

“... TO RULE THEM ALL, AND IN THE DARKNESS BIND THEM”: EL GIRO A LA MODERNIDAD EN LA TEORÍA POLÍTICA

SALVADOR ANTUÑANO ALEA
Universidad Francisco de Vitoria

RESUMEN

El *objetivo* de este artículo es analizar el giro que da la Modernidad en la teoría política respecto de principios considerados como fundamentales en la filosofía de las épocas precedentes –las del mundo antiguo y medieval–. El *método* seguido es el comentario y la comparación de algunos textos de Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, Maquiavelo y Hobbes, todos ellos altamente significativos para la teoría política. La *conclusión* a la que se llega es que, mientras el mundo antiguo y el medieval contaban con teorías políticas capaces de medir la praxis política en relación con la Justicia y el bien común, el giro hacia el sujeto que supone la Modernidad lleva a teorías –y prácticas– políticas que entienden el poder como un fin en sí mismo –lo cual genera una pérdida de libertad real en los hombres concretos–.

Palabras clave: Bien común, gobierno, justicia, maquiavelismo, servicio público, teoría política.

ABSTRACT

The *purpose* of this article is to analyze the shift that the Modern Age has made in Political Theory, regarding principles considered as essential in Ancient and Medieval Philosophy. The *methodology* followed here is a commentary and a comparison of

several texts by Plato, Aristotle, Saint Augustine, Saint Thomas, Machiavelli and Hobbes, all of which are highly significant with regard to Political Theory. The *conclusion* is that, while the Ancient and Medieval World designed Political Theories that were able to measure political practices in relation to Justice and Common Good, the shift towards the human subject that is implied in the Modern Age leads to Political Theories –and practices– that understand power as a goal in itself –and this diminishes real freedom for real men.

Keywords: Common Good, Government, Justice, Machiavellianism, Political Theory, Public Service.

*El poder, como un desoladora pestilencia,
Contamina todo lo que toca (Shelley)*

[‘...’] pero ¿por qué los hombres no pueden ser regidos razonablemente, sin que esta necesaria pestilencia del poder nos revista con su clámide?’¹.

INTRODUCCIÓN

Los versos de Jiménez Lozano nos plantean ya un fuerte dilema: la política parece necesaria, pero parece también corromper a quien la ejerce... ¿Puede alguien regir razonablemente a los hombres y mantenerse virtuoso? ¿Qué es en el fondo la política: sólo una gestión administrativa, el arte de lo posible, o una ingeniería social, o el dominio del fuerte sobre el débil? ¿Es sólo una acción – una praxis– o es también una idea –una teoría–? ¿Es esa teoría sólo un idílico ideal inalcanzable o es ideología –la justificación teórica de la violencia para mantener el poder–? ¿Qué sentido tiene en sí mismo el poder? ¿Es el anillo terrible del relato de Tolkien, cuya única finalidad es “*to rule them all, and in the darkness bind them*”²? Y si así fuera, ¿es que siempre se comprendió de esa forma la acción política?

En el presente artículo compararemos someramente tres concepciones políticas –una antigua, una medieval y una moderna– con la intención no sólo de ver tres modos de afrontar la cuestión, sino también para darnos cuenta del

1 José Jiménez Lozano, “El poder”, en *Un fulgor tan breve*. (Madrid: Hiperión, 1995), 48.

2 John Ronald Reuel Tolkien, *The Lord of the Rings*. I: II, II: “The Council of Elrond”. (Glasgow: HarperCollins, 1993), 248.

cambio que la mentalidad moderna hace en relación con el mundo antiguo y medieval y las consecuencias de ese proceso.

Quizás una definición inmediata de “política” –aunque tal vez no muy clara– sea: “política es aquello que hacen los políticos”. Pero esta definición nos lleva a precisar primero quiénes son los políticos y segundo qué es lo que exactamente hacen en tanto que políticos –pues no todo el mundo estaría de acuerdo en que, por ejemplo, las vacaciones de un político sean en sí mismas un acto de política, ni necesariamente un servicio heroico al Estado–. Por “políticos” la gente suele entender en el lenguaje ordinario y común a aquellos miembros de la sociedad que detentan o pretenden detentar el gobierno del Estado. De este modo, política sería aquello que hacen los gobernantes –o quienes aspiran a serlo– para el gobierno del Estado. Quizás esta definición no sea muy académica, pero sí es muy certera en el lenguaje común. De hecho es parecida a la primera acepción del término como nombre en el *Diccionario*: “arte, doctrina u opinión referente al gobierno de los Estados”; o también, en la siguiente acepción: “actividad de quienes rigen o aspiran a regir los asuntos públicos”³.

Sin embargo, el *Diccionario* es una cosa moderna y la política ya existía en el mundo antiguo. Por eso quizás debamos entender el término “políticos” en un sentido más amplio, más antiguo y más original: *politikós* es lo perteneciente a la *pólis*, a la ciudad, a la sociedad, y podía traducirse también como ciudadano o como social o incluso como partícipe e integrante de un grupo social –como socio–. Si lo entendemos así, nuestra primera definición aparece ahora mucho más amplia y más democrática: política es aquello que hacen los ciudadanos o los socios. La política ya no es el patrimonio exclusivo de los gobernantes, sino algo que nos compete a todos –aunque quizás no a todos del mismo modo–.

Por eso la política ha sido también materia de reflexión no sólo de los gobernantes –que parece que a veces reflexionan si no escasamente sí con cortedad de miras–, sino de los pensadores y filósofos. En sus reflexiones cuentan sobre todo dos cosas: la realidad de la vida social y el ideal de esa misma vida según los criterios de verdad, bien, belleza y justicia que cada pensador se forja acerca del hombre, del mundo y de Dios. En función de eso han generado sus “teorías políticas”. Algunas de estas teorías han resultado tan atractivas –o por su belleza o por su utilidad– que han configurado también la mentalidad de una época hasta

3 Cf. *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*, <http://dle.rae.es/?id=Ta2HMYR> (último acceso: 19 de julio de 2016). Por su parte, María Moliner, *Diccionario de uso del español*, edición abreviada (Madrid: Gredos, 2008), III: 117, da la siguiente primera acepción del término: “Arte y actividad de gobernar un país, así como conjunto de actividades relacionadas con la lucha por el acceso al gobierno” –con lo que asume en la definición un elemento polémico que pone al poder ya como un objetivo a conquistar–.

servir como “criterio” para juzgar la praxis política. Esto no quiere decir que todas las acciones políticas sean fiel reflejo de aquellas, sino que de algún modo la mentalidad común entendía que tales teorías legitimaban el poder de los gobernantes, y éstos perdían la legitimidad –aunque no necesariamente el ejercicio del poder– si actuaban en contra de aquellas tesis. En otras palabras, si una teoría política entendía que el gobernante debería servir a su pueblo, la legitimidad del gobernante se encontraba en ese servicio. Si un gobernante se servía del pueblo para sus propios fines, perdía entonces su legitimidad política, aunque podía –en función de la fuerza que detentaba– conservar el ejercicio del gobierno. Esto quiere decir que, en nuestra cultura occidental, en todas las épocas ha habido malos gobernantes e incluso algunos buenos, pero que el criterio para juzgar a unos y a otros era una teoría política que estaba más allá de ellos mismos. Vamos a considerar los rasgos esenciales de tres tradiciones políticas, una del mundo antiguo, una medieval y una moderna. Con ello no pretendemos, evidentemente, discutir a fondo cada una de las teorías políticas, sino simplemente ver de dónde viene la concepción política moderna y en qué se distingue de otras.

