

## DE LO PÚBLICO A LO PRIVADO: UN CAMINO DE IDA Y VUELTA

**Por el Profesor Ignacio Sotelo,  
Catedrático de Teoría del Estado  
de la Universidad Libre de Berlín**

### **1. De la ambigüedad de lo público y lo privado**

La arquitectura ¿es una actividad pública o privada? Se podría decir que pública, porque sus resultados conciernen a la generalidad, (véase el horror de la torre de Valencia en Madrid), en su realización participan muchos, o si lo miran por este lado, las obras más importantes las suelen encargar instituciones públicas. Pero, también puede decirse que es una actividad privada, porque la hacen profesionales privados y particulares son también una buena parte de los que encargan la obra o se benefician de ella. A poco que reflexionemos, pronto llegaremos a la conclusión de que el dilema público o privado no sirve para encajar esta actividad. A un resultado parecido llegaríamos si consideramos otras profesiones, la medicina o el derecho. El binomio público o privado no parece suficiente para captar las distintas modalidades de una buena porción de actividades. Que una buena parte son privadas, a la vez que públicas es una constatación tan cierta, como trivial.

Diferenciar lo público de lo privado tampoco resulta adecuado para clasificar los espacios. La calle es sin duda un espacio público, porque todos tienen libre acceso. Un cuartel o una dependencia ministerial son sin duda espacios públicos, ya que pertenecen a la Administración llamada pública y, sin embargo, no suele ser libre la entrada. Una buena cantidad de espacios públicos, en el sentido de que pertenecen a la Administración pública, son de acceso restringido, algo que tienen en común con los espacios privados. Un parque público se define por ser accesible a todos; un jardín es privado, porque sólo puede entrar el propietario. Por tanto, que haya o no libre acceso no basta para distinguir lo público de lo privado. A veces lo público se caracteriza por tener acceso restringido, por ejemplo los espacios que se reserva el Estado para desde ellos llevar a cabo su función pública; y hay espacios privados, una tienda, por ejemplo, en la que, en principio, todos pueden pasar.

No hará falta insistir, el binomio público-privado resulta insuficiente, a veces incluso confuso, pese a su uso continuo en el vocabulario político. La tarea de este seminario consiste en tratar de conseguir un poco más de claridad al respecto. Me quedaría muy satisfecho, si juntos logramos abrir algunas vías que, lejos de cerrar la cuestión, muestren los múltiples aspectos que se implican, de modo que al final nos hagamos más preguntas de las que podamos responder. En todo caso, nuestro punto de partida es que bajo el concepto de lo público y lo privado se esconden realidades muy diferentes, que posiblemente no puedan encajarse en estos dos términos. Si es así, ¿con qué otras categorías habría que ampliar este binomio para que resulte operativo?

Pero, antes de adentrarnos en la ampliación significativa de este binomio, señalando otros conceptos que tal vez sean imprescindibles para poder incluir los diversos significados de lo público y lo privado, conviene empezar tratando de descifrar el significado que tuvo en el momento en que surge. Es un método que podríamos llamar etiológico: buscar la explicación en los orígenes. La etimología, que pregunta por el significado originario de las palabras, es la forma más socorrida de análisis etiológico. Con lo que nuestras deliberaciones tendrán que empezar por remontarse al momento en que todavía no se diferenciaban la dimensión de lo público y lo privado, tratando de determinar los factores que contribuyeron a su gestación. Una vez que ocurre esta primera diferenciación, para clarificar sus contenidos, habrá que perseguir ulteriores diferenciaciones: así de lo privado se desprenden, por un lado, lo particular, lo individual, lo íntimo y, por otro, lo social. De lo público, lo estatal, como una forma específica de lo público, a la vez que conviene distinguir los distintos poderes del Estado, en sus ámbitos municipal y autonómico. Esto sólo, si nos limitamos a las categorías más importantes; cabría, desde luego, hilar más fino. El camino a recorrer nos lleva de una situación en la que no se diferencia lo público de lo privado, a una en que este binomio es insuficiente al contener cada uno de los términos una amplia gama de distinciones.

