde con sus necesidades.

5.4 NOTA BREVE SOBRE EL ANARQUISMO

Junto al discurso teórico del comunismo marxista florece igualmente una posición reivindicativa del anarquismo, específicamente en las ideas de Bakunin, Proudhon y Kropotkin que en el ámbito del sindicalismo de la época lograron un cierto reconocimiento.

El anarquismo es, en el ámbito de la filosofía política, una justificación teórica que desconoce la benignidad del Estado y, por el contrario, asume que mucho de su ejercicio de poder se enfila a coartar la libertad del individuo.

Bakunin no podía aceptar la legitimidad de la existencia del Estado no solo por el hecho de que se aboga el derecho de regular la economía de una sociedad, sino que, además, lo hace en función de garantizar la desigualdad económica y política entre los individuos, desconociendo la dignidad del ser humano. Explícitamente, Bakunin (1900) dirá que:

Del orden estatal únicamente emergen criaturas tortuosas o torturadas, contrahechas a imagen y semejanza de su regulador. (...) ¿Qué es el Estado si no es la organización del poder? Pero está en la naturaleza de todo poder la imposibilidad de soportar un superior o un igual, pues el poder no tiene otro objeto que la dominación, y la dominación no es real más que cuando le está sometido todo lo que la obstaculiza; ningún poder tolera otro más que cuando está obligado a ello, es decir, cuando se siente impotente para destruirlo o derribarlo... no siendo el Estado más que una parte, se coloca y se impone como el todo; ignora el derecho de todo lo que, no siendo él mismo, se encuentra fuera de él, y cuando puede, sin peligro, lo viola. El Estado es la negación de la humanidad. (pp. 117-118)

Proudhon por su parte aporta al pensamiento anarquista un libro que se titula *¿Qué es la propiedad?*, publicado en 1840, en el que cuestiona básicamente la legitimidad de la propiedad privada. Para Proudhon, solo el resultado del trabajo constante y sistemático individual puede ser considerado como propiedad legítima.

En cambio, el usufructo de una tierra que no se trabaja directamente, para Proudhon no puede ser otra cosa que un robo legitimado por leyes promulgadas por un Estado que por supuesto sería ilegítimo.

5.5 LOS MODELOS POLÍTICOS

Cuando se habla de “sistema político”, en general, se está hablando de la forma en que un Estado se ha organizado en relación con su territorio, la forma como se distribuye y como se organiza el poder, el tipo de órganos de gobierno que lo caracteriza y el papel que estos cumplen, y los mecanismos mediante los cuales alguien o algunos tienen y ejercen el poder para dar lugar a la acción estatal. No necesariamente son los mismos denominados “modelos políticos”.

Los sistemas políticos podríamos definirlos como esas formas diversas que a lo largo de la historia se han adoptado y que, desde Aristóteles, fueron conocidos como tipos de gobierno. Identificamos entonces un gobierno centralista porque el Estado o el país entero responde a las decisiones centralizadas de un mandatario y del núcleo que le rodea; por su parte, hablamos de un gobierno federal cuando el país está dividido en varios estados que son relativamente independientes en sus decisiones y leyes con respecto a las decisiones del gobierno central, aunque se subordinan todos ante un poder central cuando hay situaciones de orden mayor que involucra a todo el país (una guerra, por ejemplo).

En cambio, cuando se habla de formas de gobierno apelamos a la distinción que Aristóteles menciona en su libro *La política*. Entre las *formas puras* está la monarquía, la aristocracia y la democracia y, entre las *formas impuras*, se cuenta la tiranía, la oligarquía y la demagogia.

En cuanto a los modelos políticos, básicamente asumimos las diferentes concepciones sobre el poder político que se han identificado en la historia de las políticas. Sintetizando, podemos resumirlos en tres modelos principales: el modelo clásico, el modelo liberal y el modelo republicano. El modelo clásico sería esa concepción del poder político como realización moral de la comunidad; de acuerdo con esta idea, las comunidades humanas se encuentran ligadas por valores sustantivos históricos que las acciones políticas deben preservar.

La finalidad del poder entonces apuntaría a asegurar el orden social que permita conseguir el “bien común”. Los bienes particulares de cada sector se realizan en la medida que se identifican con dicho “bien común”. La sociedad política aparece, así como una especie de familia ampliada, donde los gobernantes a la manera de padres deben preservar la unidad y velar por el bienestar de todos los integrantes.