I. EL MUNDO ANTIGUO: PLATÓN Y ARISTÓTELES

Por la propia concepción que el hombre griego tiene de sí mismo, la ciudad es una realidad extraordinariamente importante, hasta el punto de que es precisamente en función de ella que tiene sentido y valor la vida individual. Tanto Platón como Aristóteles muestran que el individuo sólo puede alcanzar su recto desarrollo –su plenitud y su felicidad– en relación con otros. Por eso, la ciudad tiene una primacía indiscutida sobre el individuo. Lo afirma explícitamente Aristóteles:

“Es pues manifiesto que la ciudad es por naturaleza anterior al individuo, pues si el individuo no puede de por sí bastarse a sí mismo, deberá estar con el todo político en la misma relación que las otras partes lo están con su respectivo todo. El que sea incapaz de entrar en esta participación común, o que, a causa de su propia suficiencia, no necesite de ella, no es más parte de la ciudad, sino que es una bestia o un dios”⁴.

Es entonces la indigencia humana, la incapacidad del hombre para alcanzar por sí mismo su propia plenitud, lo que le lleva a buscar y generar la sociedad y

4 Aristóteles, *Política*, 1253 a., trad. Antonio Gómez Robledo (México: UNAM, 2000).

sólo en ella puede lograr sus propios fines, porque sólo la sociedad es autosuficiente –en la medida en que lo eran las autarquías griegas–. Es evidente que ante la magnificencia de la polis, la entidad del individuo disminuye y su valor es sólo el de “una parte en relación con el todo”. Precisamente por esa convicción Sócrates no se atreve a violar las leyes de Atenas que por una aplicación injusta lo condenan a muerte:

“¿No es cierto [le preguntan las Leyes a Sócrates] que, por medio de esta acción que intentas [la huida propuesta por Critón], tienes el propósito, en lo que de ti depende, de destruirnos a nosotras y a toda la ciudad? ¿Te parece a ti que puede aún existir sin arruinarse la ciudad en la que los juicios que se producen no tienen efecto alguno, sino que son invalidados por particulares y quedan anulados?”⁵.

La ciudad, a través de sus leyes y costumbres, le ha dado la vida, la educación, el alimento, de tal forma que todo lo que Sócrates es, es en el fondo consecuencia de una vida política, social, ciudadana. Por eso y con ese esquema, su vida sólo puede tener sentido en relación con sus conciudadanos y con la tradición a la que pertenece. Por eso la patria tiene y exige derechos y lealtades absolutos:

“¿Acaso eres tan sabio [prosiguen las Leyes con su admonición] que te pasa inadvertido que la patria merece más honor que la madre, que el padre y que todos los antepasados, que es más venerable y más santa y que es digna de la mayor estimación entre los dioses y los hombres de juicio? ¿Te pasa inadvertido que hay que respetarla y ceder ante la patria y halagarla, si está irritada, más aún que al padre; que hay que convencerla u obedecerla haciendo lo que ella disponga; que hay que padecer sin oponerse a ello, si ordena padecer algo; que si ordena recibir golpes, sufrir prisión, o llevarte a la guerra para ser herido o para morir, hay que hacer esto porque es lo justo y no hay que ser débil ni retroceder ni abandonar el puesto, sino que en la guerra, en el tribunal y en todas partes hay que hacer lo que la ciudad y la patria ordene, o persuadirla de lo que es justo; y que es impío hacer violencia a la madre y al padre, pero lo es mucho más aún a la patria?”⁶.

La altura del estilo retórico de Platón pone de relieve en estas líneas la convicción griega común sobre el valor total de la polis y le da una dimensión mucho más amplia que el conjunto de ciudadanos actualmente presentes:

5 Platón, *Critón*, 50 b, trad. J. Calonge, en: *Diálogos*, vol. I, (Madrid: Gredos, 1990).

6 Platón, *Critón* 51 a-c.

cuando la polis es considerada como “patria”, se eleva por encima de su propio tiempo y abarca también la tradición entera, una tradición que se ha recibido como legado valioso y que exige, por el bien de las generaciones futuras, el deber de enriquecerlo y transmitirlo –de este modo, la patria aúna el pasado histórico con la esperanza de futuro en un compromiso presente⁷. En ese esquema del valor total que la polis tenía para los griegos, la labor del gobernante es vista y entendida como un deber de servicio al bien de la patria, la polis, la sociedad. Lo expresa Platón de modo admirable en su famosa alegoría de la caverna, donde el filósofo-rey al que parece aludir es llevado por la ciudad a la contemplación del bien y devuelto a la caverna para ayudar a los otros prisioneros a liberarse:

“Sócr.– Por cierto que es una tarea de nosotros, los fundadores de este Estado, la de obligar a los hombres de naturaleza mejor dotada a emprender el estudio que hemos dicho antes que era el supremo, contemplar el Bien y llevar a cabo aquel ascenso y, tras haber ascendido y contemplado suficientemente, no permitirles lo que ahora se les permite.

Glau.– ¿A qué te refieres?

Sócr.– Quedarse allí y no estar dispuestos a descender junto a aquellos prisioneros, ni participar en sus trabajos y recompensas, sean éstas insignificantes o valiosas.

Glau.– Pero entonces, ¿seremos injustos con ellos y les haremos vivir mal cuando pueden hacerlo mejor?

Sócr.– Te olvidas nuevamente, amigo mío, que nuestra ley no atiende a que una sola clase lo pase excepcionalmente bien en el Estado, sino que se las compone para que esto suceda en todo el Estado, armonizándose los ciudadanos por la persuasión o por la fuerza, haciendo que unos a otros se presten los beneficios que cada uno sea capaz de prestar a la comunidad. Porque si se forja a tales hombres en el Estado, no es para permitir que cada uno se vuelva hacia donde le da la gana, sino para utilizarlos para la consolidación del Estado.

En este fragmento aparece ya esbozado el bien común y la contribución que todos los miembros de la sociedad deben aportar a él, pues de él todos se benefician. Existe, por tanto, en esa noción de bien común un elemento de reciprocidad.

⁷ Conviene decir también, aunque sea marginalmente, que esa convicción griega del valor de la patria, una vez enunciada, ha calado en la historia occidental y ha llegado a nuestros mismos días, aunque también nos toca ver cómo se la pone en cuestión en determinados ámbitos –ya sea por razones de desencantamiento o de ideología–.

dad, equidad y proporcionalidad. Y así, como “servicio a la sociedad”, aparece esbozada también la vocación y la misión del político, una vocación cuyas duras exigencias Platón (¿o es algo que ya pensaba Sócrates?) declara seguidamente:

Sócr.— Observa ahora, Glaucón, que no seremos injustos con los filósofos que han surgido entre nosotros, sino que les hablaremos en justicia, al forzarlos a ocuparse y cuidar de los demás. Les diremos, en efecto, que es natural que los que han llegado a ser filósofos en otros Estados no participen en los trabajos de éstos, porque se han criado por sí solos, al margen de la voluntad del régimen político respectivo; y aquel que se ha criado solo y sin deber alimento a nadie, en buena justicia no tiene por qué poner celo en compensar su crianza a nadie. ‘Pero a vosotros os hemos formado tanto para vosotros mismos como para el resto del Estado, para ser conductores y reyes de los enjambres, os hemos educado mejor y más completamente que a los otros, y más capaces de participar tanto en la filosofía como en la política. Cada uno a su turno, por consiguiente, debéis descender hacia la morada común de los demás y habituaros a contemplar las tinieblas; pues, una vez habituados, veréis mil veces mejor las cosas de allí y conoceréis cada una de las imágenes y de qué son imágenes, ya que vosotros habréis visto antes la verdad en lo que concierne a las cosas bellas, justas y buenas. Y así el Estado habitará en la vigilia para nosotros y para vosotros, no en el sueño, como pasa actualmente en la mayoría de los estados, donde compiten entre sí como entre sombras y disputan en torno al gobierno, como si fueran algo de gran valor. Pero lo cierto es que el Estado en el que menos anhelan gobernar quienes han de hacerlo es forzosamente el mejor y el más alejado de disensiones, y lo contrario cabe decir del que tenga los gobernantes contrarios a esto’”⁸.