## **2. El concepto de polis**

Punto de arranque es, por tanto, una noción que incluya, sin diferenciarlos, lo que luego hemos llamado lo privado y lo público. Ese concepto originario del que hemos de partir es el de *polis*. La palabra griega “polis” no cabe traducirla por ciudad; y ello porque le falta la dimensión de autonomía política que le es propia. De ahí que para salir del apuro, al término “ciudad” solemos añadir el de “Estado”. Polis, igual a ciudad-

Estado. Lo malo es que el concepto de Estado surge a finales del siglo XV, primera mitad del XVI, para designar una nueva entidad política que poco tiene que ver con la polis. ¿Cómo hacer inteligible el concepto de polis desde la dimensión de nuestro tiempo? Tal vez lo más fácil sea meter en este concepto las nociones que luego se van independizándose. Claro que seguir este camino resulta anacrónico, además de quizás demasiado elemental, pero nos permite salir del atolladero y nos proporciona una buena ayuda para despegar.

El concepto de polis contiene una dimensión espacial, se refiere a un territorio a la vez rural y urbanizado. Por eso, traducir polis por ciudad resulta confuso. Mejor sería el concepto latino de municipio que incluye la parte urbana y la rural. Sí, pero a diferencia del municipio, la polis constituye una entidad política propia. Para subrayar este carácter, al concepto engañoso de ciudad, se añade el no menos inadecuado de Estado. Estado es una determinada forma de organización política, y no supone sin más cualquier organización política, aunque suele emplearse también en este sentido amplio.

La polis es, por lo pronto, un espacio urbano-rural que se organiza con autonomía. Frente a otras entidades conserva su independencia. Independencia que se manifiesta, por lo pronto, por tener dioses protectores propios. La polis en este sentido es un lugar sagrado: en la ciudadela, la acrópolis, en lo alto de la ciudad, se hallan los templos en los que habitan los dioses. La vida social se desarrolla en el ágora, el mercado. La polis pertenece a sus dioses y a sus ciudadanos que forman así una unidad indisoluble. Pero atención, los ciudadanos no coinciden con los habitantes, no lo son las mujeres, los menores de edad, los extranjeros, los esclavos. En fin la mayoría de los habitantes de la polis no son ciudadanos. Este principio de exclusión es lo que hoy más nos distancia de la polis. La polis es tanto un territorio, como la comunidad de ciudadanos que participan por igual en el culto a los dioses.

Una característica griega que no quiero dejar de mencionar, porque distingue a los griegos de manera esencial de Egipto y Mesopotamia es que no conocen una casta sacerdotal. De ahí la vitalidad pluriforme de las leyendas y tradiciones religiosas. Lo fundamental era respetar los preceptos del culto; en todo lo demás nadie se sentía concernido, con lo que cada cual podía expresar sobre los dioses lo que le pareciera pertinente. Los poetas se ocupaban de contar sus disputas y peleas, a menudo

demasiado humanas, así como de mostrar las muy diferentes formas que los dioses tenían de hacerse presentes a los humanos. Esta religiosidad la conocemos por los textos literarios, fundamentalmente de Homero, de Hesíodo y de los grandes autores trágicos. Lo más característico de esta religiosidad es que cada obra literaria, en el fondo, revela una teología propia. que hizo posible muy pronto la libertad imprescindible para que desplegara la razón

Los ciudadanos participan en la defensa, tampoco conocen un ejército profesional, lo forman los ciudadanos en armas que designan a su general, el estrategós, y son los ciudadanos los que eligen a su gobierno, boulé, por el único procedimiento democrático, el sorteo. Si todos somos iguales, todos tenemos el mismo derecho a gobernar. El gobierno de los mejores es el gobierno aristocrático, no el democrático, que no hace distinciones entre los ciudadanos, principio de igualdad Además de iguales, se consideran libres porque sólo obedecen a las leyes (*nomoi*) que se han dado a sí mismo. Es la noción de autonomía que, como veremos más adelante, recupera la modernidad.