Entre los pensadores que pudiéramos ubicar en este modelo clásico podemos mencionar a Aristóteles, Tomas de Aquino, Hegel y en la época contemporánea a Charles Taylor. El modelo clásico es el relato de las sociedades muy tradicionales, donde las creencias religiosas, políticas, culturales y sociales están cruzadas por valores comunes y tienen un orden jerarquizado: el poder político se origina en Dios.

Otro modelo político es el liberal. Los liberales enuncian como bandera la *libertad individual*. Por ello asumen que el dar prioridad a la idea de bien común es poner en peligro la realización de los sueños y deseos individuales.

Para el liberalismo, los instrumentos de poder no solo deben respetar el comportamiento individual de los ciudadanos, sino que, además, deben proteger el derecho a

dichos comportamientos. Un gobierno puede y debe establecer las reglas generales que faciliten a cada uno buscar su forma de realización en la sociedad, pero no imponer algún tipo de idea que se predique como “el bien común”. La sociedad política se piensa como una asociación económica, donde los gobernantes a la manera de los ejecutivos de una empresa velan por los intereses de los accionistas o ciudadanos, sin inmiscuirse en sus asuntos privados.

Entre los filósofos que podemos ubicar en este modelo podríamos mencionar a Maquiavelo, Hobbes, John Locke, Montesquieu y al economista Adam Smith. En las nuevas versiones del pensamiento liberal, como en la pluma de John Rawls, se recalca la prioridad de las libertades políticas, sobre todo, las libertades económicas de los ciudadanos; sin embargo, la posición de Rawls es una concepción que podríamos denominar *liberalismo republicano*.

Este modelo liberal empata plenamente con el modelo económico capitalista, donde los ciudadanos se asumen como individuos con intereses económicos, más que sociales. El poder de las autoridades para este liberalismo se limita a garantizar seguridad a los ciudadanos en tanto que son propietarios, comerciantes o clientes, pero no admiten que el Estado interfiera en las actividades comerciales. En este marco de ideas, se aviene a un tipo de democracia en el que se eligen representantes que se entiende, son representantes de los intereses económicos de quienes los eligen.

En este modelo, si bien se aprecian mayores libertades civiles y económicas, no es menos cierto que es un liberalismo que en la práctica defiende los intereses de los sectores económicos más poderosos en contra de los menos favorecidos.

Un tercer modelo político sería el republicano. Es un modelo que denuncia cómo las libertades individuales liberales se oponen a la justicia social. Para sus partidarios, el poder político debería velar por encima de otras consideraciones, porque exista la justicia social y la justicia económica para el grueso de la población. El modelo republicano concentra la acción del Estado en la búsqueda de la equidad en la sociedad; acepta el pluralismo de las sociedades modernas, pero defiende la necesidad de que todos los ciudadanos colaboren solidariamente con la promoción del bienestar general.

A diferencia de los liberales, para el republicanismo las autoridades pueden y deben intervenir en actividades económicas y sociales con el fin de que fomenten una mejor distribución de las riquezas sociales. Si el modelo clásico se asemeja a una familia y el modelo liberal a una empresa capitalista, el modelo republicano puede compararse a una cooperativa donde los asociados distribuyen entre todas las ganancias obtenidas.

En el marco de esta tendencia podemos ubicar a Rousseau, Marx y Habermas. El mo-

delo republicano considera que la unidad social requiere algo más que el establecimiento de una sociedad basada exclusiva o prioritariamente en los intereses económicos individuales, sin embargo, sí abogan por el derecho a la libertad de elección de cada individuo. Desde el republicanismo, el ejercicio del poder político se legitimaría por la participación de todos los ciudadanos en la toma de las decisiones públicas.

5.6 AMÉRICA LATINA Y SU DIVERSIDAD

Una perspectiva generalizada de Latinoamérica se esfuerza por definir a Latinoamérica desde la perspectiva histórica idealizada de un proyecto social, cultural y políticamente unificador, a partir de propuestas indigenistas, religiosas católicas o desde la perspectiva de un socialismo “del siglo XXI”. Brunner (1988) nos va a mostrar precisamente la imposibilidad de esa idealización en la medida que identifica y reconoce que la identidad de los sujetos sociales en la región se recompone periódicamente de manera dinámica en contextos muy diversos y contradictorios. El autor dice al respecto:

En América Latina esta misma discusión adquiere, por necesidad, un contenido diferente. Los ritmos de la cultura, sus tiempos internos, se alejan cada vez más entre sí hasta dar expresión a constelaciones paradójales de sentido, la televisión engarzada con la experiencia de una comunidad indígena, por ejemplo, al mismo momento que esa cultura se mueve entre dos tiempos que son la premodernidad y la modernidad, como lo atestigua el pasaje del campo a la ciudad, de la ética señorial a la moral de las clases medias, del patrimonialismo estatal al Estado burocrático, de las élites a la cultura de masas. (p. 29)