Esta concepción de la política es claramente ideal. Platón no dice que los gobernantes sean de hecho así —parece decir más bien lo contrario— sino que propone que sean así para ser justos: en su República ideal los gobernantes deberán aportar lo mejor de sí mismos para el bien del conjunto social. Esta visión ideal y teórica es, para Platón, la única forma de entender como legítima la labor de los gobernantes: su posición por encima de los demás, con todo lo que eso implica, sólo se justifica si entregan todo lo que son —no lo que *tienen* o lo que *hacen*, sino lo que *son*— al servicio de los demás. Por eso, el criterio que el fundador de la Academia señala para saber si serán buenos gobernantes es el hecho de que *no* quieran gobernar porque prefieren la contemplación del bien al dominio. Es palmariamente cierto que no todos los gobernantes antiguos

8 Platón, *República*, 519 c – 520 d., trad. C. Eggers Lan. En Platón, *Diálogos*, IV, (Madrid: Gredos, 1992).

enfocaron así su gobierno. El propio Platón en otro diálogo parece resistirse a admitir como justa la gestión de ningún político de la historia de Atenas⁹. Pero también es cierto que Platón dio expresión a una intuición humana general muy básica: si el ejercicio del poder debe ser justo, debe entenderse en beneficio de los gobernados, no de quien lo detenta. Es posible que quizás fuera este planteamiento lo que llevó a un emperador romano, Antonino Pío, a entregar a las arcas del Estado todos sus bienes personales –que no eran pocos– en el momento de acceder al imperio¹⁰. Su ejemplo fue edificante, aunque lamentablemente no ha arrastrado a otros a seguirlo. Si esa conducta fuera preceptiva, tal vez la política se libraría de muchos merodeadores. De hecho, Platón disponía que los gobernantes, incluso más que los otros estamentos, carecieran de propiedades privadas, para ponerlos así en situación de entrega total al bien de todos.

La nobleza del ideal de Platón y la profunda verdad que encierra, adolece, sin embargo, de al menos dos limitaciones importantes. La primera es común a casi todo el mundo antiguo y es precisamente aquella concepción del hombre “disuelto” en el conjunto social –no es inocente, en este sentido, su comparación de la sociedad con un enjambre–. En función de esta limitación, la idea de la libertad del hombre es muy rudimentaria y Platón la elimina explícitamente: los gobernantes no son libres para gobernar, la política no es una actividad que surja de un juego de libertades, sino que es fruto de una racionalización de la sociedad en función de unos fines naturales entendidos según el modelo de la autarquía griega y externos al propio ser humano –tanto pesa la naturaleza sobre el hombre antiguo–. La segunda limitación es consecuencia de la primera: una libertad tan deficiente y un hombre tan disminuido generan una concepción política excesivamente optimista: como si el cumplimiento del bien fuera una reacción automática a su contemplación. En la concepción platónica, bastaría que los gobernantes contemplaran el bien para que todo funcionara de modo adecuado. Podemos pensar que cuando Sócrates-Platón hablan de la necesidad de cumplir el bien en cuanto se lo ha conocido es porque entienden ese conocimiento no sólo como algo mental sino también existencial y porque están convencidos –incluso por experiencia suya– de que ese bien unido a la belleza del bien, puede enamorarnos y arrastrarnos a su realización, ya que verdad, bien y belleza son

9 “¿Y qué? ¿Entre los antiguos puedes citar alguno por el que los atenienses hayan tenido ocasión de hacerse mejores a partir de la primera vez que les dirigió la palabra, habiendo sido hasta entonces peores? Yo, ciertamente, no conozco a tal orador”. Platón, *Gorgias*, 503 b., trad. Julio Calonge Ruiz. En Platón, *Diálogos*. (Madrid: CEPYC, 2007).

10 Cf. Gerardo Vidal Guzmán, *Retratos de la Antigüedad Romana y la Primera Cristiandad*. (Madrid: Rialp, 2007), 195; José Manuel Roldán, José María Blázquez, Arcadio del Castillo, *Historia de Roma, II: El Imperio Romano*. (Madrid: Cátedra, 1995), 217; Indro Montanelli, *Historia de Roma*, trad. Domingo Pruna, (Barcelona: Plaza y Janés, 1995), 378.

valores indisolubles de la realidad y se implican mutuamente. Pero una cosa es que en la realidad estén unidos el bien y la belleza y otra que nosotros los percibamos siempre simultáneamente. La experiencia personal y la historia humana nos dicen –y lo decían ya en tiempo de Platón– que muchas veces el hombre ve el bien y actúa el mal y lo hace muy probablemente porque, en la fragmentariedad del *hic et nunc*, percibe el bien no como algo hermoso, sino difícil, sacrificado, incluso desagradable... Sin una “vigilancia perpetua”¹¹, sin un sostenido ejercicio de la virtud y sobre todo sin una formación exigente de la propia conciencia, la perseverancia en el bien es imposible, ya sea en la vida personal como en la vida política.

Por otra parte, la todavía oscura concepción sobre la libertad humana, no ya de Platón sino en general del mundo antiguo, hizo concebir también el poder político como una fuerza de dominación. Incluso cuando, como en Platón, es muy clara la intencionalidad del bien común, hasta el punto de que, como se ha dicho, es lo que legitima el gobierno, sin embargo, el poder se ejerce como dominación, como la primacía del fuerte sobre el débil, aunque sea en interés del débil. La reacción correspondiente no puede ser sino el sometimiento servil, en el caso de que se entienda que el gobierno busca el bien del pueblo, o la rebelión si considera que abusa de él –y si se dan las condiciones necesarias para poder llevarla a cabo–. Esto implica que la praxis política en el peor de los casos es tiránica¹² y en el mejor de los casos paternalista¹³. Y si bien lo segundo es menos malo que lo primero, en ninguno de los dos se valora a la persona en la integridad de su dignidad. Esto es lo que lleva a Platón a insistir en la mejora de la sociedad de una forma que roza –cuando no entra de lleno– en la ingeniería social¹⁴. Con estas observaciones no queremos hacer un juicio anacrónico sobre el mundo

11 “The price of liberty is eternal vigilance”. Cf. Gilbert Keith Chesterton, *The Thing: Why I Am a Catholic*, en *Complete Works*, (San Francisco, Ignatius, 1990) vol. 3, 311, que –según se indica allí mismo en una nota del editor– reformula un discurso de John Philpot Curran (1750-1817) pronunciado en 1790.

12 “... la naturaleza misma demuestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es. Y lo demuestra por todas partes, tanto en los animales como en todas las ciudades y razas humanas, el modo con que se distingue lo justo, a saber, que el más fuerte domine al más débil y tenga ventaja”. Platón, *Gorgias*, 483 c-d; la argumentación es del sofista Calicles, a quien Sócrates rebate. Cf. et. 469 c – 477 e.

13 “¿O te vas a ocupar de otra cosa cuando llegues al gobierno de la ciudad y no, sobre todo, de que los ciudadanos seamos lo mejor posible? ¿No hemos convenido repetidas veces que este es el deber del político?”. Platón, *Gorgias*, 515 c-d.

14 “Así pues, ese orador de que hablábamos, el que es honrado y se ajusta al arte, dirigirá a las almas los discursos que pronuncie y todas sus acciones, poniendo su intención en esto, y dará lo que dé y quitará lo que quite con el pensamiento puesto siempre en que la justicia nazca en las almas de sus conciudadanos y desaparezca la injusticia, en que se produzca la moderación y se aleje la intemperancia y en que se arraigue en ellas toda virtud y salga el vicio”. Platón, *Gorgias*, 504 d; cf. desde 502 d, y por supuesto toda la teoría política expuesta en *La República* y *Las Leyes*.

antiguo, sino simplemente constatar alguno de los límites de la teoría política platónica, en el entendimiento claro de que tales límites resultaban en su tiempo seguramente insuperables.