Pues bien, si la vida vegetativa o animal -alimento y reproducción- el individuo la satisface en el grupo familiar (*oikía*), empero llegar a ser plenamente humano -no sólo de pan vive el hombre- requiere la existencia de la polis. "Dotar a los ciudadanos de cierto carácter y hacerlos buenos y capaces de acciones nobles" (Ética a Nicómaco, 1100a) es ya producto específico de la polis, a la que los ciudadanos deben su educación, es decir, el *éthos* que les permita alcanzar la *humanitas*. Sólo en la ciudad se dan las condiciones necesarias para llegar a ser hombre cabal. Antes de la aparición de la polis, o fuera de ella, el hombre es "bestia o dios" (Política, 1253a), pero no cabalmente hombre. Con ello quedan marcados los corchetes, por debajo y por arriba, que delimitan lo humano.

El hombre es un "animal político" "zoon politikon", nos dice Aristóteles, un ser viviente, como todos los demás, pero con una particularidad, y es que vive en la polis. El hombre llega a ser verdaderamente hombre, sólo cuando alcanza a vivir en la polis. Más aún, como no es lo mismo ser ateniense que beocio, se llega a la plenitud de lo humano cuando se es ciudadano en la forma más acabada de polis, es decir, aquella organizada democráticamente, como fue la Atenas que exaltó Heródoto.

(Que el hombre sea, por esencia y constitutivamente, un "animal político", ha de parecer hoy, desde el individualismo apolítico que introdujo la modernidad, una definición por lo menos, bastante extraña, máxime en tiempos en que se denuncia el politicismo exarcebado en que se cayó en el siglo pasado, sobre todo en el período de entreguerras, escindidos una buena parte de los europeos entre el fascismo y el estalinismo, hasta el punto de que no hayan faltado los que consideran una politización generalizada el preámbulo de una posterior tentación totalitaria, así como estiman una bendición la despolitización creciente en las democracias occidentales. En fin, si la política perteneciese a la esencia de lo humano, la inmensa mayoría de la gente, que obviamente han vivido y siguen viviendo al margen de la política, quedarían descalificados como seres humanos. Dicho sea como una acotación al margen)

Quedamos en que el *polités*, el ciudadano de la polis, significa la culminación de lo humano. Los individuos se distinguen entre sí por su pertenencia a una u otra polis, ateniense o espartano. Fuera de la polis no existe más que barbarie al norte y despotismo al sur y al este: las tribus occidentales que todavía no han llegado a constituirse en poleis, o los que son siervos de un despotés, en los imperios asiáticos. Como tanto a los unos como a los otros no se les entiende lo que dicen, son bárbaros. Los extranjeros son los nacidos en otra ciudad, pero que hablan nuestra lengua y viven entre nosotros, que es lo que quiere decir, metecos. Al margen, como seres de una naturaleza inferior, Aristóteles *dixit*, quedan las mujeres y los esclavos.

Pues bien, en el concepto de polis se funden lo personal-individual, lo social y lo político, tres dimensiones que luego habrá que diferenciar, pero que se presentan unidas en la polis. El individuo llega a la plenitud que permita la polis de la que se es ciudadano. Coinciden moral y política, una vida buena y un orden político-social justo. No cabe la una sin el otro. La cuestión central de la filosofía política, es decir, de la filosofía de la polis, reza: qué quiere decir justo, qué es la justicia. La pregunta fundamental que cada persona razonable ha de hacerse, cómo he de vivir para ser feliz, es una cuestión política, en cuanto coincide con la cuestión de cómo debe organizarse la polis, la convivencia propia de individuos libres. Lo privado es político: no cabe diferenciar un ámbito público de otro privado, somos lo que nos permita y como nos lo permita la polis a la que pertenecemos. O traducido a nuestro lenguaje, no se es cabalmente humano más que en la comunidad de hombre libres e iguales. Si

necesitamos organizar previamente una comunidad de libres e iguales, para que cada uno de nosotros podamos ser hombres cabales, la forma de desplegar nuestra humanidad es política, y consiste en construir la polis que se acerque a este ideal.