A conclusiones semejantes llega García (2006) cuando se pregunta por las condiciones de la modernidad en América Latina, frente a quienes bajo diversos grados niegan el carácter moderno de nuestras naciones, remitiéndose con exclusividad a los procesos históricos de Europa y los Estados Unidos. Este autor reivindica la naturaleza híbrida de nuestra modernización, mostrando cómo los innegables avances en la racionalización económica y educativa mezclan en su interior persistencias premodernas y rupturas posmodernas.

Estos términos –mestizaje, sincretismo, transculturación, creolización– siguen usándose en buena parte de la bibliografía antropológica y etnohistórica para especificar formas particulares de hibridación más o menos tradicionales. Pero ¿cómo designar a las fusiones entre culturas

barriales y mediáticas, entre estilos de consumo de generaciones diferentes, entre músicas locales y transnacionales que ocurren en las fronteras y en las grandes ciudades? (p. 24)

Con base en trabajos de campo sobre la inserción de las poblaciones campesinas en las grandes metrópolis, la interpretación de los iconos urbanos y los efectos del consumo en el ejercicio de la ciudadanía, García (2003) descubre que se borran los límites epistémicos entre lo tradicional y lo nuevo, lo propio y lo extraño, el mercado y la democracia, obligando así a desplazamientos y recubrimientos mutuos en las disciplinas encargadas de estudiar los diferentes aspectos de la cultura.

La crítica estética y literaria ha sido uno de los campos donde de modo más hondo han calado estos cambios concomitantes en el objeto y la mirada cultural. Sin considerar la repercusión en el continente de los fenómenos de globalización económica, de la crisis de las opciones socialistas, de las modificaciones en la vida cotidiana por acción de los medios de comunicación, por ello, mal pueden comprenderse las obras recientes de nuestros artistas y escritores.

Desde una perspectiva política, los especialistas se han dedicado a reflexionar sobre el nuevo sentido de la democracia en nuestros países en relación con las transformaciones sociales, económicas y culturales en el planeta y la región. Así, Norbert Lechner (2014) ha sostenido la conveniencia de abandonar el paradigma de la certidumbre encerrado en el modelo positivista del Estado de derecho, y aceptar que la democratización solo nos puede ayudar a convivir dentro del incierto horizonte derivado de la expansión del mercado, de la acción de los nuevos movimientos sociales, de las complejas interrelaciones entre la sociedad civil y el Estado: “La denominada ‘crisis de los paradigmas’ no es, en el fondo, sino el reconocimiento de que los procesos sociales no pueden ser reducidos a una racionalidad única” (p. 106).

La crisis política latinoamericana de hecho tiene su mayor reto en lograr alianzas que superen la corrupción que golpea de manera ruda todo el continente. ¿Cómo conciliar posiciones de ultraderecha, de socialismo y comunismo, con una idea de democracia tolerante con la diferencia, de modo que se transforman recíprocamente sus dominios habituales?

Desde luego, el carácter de la democracia en América Latina preocupa no sólo a los científicos políticos, sino a todos los analistas de nuestra cultura. Al lado de los ya enumerados y de otros muchos, recordemos al investigador Barbero, Martín-Barbero (1987) quien explora la acción de los mass-media en la nueva configuración de la política bajo el signo de la imagen televisiva.

El semiólogo español intenta compaginar la crítica de las ideologías con el de la forma activa, de cómo los receptores se apropian de los mensajes dramatúrgicos, informativos y publicitarios transmitidos por los modernos canales de comunicación. Así mismo, Martín-Barbero ha reparado en las relaciones entre violencia y cultura dentro de la conflictiva realidad contemporánea de Colombia, advirtiendo sobre la imposibilidad de recuperar una supuesta unidad de sentido que integre la experiencia vital del país.

Sin embargo, en opinión del autor, ello no autoriza a incurrir en un escepticismo o relativismo éticos, sino exige fomentar una nueva ética ciudadana que, superando el etnocentrismo secular, se abra a una reconceptualización creativa, participativa y tolerante de la diversidad cultural.

Según lo anterior, un movimiento intelectual emergente lucha por abrirse paso y obtener reconocimiento. Una serie de hipótesis y de propuestas investigativas que parecieran darle un cierto sentido a esa llamada a la unidad latinoamericana.