Quizás Platón, que vislumbró tantas verdades –entre otras la de la identidad del bien y la belleza–, no pudo alcanzar a ver esto –la fragmentariedad de nuestro acceso a la realidad–, y tampoco Aristóteles ni el conjunto del mundo antiguo. Y quizás por eso a lo más que se llegó en aquella Edad fue a la creación de una ciudad-mundo, Roma, algunos de cuyos miembros, los *cives romani*, tenían una serie de derechos reconocidos, más que otros, pero que, a la postre, estaban también ellos sometidos en su ser, en su haber y en su actuar, a la *polis* universal. Roma, por su parte, para dejar claro este sometimiento, exigió ser adorada como una realidad sagrada y eterna, como una diosa tremenda y fascinante, y por eso divinizó no sólo a su fundador, sino también a quienes ostentaban su más alta magistratura, los emperadores, de modo que el culto imperial era, en el fondo, un acto de sometimiento a la majestad soberana e indiscutida del Estado.

II. EL MUNDO MEDIEVAL: SAN AGUSTÍN Y SANTO TOMÁS

El culto imperial entró en crisis cuando algunos miembros del imperio, cada vez más numerosos, se negaron a cumplirlo. La única divinidad que los cristianos reconocían era Dios y en consecuencia se negaban a admitir que Roma fuera eterna y santa como sólo Dios es. En su “pacífica rebeldía” estaba implícita la convicción de que Roma, con ser muy grande, era sólo Roma, es decir, una obra humana, y adorarla constituía un acto de idolatría y falsedad. Tal percepción de las cosas significaba un cambio radical de mentalidad: el cristianismo desmitificó la polis, la ciudad terrena, del mismo modo que desmitificó la naturaleza. La resistencia del mártir intentaba decir, entre otras cosas, que el hombre era más grande que la ciudad, pues la ciudad perecería mientras que el hombre aguardaba la resurrección. Pero un mito es siempre una explicación simbólica de lo real y no se lo puede eliminar sin ofrecer una explicación alternativa. De modo que la teología de la Roma eterna cedió su puesto a una nueva concepción que cuaja admirablemente en *La Ciudad de Dios* de San Agustín. En esa obra, en la que asume las ideas de autores anteriores, el Obispo de Hipona viene a decir que la sociedad perfecta sólo se da más allá del tiempo, en la presencia de Dios, y que tal sociedad incluye a todos los justos de todas las épocas. En el tiempo, el hombre camina en peregrinación a esa Patria y llegará a ella si aquí se comporta como ciudadano suyo. A esa ciudad de Dios, que busca la gloria divina, opone la ciudad terrena, que busca su propia gloria:

“Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial. La primera se gloria en sí misma; la segunda se gloria en el Señor. Aquélla solícita de los hombres la gloria; la mayor gloria de esta se cifra en tener a Dios como testigo de su conciencia. Aquélla se engríe en su gloria; esta dice a su Dios: Gloria mía, tú mantienes alta mi cabeza. La primera está dominada por la ambición de dominio en sus príncipes o en las naciones que somete; en la segunda se sirven mutuamente en la caridad los superiores mandando y los súbditos obedeciendo. Aquélla ama su propia fuerza en los potentados; esta le dice a su Dios: Yo te amo, Señor; tú eres mi fortaleza”¹⁵.

La comparación que hace San Agustín de las dos ciudades en este conocido texto clásico muestra el cambio y la diferencia de los esquemas de la teoría política entre el mundo antiguo –en aquel tiempo agonizante, pero todavía vivo– y la –entonces– nueva mentalidad originada por la fe cristiana. Así, por ejemplo, se pasa de una concepción del poder como dominación –*dominandi libido dominantur*– a otra donde el poder se entiende como servicio de amor mutuo –*serviunt invicem in caritate*–. Pero quizás lo que destaca sobre todo desde el principio es el punto de referencia y el criterio primordial de acción, pensamiento y ser: no es ya el propio yo, sino un Tú trascendente y eterno, el único que puede garantizar la plenitud y la estabilidad, y, por derivación de Aquél, también el tú plural de los otros sin los cuales la propia realización es imposible. Es cierto que determinadas corrientes posteriores, de una modernidad convencida de la autonomía de la razón, podrán leer las tesis del Obispo de Hipona como alienantes, y quizás es probable también, incluso, que si lo que él propone no se lleva a cabo de modo auténtico, tales tesis puedan derivar en praxis que San Agustín rechazaría sin duda. Pero si se entiende de modo adecuado, la teoría política que está aquí presente es profundamente dialógica y abre y funda un tipo de relación social y de praxis política de comunión y no de conflicto. Con esto supera además la lógica de dominio del mundo antiguo –y también moderno–, la lógica de la ley del más fuerte, la lógica de la guerra de todos contra todos, que desde Heráclito a los herederos de Hegel aparece como una tentación recurrente y fatal.

Pero tal superación tiene que darse en la historia, y en la historia –y aun en el corazón de cada hombre– coexisten, de hecho, ambas concepciones, personificadas por el Obispo en las dos ciudades. En consecuencia, la dialéctica generada entre las dos ciudades es radical, aunque puede haber momentos de tregua

15 San Agustín, *La Ciudad de Dios*, XIV, 28, trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero, en *Obras completas de San Agustín*, vol. XVII, (Madrid: BAC, 2001).

por coincidencia puntual en fines próximos. Pero puede ocurrir que, si los ciudadanos de la ciudad eterna trabajaran en la tierra por vivir buscando la gloria divina, entonces podría constituirse aquí un preludeo o más bien un vislumbre de aquella Ciudad –y por eso la Iglesia se entenderá a sí misma como “*sacramentum*” o signo de la Ciudad de Dios–. San Agustín es clarísimamente consciente de que este tenue reflejo –la Iglesia visible– no se identifica de modo perfecto con la ciudad de Dios¹⁶, pues esa Ciudad no se puede dar en el tiempo, ya que todo lo temporal debe morir, y esa Ciudad vive para siempre. Pero no pocos lectores de Agustín desenfocaron estas páginas, y pronto comenzaron a entender que no sólo la Iglesia como comunidad de creyentes sino también una sociedad de cristianos organizada políticamente según la concepción cristiana de las cosas era no sólo un reflejo o “adelanto” de la ciudad celeste, sino su misma presencia en el tiempo¹⁷. Todo esto parece ser conclusiones excesivas de las premisas de San Agustín, pero es cierto que los siglos cristianos configuraron sus reinos y señoríos en gran medida sobre estos esquemas.

Por otra parte, resulta también interesante detenerse en la concepción que el Obispo tiene de los gobernantes. En ella se advierte, por un lado, la asunción de la mentalidad antigua pero también, por otro, la incorporación de nociones cristianas. De esta forma, el gobernante debe, como decía Platón, servir a los demás, pero no ya por un deber del destino o por una obligación inevitable, sino por una providencia de Dios a quien deberá rendir cuentas –como respuesta libre, responsable y amorosa a un amor previamente recibido y experimentado–:

“Llamamos realmente felices a los emperadores cristianos cuando gobiernan justamente; cuando en medio de las alabanzas que los ponen por las nubes y de los homenajes de quienes los saludan humillándose excesivamente no se engrían, recordando que no son más que hombres; cuando someten su poder a la majestad de Dios, con el fin de dilatar al máximo su culto; cuando temen a Dios, lo aman, lo adoran; cuando tienen más estima por aquel otro reino, donde no hay peligro de dividir el poder con otro; cuando son lentos en tomar represalias, y prontos en perdonar; cuando tales represalias las toman obligados por la necesidad de regir y proteger a la República, no por satisfacer su odio personal; cuando conceden el perdón no para dejar impune el delito, sino por la esperanza de la corrección; cuando, puestos con frecuencia en la desagradable obligación de dictar medidas severas, lo compensan con la dulzura de su misericordia y la magnificencia de sus beneficios; cuando cercenan con tanto más rigor el desenfreno, cuando son más libres de entregarse a él, cuando

16 Cf. San Agustín, *La Ciudad de Dios*, I, 35; XVIII, 1, 49 y 54.

17 Cf. San Agustín, *La Ciudad de Dios*, VIII, 24; XV, 19; XVII, 16; XX, 9.

prefieren tener sometidas sus bajas pasiones antes que a país alguno, y esto no ardiendo en deseos de gloria vana, sino por amor a la felicidad eterna; cuando no son negligentes en ofrecer por sus pecados al Dios verdadero, que es el suyo, un sacrificio de humildad, de propiciación y de súplica. A estos emperadores los proclamamos felices; ahora en esperanza y después en realidad, cuando llegamos lo que esperamos”¹⁸.