La primera ilustración, obra de los sofistas, saca la justicia y el derecho de la órbita de la religión, para convertirlos en mera convención humana que regula la convivencia. La reacción furibunda de Platón, empeñado en definir un orden social justo, es bien conocida. Con su idea de justicia, atributo de Dios, que se alcanza en la última esfera del conocimiento, Platón es el creador de la filosofía y la teología europeas, vivas hasta nuestros días. La "sed de justicia" empuja al hombre a la búsqueda de Dios; tal vez no nos merezcamos que al final sean los poderosos los que siempre ganen la partida. Librarse del platonismo, escondido en el fondo de la cultura occidental, parece que ha sido la tarea nunca acabada de la modernidad.

### **3. La actualidad de la polis**

He considerado que había que partir de la polis, en primer lugar, porque nos retrotrae a una situación en la que todavía no distinguimos lo privado de lo público, pero también porque esta visión de la polis ha fascinado a los europeos desde comienzos del siglo XIX y está en la base del pensamiento de izquierda hasta, si ustedes quieren, el mayo del 68. Hasta comienzos del siglo XIX Europa se ha considerado la prolongación, sin solución de continuidad, del Imperio romano, aunque encajado en moldes nuevos, el Sacro Imperio Romano-Germánico. Cuando en 1806 Napoleón lo disuelve, era ya poco más que una ficción. Pese a la caída de Roma, una catástrofe que al resultar inconcebible se soslaya de mil maneras a lo largo de los siglos, se ha mantenido, con mayor o menor pujanza, la idea de que el Imperio romano habría de sobrevivir a los avatares de la historia. La Europa que se mira en Roma dura hasta finales del siglo XVIII; la que se contempla en el espejo de la Grecia clásica abarca el siglo XIX y la primera mitad del XX.

A comienzos del XIX, Gran Bretaña, Alemania y hasta la latina Francia - es decir, los países que, no sólo por su producción cultural, están a la cabeza de Europa - se van desprendiendo de esta fijación romana, empeñados ahora en buscar sus raíces en el mundo helénico, que empieza a valorarse mucho más que el romano, hasta el punto de que al finalizar el siglo lo romano se estima poco más que una sombra mimética de lo griego. Cambio de valoración que ratifica el hecho de que a lo largo del siglo XIX y

durante la primera mitad del XX la enseñanza secundaria, sin abandonar el latín, se centraba en el estudio del griego. La educación helenista de las elites europeas, desde el romanticismo hasta la segunda guerra mundial, es un dato histórico de primera magnitud que ha quedado arrinconado en el olvido, sobre todo en España, donde los estudios griegos llegaron a su apogeo demasiado tarde, cuando ya empezaban a declinar en la Europa en los años cincuenta y sesenta del siglo pasado, aunque reducidos al ámbito universitario, sin lograr penetrar en la sociedad; nuestras elites nunca se han distinguido por su formación clásica

En la Inglaterra decimonónica, el descubrimiento de lo griego en los medios intelectuales de clase media responde en buena parte al afán de huir de las consecuencias sociales de la revolución industrial, de la que acertadamente se barrunta que lleva en su seno un afán profundo de democratización. Thomas Carlyle, en su crítica de la democracia, apela a Platón para proponer el gobierno de los reyes-héroes. John Ruskin considera a los griegos el modelo a imitar, ya que es "el primer pueblo que ha conseguido una humanidad plena". Matthew Arnold cifró en el mundo griego el modelo poético definitivo. En él busca refugio, tratando de escapar de la cultura contemporánea que desprecia profundamente. En el culto a lo griego, no sólo se expresa el descontento con la propia sociedad, sino que se transparenta la quiebra del cristianismo. No deja de ser significativo el que prevaleciesen los agnósticos entre los que sobresalieron por su amor a la Grecia antigua.