Se trata del denominado *decolonialismo*. Un concepto que busca reinterpretar la modernidad desde un marco constructivo de teoría crítica propia que atraviesa en principio a los estudios étnicos. Un movimiento eminentemente contestatario respecto al colonialismo europeo y que se esfuerza por desvincular su discurso del centro de poder eurocentrista.

La decolonialidad en principio se asume como un cuestionamiento al relato de la historia que nace en Europa, producto precisamente de la colonización de América Latina desde la época del Renacimiento hasta finales del siglo XIX, pero asumiendo todas las secuelas culturales y políticas que quedaron en el territorio americano.

Secuelas que se asumen como un lastre epistémico, pero también como un llamado al pensar y al hacer por propia cuenta, lo que pasaría por problematizar las historias que subyacen a la lógica de la civilización occidental.

La decolonialidad entonces buscaría ser una respuesta a la relación de dominación política, económica, social y cultural impuesta desde la lógica propia de los europeos, con lo cual se propone igualmente como un proyecto político y epistémico respecto a una mentalidad impuesta tanto desde la colonia como desde la modernidad eurocéntrica.

La decolonialidad entonces pretende una desvinculación epistémica y una especie de “reconstrucción del modo de pensar, de actuar y de vivir”. En gran medida, se constituye en un movimiento contestatario, que fundamenta sus ideas en torno a prácticas

propias de los pueblos originarios, como la minga indígena, la propuesta de autogobierno de los zapatistas en México, y en todo caso, como una oposición a gobiernos de derecha e izquierda que responden a una mentalidad propia de la modernidad propuesta por los europeos.

Sin embargo, se conecta con las ideas que predicán la necesidad de una liberación social y económica que supere las condiciones de discriminación, de explotación y desigualdad que en la actualidad se vive en toda América Latina.

Básicamente, desde el movimiento decolonial se sostiene en la idea de que la colonialidad a nivel de dominación no terminó en el siglo XIX, sino que continuó montada en una mentalidad que se reconoce en costumbres y formas de existir que perpetúan valores y tradiciones lesivos para el desarrollo de la autonomía epistémica y cultural de la región.

Las teorías decoloniales tienen su sustento en pensadores andinos de remarcable importancia, abordaremos algunos de ellos.

José Carlos Mariátegui fue un pensador peruano capaz de captar la complejidad histórica no solo de su país de origen, sino de la región en general. Bajo la perspectiva de una transformación social a partir de la recuperación de los clásicos marxistas –pero separándose de las teorías eurocéntricas–, teorizó sobre una propuesta original que se acercara a la realidad de su país, en una búsqueda de erradicar la idea de la colonización del pensamiento, toda vez que, a su juicio, los intelectuales latinoamericanos se habían educado en función de unos patrones europeos que les impedía tener una construcción intelectual enfocada a su territorio y época. Era entonces claro en sus disertaciones que, si bien en América Latina se habla de naciones independientes, en la práctica las relaciones no dejan de ser semicoloniales, en un contexto determinante de penetración de poderes imperiales. Empero, Mariátegui buscó consolidar un pensamiento universal que convergiera la idea de socialismo con las bases propias del marxismo, conjugado con pensadores peruanos como el inca Garcilaso de la Vega y Guamán Poma de Ayala: una síntesis de apertura universal del pensamiento desde Latinoamérica.

Otro pensador remarcable es Rodolfo Kusch, quien planteó la idea del “ser americano” desde la interacción con las culturas originarias tras la búsqueda de una identidad contextualizada en la idea del sujeto latinoamericano. Con ello esgrimió una crítica fuerte hacia el academicismo en la filosofía y proclamó una nueva/otra forma de pensamiento popular, donde no existe una negación del pensamiento occidental, por el contrario, plantea una apropiación de este sin perder el horizonte de los problemas propios de nuestro tiempo y lugar: pensarnos como latinoamericanos, sin temor ni rechazo por el suelo como un insumo de identidad y creatividad.