A nosotros, diecisiete siglos después de San Agustín y en un mundo descreído, puede parecernos ingenuo y quizás no muy diverso del determinismo platónico, ya que también Platón, en el *Gorgias*¹⁹, por ejemplo, habla de un juicio de ultratumba a todas las almas, y de modo singular –si se atiende al contexto de ese diálogo– a la de los políticos. Sin embargo, el relato platónico se mantiene todavía en una concepción determinista del hombre, pues quien, en definitiva, juzga las almas –si somos capaces de ver a través de las imágenes simbólicas del mito– es la idea misma de Bien, con todo lo que eso supone para Platón: es decir, no es una persona, sino la razón lógica última de la existencia. En cambio, para Agustín, la creencia del juicio final supone la libertad no sólo del sujeto juzgado, sino también la suprema libertad del Juez, porque tal Juez ya no es una fuerza ciega, sino Alguien con inteligencia y amor. Como consecuencia de ello, la noción del juicio final supone la inclusión de la libertad y la responsabilidad personal en el hacer político: la política es vocación porque alguien distinto de ti y superior a ti –Dios– te ha puesto al frente del pueblo. Y la vocación pide una respuesta libre y responsable. En definitiva, una respuesta de amor –amor a Dios y amor al prójimo–. Porque la fe cristiana ha insistido en el valor del amor hasta tal punto que llega a ser algo así como el elemento fundamental de la existencia. Por eso, el propio Evangelio imprime ya un carácter en el quehacer político:

“Sabéis que los príncipes de las naciones las someten. No sea así entre vosotros, sino el que quiera ser el mayor, sea como el que sirve” (Mt 20: 25-26).

18 San Agustín, *La Ciudad de Dios*, V, 24.

19 “Así pues, cuando llegan a presencia del juez, los de Asia, por ejemplo, ante Radamanto, éste les hace detenerse y examina el alma de cada uno sin saber de quién es, sino que, con frecuencia, tomando al gran rey o a otro rey o príncipe cualquiera, observa que no hay en su alma nada sano, sino que la ve cruzada de azotes y llena de heridas por efecto de los perjurios y la injusticia, señales que cada una de sus acciones dejó impresas en el alma, y que en ella todo está torcido por la mentira y la vanidad y nada es recto, porque ha vivido lejos de la verdad; observa también que el poder, la molición, la insolencia y la intemperancia de sus actos han llenado el alma de desorden y de infamia; al ver este alma la envía directamente con ignominia a la prisión en la que debe sufrir los castigos adecuados”. Platón, *Gorgias*, 524 d – 525 a; cf. desde 523 a, hasta el fin del diálogo.

“Me llamáis Maestro y Señor y decís bien porque lo soy. Pues si yo, el Maestro y el Señor, os he lavado los pies, también vosotros debéis hacer lo mismo. Os he dado ejemplo” (Jn 13: 13-14).

Estas palabras de Jesús de Nazaret muestran un cambio radical de perspectiva política. Lo habitual en la praxis era la dominación del fuerte sobre el débil –y el caso de Roma era entonces ciertamente paradigmático y omnipresente–. A lo más que había llegado la teoría política era a decir, con Platón, que el gobernante debía buscar el bien de la sociedad y para ello el modelo de gobernante era el sabio que, desde la altura de su conocimiento, buscaba el bien del ignorante. Jesús toma otro modelo –que en el fondo es Él mismo–: el que manda tiene que hacerse siervo. Es el servicio lo que legitima la autoridad. Y un servicio de amor, de generosidad, de gratuidad. El trasfondo de este modelo no es ni el sabio platónico ni mucho menos el César de Roma, sino el padre de familia que se agota trabajando por el bien de los suyos. Esta imagen recuperará para la política un título que ya los antiguos habían dado a algunos reyes: padres del pueblo. Y la imagen ideal del rey medieval es precisamente esa –un ideal que no está sólo presente en el recuerdo legendario de Arturo o en la igualmente legendaria esperanza de su retorno, sino que a veces llega a ser real como en San Luis–.

La finalidad, por tanto, del gobernante, no es su propia gloria, sino el bien común. Ese bien, que legitima su autoridad, no es sólo el bienestar social y económico de un momento dado, sino que abarca muchas otras dimensiones hasta proyectarse a la misma bienaventuranza eterna. Por eso, ese bien queda resumido en la noción cristiana de la paz, cuyo orden e implicaciones San Agustín expone en un pasaje memorable de la misma obra antes citada:

“La paz del cuerpo es el orden armonioso de sus partes. La paz del alma irracional es la ordenada quietud de sus apetencias. La paz del alma racional es el acuerdo ordenado entre pensamiento y acción. La paz entre el alma y el cuerpo es el orden de la vida y la salud en el ser viviente. La paz del hombre mortal con Dios es la obediencia bien ordenada según la fe bajo la ley eterna. La paz entre los hombres es la concordia bien ordenada en el mandar y en el obedecer de los que conviven juntos. La paz de una ciudad es la concordia bien ordenada en el gobierno y en la obediencia de sus ciudadanos. La paz de la ciudad celeste es la sociedad perfectamente ordenada y perfectamente armoniosa en el gozar de Dios y en el mutuo gozo en Dios. La paz de todas las cosas es la tranquilidad

del orden. Y el orden es la distribución de los seres iguales y diversos, asignándoles a cada uno su lugar”²⁰.

Es cierto que la Edad Media es, no más y no menos que otras épocas, un tiempo de conflictos y violencias, y no quisiéramos que lo que decimos aquí de la concepción política medieval hiciera pensar que idealizamos esa época. Los límites de la praxis política de aquellos siglos han sido señalados oportunamente por grandes autores, y no son los menos críticos notables pensadores cristianos, como Von Balthasar²¹, por ejemplo. Sin embargo, los mismos conflictos, abusos y violencias de la Edad Media muestran que la mentalidad política era diversa de la del mundo antiguo y hacía referencia a una ciudad más allá del tiempo que era la verdadera patria. Precisamente por eso es justo en la Edad Media cristiana y europea –ni siquiera en la bizantina– donde empieza a forjarse la separación de ámbitos profano y sagrado –pues el hombre antiguo ciertamente tendía a identificarlos– y la consecuente separación entre Iglesia y Estado. Esto significa, entre otras cosas, que, afortunadamente, no todos los lectores de Agustín siguieron el camino del llamado agustinismo político.