En Alemania, desde los últimos decenios del siglo XVIII este fervor por lo griego es todavía, si cabe, más apasionado. El clasicismo alemán idealiza lo griego en la unidad de lo verdadero, lo bello y lo bueno, de modo que cada término implique los otros dos. Al integrar estos tres elementos, lo griego se confunde con lo clásico, que adquiere así una dimensión normativa. De ahí el papel central que desempeña en la educación que, como es bien sabido, no puede prescindir de normas y modelos. Para el clasicismo alemán educar consiste en formar a la persona en lo que cabalmente es, que, justamente, se hace coincidir con la idea de lo humano que han depurado a partir de los griegos.

¿Para qué sirve el aprendizaje del latín y el griego? nos preguntamos hoy, sin encontrar respuesta satisfactoria. Para aprender a vivir digna y plenamente era la de aquella Europa de finales del XVIII y comienzos del XIX. La universidad no se

encargaba tan sólo de preparar a la juventud para que ejerciera una profesión, sino que pretendía formarla de modo que pudiera vivir una vida plenamente humana. Una clase social que tenía los recursos para vivir sin trabajar - la profesión se entendía más como una vocación que como una forma de ganarse el sustento - tenía que aprender a vivir en un ocio con sentido, es decir, uno en que, sin limitarse a la "vida social" o a practicar algunos deportes, cupiera cumplir con un destino plenamente humano. En una sociedad, como la actual, en la que sólo importa la carrera como modo de ganar dinero, y todos, los de arriba como los de abajo, no encuentran otro sentido en la vida que en el trabajo remunerado, la categoría humanista del ocio con sentido resulta de difícil comprensión.

Tradicionalmente ha sido la religión la que ha dado sentido a la vida para el conjunto de la sociedad. Los estudios clásicos habían empezado a cultivarse por motivos religiosos; el cristianismo había nacido en la época romana y en este contexto cultural hay que entender su desarrollo y ulterior evolución. El humanismo, la vuelta al mundo clásico, que todavía representa la antigua Roma, conlleva un sentido profundo de renovación del cristianismo, al tratar de devolverlo a los orígenes, piensen en Erasmo. El humanismo renacentista y la Reforma están profundamente ligadas. Lo nuevo, que ocurre a comienzos del XIX, es que el mundo clásico antiguo se convierta en fuente de sentido, desprendido de lo religioso. Educar es adquirir la sapiencia que proviene del mundo grecorromano, con lo que el conocimiento de las lenguas y culturas antiguas constituye la base de la educación media, lo que a su vez impulsa el vertiginoso desarrollo de los estudios clásicos en la universidad del siglo XIX.

Durante toda su vida, Marx fue un ardiente admirador de lo griego. Nos cuenta su yerno, Paul Lafargue, que todos los años releía a Esquilo en griego, el autor que, junto a Shakespeare, más admiraba; los podía recitar de memoria. Marx consideraba la literatura y las artes griegas modelos insuperables, pese a que este convencimiento ponía en tela de juicio la dialéctica entre base y superestructura, al menos entendida en las formas más mecanicistas de causa a efecto, que fueron las que más se divulgaron. ¿Cómo una sociedad esclavista podía haber producido el paradigma definitivo de literatura y arte? La dificultad no radica en comprender que el arte y la épica griegos estén vinculados a ciertas formas sociales de desarrollo; la dificultad consiste en que ambos nos siguen proporcionando un gozo artístico de tal nivel que valgan como norma y modelo inalcanzables.