Hablar, por otra parte, de Walter Mignolo debe partir de una pregunta fundante: ¿Es posible subvertir, por mor de una nueva epistemología y hermenéutica latinoamericana, a la propia Latinoamérica del servilismo a la filosofía occidental? Para el pensador argentino sí, y con ello nos dice que el giro latinoamericano debe partir de desprendernos de la geopolítica del conocimiento, refiriéndose con ello a un conocimiento creado e impuesto por una modernidad que se autodefine a sí misma desde una perspectiva eurocéntrica. Para el autor, en América Latina se tergiversó la idea de modernidad y muchos estadistas –y también pensadores– en consecuencia, asumieron la misma como un fin y no como un discurso justificante de la *colonialidad del poder*. Mignolo eleva la potencia de las cosmovisiones de antiguas culturas como la inca y la azteca con el fin de demostrar que mientras el pensamiento occidental plantea las dicotomías como opuestos de negación mutua (lógica racional europea), las culturas mencionadas hablaron de complementariedad, lo que posibilitaba formas singulares de acceso al saber: la búsqueda de un nuevo lenguaje como reto teórico para él, daría cuenta de las complejidades en conceptos como raza, jerarquía, sexualidad y conocimiento, y serían esenciales para fundar una nueva geopolítica y geocultura. Si de nuevos conceptos hablamos, ejemplificamos con Mignolo que América Latina en su teoría sería una ficción narrativa: la idea del Abya Yala sería la de una identidad auténtica.

Enrique Dussel, el pensador de Mendoza, Argentina, planteó el *deslizamiento semántico del concepto de Europa*, un erudito esfuerzo por re-semantizar la historia con los giros propios de lo que su investigación determinó como impreciso. En Dussel se presenta una labor reflexiva y de arqueología histórica en los cimientos del origen cultural europeo para plantear el nacimiento de la *trans/modernidad*, cuyo origen se distancia de la elevación eurocéntrica basada en las grandes revoluciones europeas y el renacimiento filosófico, asegurando de esta manera que la nueva periodicidad de la historia cambió realmente con la expansión orbital desarrollada con la conquista de América en 1492.

¿Cuál es el objeto de esta arqueología histórica a la hora de hablar de eurocentrismo? Precisamente la de realizar un proceso de desarticulación; Dussel es un férreo crítico de este y de todo el proyecto de modernidad, así que el primer trabajo que se plantea desestimar en la supuesta “superioridad europea”, el imaginario colectivo de ser la cuna de la civilización y el saber universal, donde todo saber posterior, incluyendo el producido en América Latina, debe someterse a los paradigmas desde allí erigidos. Así las cosas, en Dussel podemos identificar tres características especiales de su pensamiento: el estudio de los restos del colonialismo en el hemisferio sur, las lecturas en clave de lo que denominó *analética* (analogía y dialéctica) de autores como Marx y Levinas y, las consecuencias de una lectura histórica y filosófica de una geopolítica de la dependencia, esto es, una economía diseñada para que los países más poderosos exploten a los más desfavorecidos.

Catherine Walsh nos plantea por su parte, a efectos de la comprensión de la multiplicidad y riqueza del pensamiento latinoamericano, la idea de *interculturalidad*: una alegoría a la otredad por encima de la interrelación. Su propuesta en contra de la modernidad y colonialidad es una praxis política *otra*, posible por la construcción de unos conocimientos *otros*, para poder llegar a un poder social *otro*, importante en la construcción de una sociedad *otra*. Esa otredad no parte de un conocimiento por adquirir, no se trata de replicar paradigmas, su tesis más bien apunta hacia erigir un paradigma desde la diferencia, capaz de contravenir el poder y normas dominantes, una forma de retarlas radicalmente.

Boaventura de Sousa Santos termina nuestra lista ilustrativa y sugestiva, naturalmente el pensamiento latinoamericano tiene miríadas de pensadores más que esperamos que el amable lector investigue, profundice y contextualice. El pensador portugués se hizo notable en Brasil tras varias participaciones en el Foro Nacional Mundial y en términos de la decolonialidad, su aporte desde el diálogo entre Europa y el Sur global es destacable, toda vez que escinde la sordera unilateral con la cual, desde el Norte global, se versaba sobre las epistemologías del Sur.

Pensar la relación de este pensador europeo con el Sur global comienza con un concepto capital: *la ecología de saberes*, una mixtura de criterios del Sur que van desde el conocimiento científico hasta las epistemologías de los pueblos ancestrales. Para Sousa este es un punto hipotético propuesto para el diálogo que en principio es posible al fracturar el monólogo monolítico del discurso eurocéntrico.

5.7 LA FILOSOFÍA POLÍTICA EN EL SIGLO XX

La Revolución rusa es un punto de partida muy importante para entender la influencia que el pensamiento filosófico y político de Marx tendría a lo largo de todo el siglo XX. Será precisamente Vladímir Ilich Uliánov (Lenin), líder de esa revolución, quien terminará desarrollando las ideas de Marx con aportes de gran importancia, como para que desde entonces se le llamara a esa corriente de pensamiento: marxismo-leninismo. En todo caso, Lenin no solo desarrolla teóricamente algunos puntos del marxismo, sino que además busca su concreción desde su ejercicio como líder político en lo que se denominará la URSS.