Hacia el esplendor final de aquella época hubo un gran agustiniano que pudo sintetizar una visión política plenamente medieval que recogía no sólo las ideas del Obispo de Hipona, sino también las reflexiones a partir de su desarrollo histórico. Santo Tomás de Aquino compuso un breve tratado sobre la monarquía que dedicó al heredero de los reyes cruzados, el rey de Chipre. Así explica en él la vocación del rey:

“Siguiendo lo dicho, consideraremos cuál es el oficio del rey y qué conviene que el rey sea. Puesto que el arte imita a la naturaleza, por la que sabemos cómo podemos obrar según la razón, parece lo mejor tomar la pauta del régimen natural para explicar la tarea del rey. Se observa en las cosas naturales un régimen universal y otro particular. El universal, en cuanto todo se halla sujeto al gobierno de Dios, que lo rige con su providencia. El régimen particular, muy similar al divino, se encuentra en el hombre, que se llama por ello microcosmos, porque en él se observa la forma del régimen universal. Pues como toda criatura corpórea y todas las virtudes espirituales se subordinan al régimen divino, así también los miembros del cuerpo y las restantes potencias del alma son regidas por la razón y así también se observa la razón en el hombre como Dios en el mundo. Pero, puesto que, como ya señalamos, el hombre es un

20 San Agustín, *La Ciudad de Dios*, XIX, 13.

21 Cf. Hans Urs von Balthasar, *El todo en el fragmento*, prólogo, trad. M.M. Leonetti y M. Montes, (Madrid: Encuentro, 2008).

animal sociable por naturaleza que vive en comunidad, la semejanza con el régimen divino se encuentra en él no sólo en cuanto a que la razón rija las demás partes del hombre, sino también en cuanto a que la sociedad es regida por la razón de un solo hombre, cosa que pertenece en especial a la tarea del rey, mientras que también en algunos animales que viven en sociedad puede observarse cierta similitud con este régimen, como en las abejas, en las que se dice que también hay reinas, no porque su régimen se fundamente en la razón, sino porque se les revistió de un instinto natural por el sumo gobernador, autor de la naturaleza. Luego el rey debe conocer que ha asumido este cargo, que es en su reino como el del alma en el cuerpo y el de Dios en el mundo. Si observase esto con diligencia, se encendería en él, por un lado, el celo por la justicia, al considerarse colocado para ejercerla en su reino en lugar de Dios; por otro, adquiriría la benignidad de la mansedumbre y la clemencia al juzgar a cada uno de los que se hallan bajo su gobierno como miembros propios”²².

De nuevo, quizás nuestra mentalidad contemporánea nos haga ver el texto como extraño, ingenuo o incluso servil. Pero lo que expone Santo Tomás es el resumen de la concepción política medieval. Si a nosotros puede parecernos arrogante que el rey se equipare al lugar de Dios, para un medieval eso significaba no sólo que era administrador de la justicia divina, sino también de su mansedumbre, porque la imagen de Dios era Cristo, un Dios que, vaciándose totalmente de sí mismo, se había puesto al servicio del hombre hasta morir por él. En esta concepción política, lo que está implicado no es una dominación del fuerte sobre el débil, sino un servicio del fuerte al débil –un *ministerium*–, un servicio que debería pasar, además, por la cruz del sacrificio personal por parte de quien se ve llamado a asumirlo. Y de nuevo, seguramente no todos los reyes medievales actuaron así, pero normalmente eran juzgados de acuerdo con ese criterio. Es curioso que también Santo Tomás haga una comparación con las abejas. Pero a diferencia de Platón, el Angélico pone como *princeps analogatum* de esa comparación a la sociedad, al hombre. Por eso su alusión al instinto puesto en las abejas por el Creador, toma como referencia algo más denso y consistente: la inteligencia y libertad que fundan la sociedad, mientras que el fundador de la Academia parecía entender que la sociedad no era muy distinta de un enjambre, pues ambos, carentes de libertad, estaban sometidos totalmente a la naturaleza.

22 Santo Tomás de Aquino, *La Monarquía*, (II, 1) 40, trad. Laureano Robles y Ángel Chueca, (Madrid: Tecnos, 2007).

III. EL MUNDO MODERNO: MAQUIAVELO Y HOBBS

Como se debe esperar de todas las cosas humanas, también la Edad Media entró en crisis y sus esquemas y mentalidades se transformaron en otros modos de entender la existencia. Eso se advierte quizás con particular viveza en la teoría política, pues allí se opera un cambio que es una auténtica ruptura con la mentalidad anterior. Ese cambio queda registrado con nitidez en la obra más famosa de Maquiavelo, *El Príncipe* (1513). En ella, el autor florentino establece una nueva teoría política radicalmente diversa del idealismo platónico –al que critica duramente por “irreal”–. Su punto de partida es la historia como datos, la consideración de lo que ha sido la praxis política: observa qué tipo de acciones son las que confieren el éxito político a los gobernantes, indaga las actitudes que las han generado y establece así los principios normativos de su teoría. Es evidente que en este planteamiento las antiguas nociones de bien, verdad, belleza quedan en último plano y lo que es decisivo son conceptos como utilidad, riqueza, fama, fuerza, y sobre todo el poder. Este es el gran cambio que Maquiavelo establece: la finalidad del gobernante es el poder por el poder:

“[...] Procure pues el príncipe ganar y conservar el estado: los medios serán siempre juzgados honorables y alabados por todos; ya que el vulgo se deja cautivar por la apariencia del éxito, y en el mundo no hay más que vulgo; y los pocos no tienen sitio cuando la mayoría tiene donde apoyarse”²³.

En función de ese fin, los medios son secundarios y por eso Maquiavelo declara que no debe tener escrúpulo el príncipe en violar pactos y juramentos con tal de alcanzar su fin. Las tesis del florentino fueron ya contestadas en su tiempo, entre otros nada menos que por Erasmo de Rotterdam, con un texto –*La educación del príncipe cristiano*²⁴– en el que intentaba resumir y reasumir la

23 Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, 18. Traducción de Helena Puigdomenech, (Madrid: Tecnos, 1998).

24 “Lo mismo hay que juzgar al príncipe en la administración que al pueblo en la elección del príncipe, teniendo en cuenta en ambos casos que lo primero es el bien común dejando de lado las pasiones particulares [...] El príncipe bueno y sabio procure educar a sus hijos, nacidos para la patria, de tal modo que siempre recuerde que los educa para ella, no para sus deseos. Que el beneficio público siempre venza el interés particular de su padre. [...] Una gran parte de la gente se guía por falsas opiniones y así también éstos que permanecen como detenidos en la cueva platónica, admiran por realidades las sombras inanes de las cosas. Sin embargo, el cometido del buen príncipe consiste en no admirar nada de lo que el vulgo valora mucho, sino medir todo según los verdaderos males y los verdaderos bienes. No hay nada verdaderamente malo, sino lo que está unido a la maldad, ni nada verdaderamente bueno, sino lo que está unido a la bondad. Así pues, procure el maestro que ame y admire la virtud como la cosa más hermosa, feliz y sobre todo, digna del príncipe. maldiga y tenga horror a la infamia como lo más vergonzoso y miserable. [...] Al establecer pactos, como en los demás asuntos, el buen príncipe no mirará más que por el bien público. Cuando se trata de que los príncipes obtengan

teoría política medieval. Pero los tiempos habían ya cambiado y la obra de Maquiavelo ha tenido sin duda mayor difusión e influencia que aquella del clérigo holandés. *El Príncipe* es extraordinariamente cínica y simple y sin embargo, escrita al inicio de la Modernidad –siglos antes de los déspotas ilustrados, de la Revolución Francesa, de Napoléon, de la Internacional socialista, de la Unión soviética y Hitler y de nuestros mismos políticos actuales–, parece describirla tan acerbamente como un augurio profético o una crónica histórica. El siguiente pasaje, por ejemplo, podría ser la glosa de “pactos”, “procesos de paz”, “retrasos en el cumplimiento de programas”, “cambios de prioridades” – y desde luego muchas traiciones– de los últimos años:

“[...] Por consiguiente un señor prudente no puede, ni debe, mantener la palabra dada cuando tal cumplimiento se vuelva en contra suya y hayan desaparecido los motivos que le obligaron a darla. Y si los hombres fuesen todos buenos, este precepto no lo sería, pero como son malos y no mantienen lo que prometen, tú tampoco tienes por qué mantenérselo a ellos. Además, jamás le han faltado a un príncipe motivos legítimos con los que disimular su inobservancia [...] Pero hay que saber disfrazar bien tal naturaleza y ser un gran simulador y disimulador: y los hombres son tan crédulos, y tan sumisos a las necesidades del momento, que el que engaña encontrará siempre quién se deje engañar

[...] Hay que tener bien en cuenta que el príncipe, y máxime uno nuevo, no puede observar todo lo que hace que los hombres sean tenidos por buenos, ya que a menudo se ve forzado para conservar el estado a obrar contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión. Por eso tiene que contar con un ánimo dispuesto a moverse según los vientos de la fortuna y la variación de las circunstancias se lo exijan, y como ya dije antes, no alejarse del bien, si es posible, pero sabiendo entrar en el mal si es necesario”²⁵.