A partir de entonces, decenas de filósofos y pensadores de todo el mundo evidenciaron en sus trabajos la influencia decidida del pensamiento de Marx (incluso, entre los pensadores que levantaron su obra en contra del mismo Marx).

Este es un espacio muy estrecho para poder dar cuenta de todos ellos, por lo que esperamos apenas reseñar algunos y mencionar a otros. El objeto del libro como lo hemos dicho antes es estimular la continuidad de los aspectos investigativos en lo que a filosofía política se refiere.

Iniciamos entonces mencionando a John Dewey, que además de constituirse en un ferviente defensor de la democracia, fue uno de los fundadores del llamado “pragmatismo” a la par que realizó importantes reflexiones en torno al papel de la educación como base de la cultura política de los ciudadanos.

En la filosofía francesa hay dos pensadores de primera línea que es importante reseñar: nos referimos a Jean Paul Sartre y a Michel Foucault.

Sartre, denominado como el *padre del existencialismo*, construye un discurso filosófico desde el que aborda el tema de la libertad y el tema de la responsabilidad. Temas que son éticos, ontológicos y antropológicos. Plenamente sobre filosofía política será su texto *Materialismo y revolución*, publicado en 1947, sin embargo, su pensamiento filosófico político se encuentra mucho más desarrollado en *Crítica de la razón dialéctica* (1960) donde aparece su concepción de sociedad libre y también, una idea sobre lo que es el Estado. En lo personal, Sartre asume posición en favor del comunismo, de la URSS, de Cuba y, en ese sentido, pone en acción sus concepciones filosófico-políticas.

Foucault por su parte realiza durante toda su vida y obra, de modo directo o indirecto, la crítica del poder: en la cárcel, en la escuela, en la fábrica, en las instituciones de salud, sin embargo, Foucault no propone salida alguna a las problemáticas sociales y políticas que él mismo señala. En ese contexto, se colige que el hecho de que toda relación humana se define en el ejercicio de poder, la libertad misma terminaría siendo tan solo una ilusión.

Antonio Gramsci, otro pensador que no se puede obviar, fue un filósofo italiano de línea marxista. Su trabajo se inclinó por la denuncia política. Gramsci señaló que el Estado y la clase dominante establecen una hegemonía ideológica que manipula la cultura a partir de la implementación de una ideología de la que se valdría el Estado para ganar el consentimiento de la población sobre la que gobierna.

Jürgen Habermas es uno de los filósofos actuales más importantes de Alemania. A Habermas se le considera miembro de la segunda generación de lo que se denominó *La Escuela de Fráncfort* y son conocidos sus aportes referidos especialmente a la teoría de la acción comunicativa, al análisis de lo que él llamó *la esfera pública* y al análisis de la denominada *democracia deliberativa*.

Friedrich Hayek fue un economista austriaco que desde su disciplina influyó poderosamente en el ámbito de la filosofía política a partir de la crítica a la planificación central a la que califica de *ineficiente* en la medida que funciona de modo anquilosado y casi estático frente al movimiento siempre cambiante respecto a las necesidades del consumo. Hayek va a sostener que esta planificación económica centralizada (que en principio es lo que define al socialismo) conduce a la imposición de un Estado totalitario (véase: *Caminos de servidumbre*). Desde este tipo de crítica asume la defensa del capitalismo de libre mercado en el que se generaría un orden espontáneo, motivo por el cual el Estado apenas sí tendría el papel de imponer la ley.

Herbert Marcuse es el representante más prominente de la Escuela de Fráncfort. Su discurso filosófico se construye a partir de la crítica a la sociedad capitalista que se realiza principalmente en dos de sus obras: *Eros y civilización* y *El hombre unidimensional*. Discursos que son ampliamente acogidos en la juventud izquierdista de los años 60 y 70; conceptualmente su trabajo se centra en fusionar interpretaciones del psicoanálisis de Freud con las propuestas sociopolíticas del marxismo.

John Rawls fue un filósofo norteamericano que, desde su teoría política, propone una reflexión profunda sobre la idea de *justicia*. Para hacerlo, pone como punto de partida dos principios fundamentales, donde el primer principio sería el de *la libertad* y, el segundo, el de *la diferencia*. Desde este análisis de los dos conceptos logra plantear una *teoría de la justicia* que a la postre es su obra más conocida. Se dice que esta obra revitalizó el estudio de la filosofía política, a partir de una reinterpretación de la teoría del contrato social, desde donde critica el utilitarismo y procura responder preguntas nucleares en el concepto de justicia.

Robert Nozick es otro pensador norteamericano que parte de la crítica a las propuestas liberales de Rawls, para proponer un cierto tipo de anarquismo o de libertarismo a partir de sus concepciones muy particulares de lo que sería la historia del Estado y la historia de la propiedad privada. Es importante recomendar su obra: *Anarquía, Estado y utopía*. Nozick parte de una defensa de la teoría de los derechos naturales y orienta su discurso bajo el supuesto que el Estado como tal es inadmisibles, salvo que se asuma como un Estado mínimo que tendría como única función *garantizar y proteger los derechos y libertades de los individuos*.

Ayn Rand fue una filósofa rusa que emigró muy joven a EE. UU. en 1926. Fue promotora de un capitalismo radical e individualista; se le conoce por ser la fundadora de lo que ella llamó *objetivismo*. Rand sostenía al igual que Nozick que el papel de un gobierno era la protección de los derechos individuales, pero de ningún modo interferir en la libertad del ejercicio económico de los individuos. El pensamiento de Ayn Rand se opone al altruismo y, por el contrario, propone el individualismo y el egoísmo como verdaderas virtudes.

Carl Schmitt fue un alemán teórico de la política que en su tiempo estuvo muy cercano al nazismo. Schmitt fue el pensador que hizo énfasis en la idea sobre la distinción amigo/enemigo en política. Igualmente realizó un importante análisis en torno al estado de excepción. Fue un acérrimo crítico del concepto de la democracia; su discurso filosófico tuvo gran influencia en algunos de los principales desarrolladores de la filosofía política del siglo XX.

Hannah Arendt fue una pensadora alemana nacionalizada en Estados Unidos. Arendt desarrolla un cuerpo importante de teórica política a la luz del análisis de diversas actividades políticas, del análisis del totalitarismo y de la modernidad. Su pensamiento político se consolida y evidencia en dos obras de singular importancia: *Los orígenes del totalitarismo* y *Eichmann en Jerusalén*. El trabajo de Hannah Arendt se enfoca particularmente en el análisis crítico que hace del totalitarismo. Para hacerlo, pasa por temas como la acción política, la violencia, el ejercicio del poder y la esfera de lo privado. Para Arendt el poder no debería coexistir al lado de la violencia.

Simone de Beauvoir fue una filósofa francesa de línea existencialista, muy reconocida por su aporte ideológico al movimiento feminista que denominó *el segundo sexo*, el cual amplió considerablemente el panorama cultural en perspectiva del reconocimiento de la mujer como ser político, social y cultural. En el feminismo de Beauvoir, el ser humano es un proyecto trascendental que apuntaría a la consolidación de su propia libertad y autonomía de centros universitarios de vanguardia.

Martha Nussbaum es una filósofa estadounidense. Nussbaum establece en su discurso a la técnica y a la política misma como dimensiones que deben estar enfocadas a proteger la libertad individual, pero también a garantizar oportunidades reales para el desarrollo apropiado de esas individualidades fundadas en valores tales como el respeto y la solidaridad.

Por supuesto que estas personas dedicadas al desarrollo del pensamiento en la filosofía política a lo largo del siglo XX son apenas una corta muestra que deja por fuera a pensadores de no menos importancia, pero el diseño de este espacio referencial y el sentido mismo del texto, que pretende apenas brindar un panorama general del tema en el siglo XX, nos obliga a dejar esta parte hasta aquí.

COROLARIO

Así, llegamos al final de este viaje panorámico por la filosofía política desde la Edad Clásica, pasando por la Edad Media, hasta llegar a notables connotaciones modernas y contemporáneas. Esperamos en rigor haber cumplido la expectativa de invitar al lector asiduo que ha llegado al final de esta obra a urdir profundo en la multilateralidad que ofrece la filosofía política allende de su valor histórico, en los escenarios reflexivos, ilustrativos y que, con ello, permiten ahondar no solo en los discursos, sino en las acciones críticas que todo pensador debe asumir como una responsabilidad con su tiempo.

El discurso de la filosofía política expuesta aquí propone el conocimiento de las evoluciones, interacciones, fracturas y continuidades a lo largo de la historia, y quizás potencia la posibilidad de empoderar a un sujeto político e histórico como sujeto capaz de intervenir en su cotidianidad política con base en el conocimiento. Un conocimiento que, por supuesto no se delimita en las márgenes de este texto, sino que invita a la búsqueda de las fuentes y los autores que han motivado esta compilación histórica del pensamiento político en tanto que discurso de la filosofía.