Maquiavelo realiza, por tanto, o al menos registra y constata un cambio radical en la teoría política, de tal modo que no es impreciso decir que la teoría política moderna nace con él –si salvamos los preludios que podemos encontrar

ventajas personales vulnerando los intereses del pueblo, el pacto no debe llamarse tal, sino conspiración. Quienes piensan así, dividen al pueblo en dos, el de la nobleza y el de la plebe, uno de los cuales prospera con el mal del otro; donde esto sucede, allí no existe la república. [...] La fidelidad de los príncipes debe ser tal que, al responsabilizarse de aquellas tareas que se les encomiendan, una simple promesa suya sea más sagrada que el juramento de otro cualquiera”. Erasmo de Rotterdam, *La educación del príncipe cristiano*, 1 y 8; traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín, (Madrid: Tecnos, 1996).

25 Maquiavelo, *El Príncipe*, 18.

en el voluntarismo ockhamiano y antes escotista²⁶, que sin embargo, mantenían todavía la necesidad de un criterio moral definido—. Hay que recordar que nos referimos a la teoría política, no a la praxis: es decir, a un modo de entender y justificar la acción política. Dicho de otro modo: políticos “maquiavélicos” los ha habido mucho antes de Maquiavelo, pero actuaban así en contra de la teoría política asumida como justa. Lo que Maquiavelo hace es canonizar como teoría legítima aquella praxis: el poder es un fin en sí mismo para el gobernante, no un medio para alcanzar el bien de la sociedad. Esta idea, tan crudamente expuesta, será una de las notas dominantes no ya de la acción política moderna sino también de las diversas teorías e ideologías.

Pero no es la única. Hay otra que también será capital y es la que registra o expone Hobbes en la primera parte de su *Leviatán* (1651):

“De esta igualdad en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución nuestros fines. Esta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin (que es, principalmente, su propia conservación y a veces su delectación tan sólo), tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro. [...]

Dada esta situación de desconfianza mutua, ningún procedimiento tan razonable existe para que un hombre se proteja a sí mismo, como la anticipación, es decir, el dominar por medio de la fuerza o por la astucia a todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle. [...]

Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos. [...]

En esta guerra de todos contra todos se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia. En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales. Justicia e injusticia no son facultades ni 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, aquéllas, cualidades que se refieren al hombre en sociedad, no en estado solitario. Es natural también que en dicha

26 Cf. Eduardo Gutiérrez del Álamo Gil, “*Affectiones, libertas y voluntas* en Juan Duns Escoto: La *affectio iustitiae* como elemento estructural de la libertad”. (Tesis doctoral, Universidad Francisco de Vitoria, 2016), 23-25 y 375.

condición no existan propiedad ni dominio, ni distinción entre tuyo y mío; sólo pertenece a cada uno lo que puede tomar, y sólo en tanto que puede conservarlo. Todo ello puede afirmarse de esa miserable condición en que el hombre se encuentra pro la obra de la simple Naturaleza, si bien tiene una cierta posibilidad de superar ese estado, en parte por sus pasiones, en parte por su razón”²⁷.

No hace falta mucho esfuerzo para darse cuenta de que la visión que Hobbes tiene del hombre, de la sociedad, del Estado y del poder es terriblemente pesimista. Pero no es del todo falsa, pues el mal está instalado en la naturaleza de los hombres y es cierto que, al menos con cierta frecuencia y a primera vista, parece que nuestro esquema básico es el de la guerra de todos contra todos. Quizás sea por eso por lo que las explicaciones de Hobbes han sido tomadas como válidas y han llegado a configurar en gran medida las teorías y las prácticas políticas posteriores. El giro empezado por Maquiavelo encuentra así en Hobbes una confirmación y una profundización: Si el Florentino había puesto que el fin del príncipe era conseguir y conservar el poder, el Inglés justificará su poder absoluto para evitar la guerra de todos contra todos.

Es cierto que ya en su momento la obra de Hobbes tuvo detractores y no es Locke su menor crítico²⁸. Pero el liberalismo que surge como reacción al poder absoluto del Estado tiene sin embargo, paradójicamente, el mismo fundamento: un supuesto estado de naturaleza en donde el hombre es un ser completamente aislado de los demás, sin ninguna “relación natural” con otros seres humanos, sino donde toda relación es fruto únicamente de su conveniencia, interés o libertad. Por eso, la teoría política posterior oscilará entre afirmar al individuo en detrimento del Estado o afirmar el estado en detrimento del individuo. Y en cierto modo, cuando Hegel establezca la ley dialéctica de tesis-antítesis-síntesis, lo que estará intentando será una conciliación de ambos polos. Pero es una lástima que su esfuerzo se haya basado en un esquema de confrontación y no de encuentro –un esquema en el que late la sombra de Heráclito y del propio Hobbes y se mueve a impulsos de una guerra que se considera “padre y rey de

27 Thomas Hobbes, *Leviatán*, I, 13, trad. M. Sánchez Sarto, (Madrid: Tecnos, 1996).

28 “Aquí tenemos la clara diferencia entre el estado de naturaleza y el estado de guerra; y a pesar de que algunos los han confundido, se diferencian mucho el uno del otro. Pues el primero es un estado de paz, buena voluntad, asistencia mutua y conservación, mientras que el segundo es un estado de enemistad, malicia, violencia y mutua destrucción. Propiamente hablando, el estado de naturaleza es aquél en el que los hombres viven juntos conforme a la razón, sin un poder terrenal, común y superior a todos, con autoridad para juzgarlos”. John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, 19, trad. Carlos Mellizo, Alianza Madrid 1998.

todas las cosas”²⁹— pues de tal esquema se deriva que la síntesis sólo puede implicar la destrucción de los dos estados anteriores, no su plenitud.

CONCLUSIÓN

Maquiavelo alude explícitamente a la necesidad que el príncipe tiene de pasar sobre la religión para conseguir sus fines de *libido dominandi*. La historia posterior a él muestra cuán significativo es su aserto pues las naciones-estado afirmarán su poder precisamente a costa de la mentalidad religiosa de la época: la religión se convertirá en una excusa para la obtención del poder, como ha mostrado muy convincentemente Cavanaugh al desenmascarar el mito de la violencia religiosa en la configuración del estado moderno³⁰. A medida que el poder y la magnitud de ese estado ha ido creciendo, en esa misma medida se ha reducido la libertad personal. Lewis analiza el estado de ese proceso a finales de los años 50 del siglo pasado, en un ensayo que lleva el significativo título de “Esclavos del Estado del Bienestar”. En él comenta:

“Las dos guerras mundiales han ocasionado una reducción inmensa de libertad, y nosotros, aunque a regañadientes, nos hemos acostumbrado a las cadenas. La complejidad y precariedad crecientes de la vida económica han obligado al gobierno a ocuparse de esferas de actividad, que, en otro tiempo, se dejaban a la elección o a la suerte. Nuestros intelectuales se han entregado, primero, a la filosofía de esclavos de Hegel, después a Marx, y, finalmente, a los analistas lingüísticos.

Como resultado de todo esto, la teoría política clásica, con sus estoicas, cristianas y jurídicas concepciones-clave (ley natural, el valor del individuo, los derechos del hombre), ha muerto. El Estado moderno no existe para proteger nuestros derechos, sino para hacernos buenos o para hacernos el bien; en todo caso, para hacernos de cierta manera o para hacer algo para nosotros. De aquí

29 Cf. Heráclito, “Fragmento 53”, en G.S., Kirk, J.E., Raven, y M. Schofield, *Los filósofos pre-socráticos*, trad. Jesús García Fernández. (Madrid: Gredos, 1987), fr. 212, p. 282.

30 “[El relato ilustrado de la secularización] da por sentado que la teología directamente politizada es inherentemente peligrosa y violenta, y que la era moderna ha prestado un grandioso servicio a la paz al separar el poder de la religión. [...] este relato es histórica y teológicamente falso. El mito de las ‘guerras de religión’ en los comienzos de la modernidad, de las que el estado moderno nos habría salvado, es históricamente falso. El surgir del estado secular moderno es un acontecimiento históricamente contingente que ha producido más violencia, no menos. Y esto ha sido así, no por haber secularizado la política, sino porque ha sustituido la imaginación del cuerpo de Cristo por una teología herética de la salvación por medio del estado”. William Cavanaugh, *Imaginación teo-política*, introducción. Traducción de Manuel Salido Reguera, (Granada: Nuevo inicio, 2007), 20.

procede el nuevo nombre de ‘líderes’, que se emplea para nombrar a los que antes eran ‘gobernantes’. Ya nos somos sus súbditos, sino sus pupilos, alumnos o animales domésticos. No queda nada que nos permita decirles: ‘ocúpense de sus asuntos’, pues sus asuntos son toda nuestra vida”³¹.

Este estado, sin embargo, se encuentra en crisis por razones muy diversas, algunas ya prolongadas en el tiempo –como la caída de los grandes relatos que parecían justificar su necesidad y conveniencia– y otras más recientes –como el riesgo de disolución en un mundo acríticamente globalizado o la recurrente amenaza devastadora del Islam–. Sin embargo, toda sociedad humana necesita una organización para alcanzar sus propios fines. Por eso, a no ser que renunciemos a una vida civilizada, no podemos prescindir de la política. Y si queremos que esa vida civilizada sea lo más humana posible, quizás debamos tomar el tiempo suficiente para analizar a fondo el camino recorrido, ver nuestras posibilidades y limitaciones reales y trazar una teoría política que se ajuste, lo mejor posible, a conseguir el bien común integral. El presente artículo no pretendía, evidentemente, llegar a tanto, sino sólo llamar la atención sobre lo primero: sobre la necesidad de comenzar a tomar conciencia del camino recorrido.

Lo que queda no es, sin duda, tarea fácil. Pero tampoco se parte de cero. Desde hace ya bastante tiempo hay aportaciones notables. Una que nos parece particularmente significativa es la propuesta por Ratzinger y Pera, en un diálogo mantenido a inicios de este siglo, y continuada en cierto modo por Benedicto XVI³². La renovación a la que apuntan pasa, entre otras cosas, por recuperar el sentido mismo de la sociedad y del bien común integral que es su fin. Pasa también por el descubrimiento y aceptación de un marco moral intangible como constitutivo para toda acción política –un sistema de valores reconocidos por toda la comunidad–, lo que obviamente implica una superación de la dictadura del relativismo y una búsqueda sincera por la verdad del hombre. Pasa finalmente por la labor reflexiva y activa de “minorías creativas”, puesto que son ellas las que de modo eficaz y natural transforman las sociedades. Y todo esto implica un acercamiento a la realidad humana donde la persona cuenta de verdad como ella es: con su búsqueda de sentido, con sus capacidades físicas y espirituales, con su esfuerzo, con su libertad, con su libertad, con aquellas cosas que mueven en el fondo su corazón y su vida. Sólo así podremos escapar de la

31 Clive Staples Lewis, “Esclavos voluntarios del Estado del bienestar”, trad. José Luis del Barco, en: *Lo eterno sin disimulo*, IX, (Madrid: Rialp, 1999).

32 Cf. Joseph Ratzinger, y Marcello Pera, *Sin raíces*. Traducción de Pablo Largo y Bernardo Moreno. (Barcelona: Península, 2006).

esclavitud del “poder oscuro” y devolver a la política su carácter original de noble arte al servicio del hombre.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. *Política*. Traducción de Antonio Gómez Robledo. México: UNAM, 2000.
- Balthasar, Hans Urs von. *El todo en el fragmento*. Traducción de M.M. Leonetti y M. Montes. Madrid: Encuentro, 2008.
- Cavanaugh, William. *Imaginación teo-política*. Traducción de Manuel Salido Reguera. Granada: Nuevo inicio, 2007.
- Chesterton, Gilbert Keith. *The Thing: Why I Am a Catholic*. En *Complete Works*, vol. 3. San Francisco, Ignatius, 1990.
- Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*, <http://dle.rae.es/?id=Ta2HMYR> (último acceso: 19 de julio de 2016).
- Erasmus de Rotterdam. *La educación del príncipe cristiano*. Traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín. Madrid: Tecnos, 1996.
- Gutiérrez del Álamo Gil, Eduardo. “*Affectiones, libertas y voluntas* en Juan Duns Escoto: La *affectio iustitiae* como elemento estructural de la libertad”. Tesis doctoral, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2016.
- Heráclito. “Fragmentos”. En Kirk, G. S., Raven, J. E., y Schofield, M. *Los filósofos presocráticos*. Traducción de Jesús García Fernández. Madrid: Gredos, 1987.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán*. Traducción de M. Sánchez Sarto. Madrid: Tecnos, 1996.
- Jiménez Lozano, José. *Un fulgor tan breve*. Madrid: Hiperión, 1995.
- Lewis, Clive Staples. “Esclavos voluntarios del Estado del bienestar”. Traducción de José Luis del Barco, en: *Lo eterno sin disimulo*. Madrid: Rialp, 1999.
- Locke, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Traducción de Carlos Mellizo, Madrid: Alianza 1998.
- Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe*. Traducción de Helena Puigdomenech. Madrid: Tecnos, 1998.

- Moliner, María. *Diccionario de uso del español*, edición abreviada. Madrid: Gredos, 2008.
- Montanelli, Indro. *Historia de Roma*. Traducción de Domingo Pruna. Barcelona: Plaza y Janés, 1995.
- Platón. *Critón*. Traducción de Julio Calonge Ruiz. En *Diálogos*, vol. I. Madrid: Gredos, 1990.
- Platón. *Gorgias*. Traducción de Julio Calonge Ruiz. En *Diálogos*. Madrid: CEPYC, 2007.
- Platón. *República*. Traducción de C. Eggers Lan. En *Diálogos*, vol. IV. Madrid: Gredos, 1992.
- Ratzinger, Joseph y Pera, Marcello. *Sin raíces*. Traducción de Pablo Largo y Bernardo Moreno. Barcelona: Península, 2006.
- Roldán, José Manuel, Blázquez, José María, Castillo, Arcadio del. *Historia de Roma, II: El Imperio Romano*. Madrid: Cátedra, 1995.
- San Agustín. *La Ciudad de Dios*. Traducción de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero. En *Obras completas de San Agustín*, vol. XVII. Madrid: BAC, 2001.
- Santo Tomás de Aquino. *La Monarquía*. Traducción de Laureano Robles y Ángel Chueca. Madrid: Tecnos, 2007.
- Tolkien, John Ronald Reuel. *The Lord of the Rings*. Glasgow: HarperCollins, 1993.
- Vidal Guzmán, Gerardo. *Retratos de la Antigüedad Romana y la Primera Cristiandad*. Madrid: Rialp, 2007.