REFERENCIAS

Agustín, S. (2006). *La Ciudad de Dios*. Porrúa.

Anderson, P. (1989). Liberalismo y socialismo en Norberto Bobbio. *Cuadernos Políticos*, (56), 37-63.

Anderson, P., Bobbio, N. y Cerroni, U. (1993). *Socialismo, liberalismo. Socialismo liberal*. Nueva Sociedad.

Aristóteles. (1959). *Ética a Nicómaco*. Clásicos Políticos Centro de Estudios Constitucionales.

Aristóteles. (1988). *Política*. Gredos.

Bakunin, M. (1900). *Dios y Estado*. Utopía Libertaria.

Barbosa, D. (2016). Cicerón y Agustín. A propósito de la república. *Universitas Philosophica*, (67), 217-238.

Brandt, R. (2001). *Política, derecho y antropología*. Plaza y Valdés.

Brunner, J. (1988). *Un espejo trizado. Ensayos sobre cultura y políticas culturales*. FLACSO.

Burckhardt, J. (1985). *La cultura del Renacimiento en Italia*. Sarpe.

Chaunu, P. (1972). *La expansión de Europa (siglos XIII al XV)*. Labor.

Cicerón. (1912). *De Legibus*. Biblioteca Clásica Gredos.

Claramunt, S., Portela, H. y González, M. (1995). *Historia de la Edad Media*. Ariel.

Fichte, J. (1984). *Discursos a la nación alemana*. Orbis.

García, H. (2010). Algunos aspectos de la ciencia política aristotélica en la *Ética Nicomaquea*. *Byzantion Nea Hellás*, (29), 11-32.

- García, N. (2003). Noticias recientes sobre la hibridación. *Transcultural*, (7), 1-17.
- Gibbon, E. (2000). *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. Penguin Classics.
- Hegel, G. (1993). *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Prodhufi.
- Hirschberger, J. (1968). *Breve historia de la filosofía*. Herder.
- Hobbes, T. (1980). *Leviatán*. Fondo de Cultura Económica.
- Kant, E. (1943). *Principios metafísicos del derecho*. América.
- Kant, E. (1987). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*. https://www.u-cursos.cl/filosofia/2008/1/FHCEE-005/1/material_docente/
- Kant, E. (1999). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona: Ariel.
- Kant, E. (2003). *La paz perpetua*. <http://www.biblioteca.org.ar/libros/89929.pdf>
- Kelley, M. (2001). *El impulso del poder*. Ediciones Contra Mundum.
- Lechner, N. (2014). *Obras III. Democracia y utopía: la tensión permanente*. FLACSO.
- Locke, J. (1955). *Ensayos sobre el gobierno civil*. Aguilar.
- Macía, R. (2004). Ética, derecho y política en Aristóteles. *Anuario de Derechos Humanos*, (5), 525-654.
- Macía, R. (2010). Algunos aspectos de la ciencia política aristotélica en la ética. *Byzantion Nea Hellás*, (29), 11-32.
- Maquiavelo, N. (1887). *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*. Alianza.
- Maquiavelo, N. (1999). *El Príncipe*. <http://hdl.handle.net/10596/7625>
- Martín-Barbero, J. (1987). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Editorial Nomos.

Mayer, J. (1994). *Trayectoria del pensamiento político*. Fondo de Cultura Económica.

Medina, I. (2011). Significados de la política en la Grecia clásica. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16(52), 13-37.

Montenegro, W. (2006). *Introducción a las doctrinas político-económicas*. Fondo de Cultura Económica.

Peces-Barba, G. (1978). *Libertad, poder, socialismos*. Civitas.

Platón. (1871). *Obras completas de Platón*. Medina y Navarro Editores.

Platón. (1872). *Obras completas*. Medina y Navarro Editores.

Polibio. (1910). *Historias de Polibio*. Gredos.

Rorty, R. (1987). *La secularización de la filosofía, hermenéutica y posmodernidad*. Gedisa.

Rostovtzeff, M. (1962). *Historia social y económica del Imperio romano*. Espasa-Calpe.

Tucídides. (1986). *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Ediciones Orbis S.A.

Várnagy, T. (1999). *La filosofía política clásica*. CLACSO.



UNIVERSIDAD NACIONAL ABIERTA Y A DISTANCIA (UNAD)

Sede Nacional José Celestino Mutis
Calle 14 Sur 14-23
PBX: 344 37 00 - 344 41 20
Bogotá, D.C., Colombia

www.unad.edu.co