Se ha insistido a menudo en el origen judío de Marx para recalcar una muy discutible comprensión mesiánica de la historia; pero, lamentablemente, se ha puesto mucho menos énfasis en la influencia decisiva que sobre su concepción de la política tuvo la idea de Grecia que divulgó el romanticismo. Marx, como todo el clasicismo alemán, parte de una idealización de la polis, en la que lo público y lo privado, la política y la ética, convergerían en la realización del "hombre total". Por tal, hay que entender aquel que no haya sufrido la escisión moderna entre "el hombre" y "el ciudadano". A partir de la noción de "hombre total", es decir, ni enajenado ni escindido, que habría sido el ciudadano libre de la polis, se construyen de manera antitética los conceptos de "enajenación" (*Entfremdung*) y "desdoblamiento" (*Entzweiung*). Sin la idea que se atribuye a los griegos de "hombre total", no se hubiera planteado su realización en la sociedad comunista. La debilidad del pensamiento político de Marx se debe en buena parte a esta idea romántica de la polis, como comunidad de hombres libres e iguales que sueña toda la Alemania romántica, pero que sólo unos pocos como Marx se empeñaron en realizar. La nostalgia del hombre no enajenado que habría sido realidad en la polis según el idealismo romántico alemán es uno de los impulsos básicos de la izquierda europea que dura hasta la rebelión estudiantil de 1968.

#### **4. El fin de la polis en el helenismo**

El sueño del hombre total, del "hombre nuevo", a punto de renacer en una sociedad comunista que hubiese superado la distinción de lo público y lo privado, volviendo a la unidad integradora de la ética y la política que se habría realizado en la polis, se revela una construcción intelectual, si se quiere una forma de escape, propia de un país dividido en una gran variedad de entidades políticas, en el que los sectores emergentes de la clase media tienen que canalizar en la cultura, (poesía, música, filosofía), lo que no pueden llevar a la práctica política. El pensamiento revolucionario lo es también en su significación originaria, vuelta al origen, que nunca es un lugar históricamente comprobable, sino una construcción utópica, también en el sentido de no lugar.

Frente a la exaltación romántica del mundo grecolatino como modelo definitivo, hoy distinguimos el mundo griego clásico, que se constituye y gira en torno a la polis, de la cultura grecolatina que se desenvuelve una vez que Roma se ha apoderado del Mediterráneo oriental, es decir, después de la absorción de las grandes monarquías

helenísticas en el Imperio romano. Johann Gustav Droysen (1808-1884), al que debemos el concepto de helenismo, inicia su Historia del Helenismo, dejando constancia de que, "el nombre de Alejandro designa el fin de una época y el comienzo de otra". En efecto, después de la batalla de Queronea en el 338 a. C., Filipo II de Macedonia, dueño de Grecia, convoca en Corinto a las ciudades griegas para constituir bajo su liderazgo una Federación de los Helenos que tiene por objetivo controlar al mundo helénico como punto de partida para organizar una expedición de conquista de Persia. Asesinado dos años más tarde, su hijo Alejandro, de 20 años, supo reprimir los intentos de algunas ciudades griegas de recuperar su anterior autonomía y llevar a cabo la conquista del Imperio Persa, llegando hasta la India. En el año 323, el joven Alejandro muere, dueño de Macedonia, Grecia, Asia occidental y Egipto, los territorios que van a formar el que llamamos mundo helenístico. Después de medio siglos de guerras entre los generales de Alejandro, se consolidan algunos grandes reinos, el de Egipto, en manos de Tolomeo, Macedonia y la Grecia continental, en las de Antígonos, y Siria y Mesopotamia en las de Seleuco, aparte de otros de menor tamaño e importancia, como el de Pérgamo. Las guerras entre las monarquías helenísticas que resultan del afán de ampliar sus dominios marcan los siglos siguientes, con lo que estos reinos se debilitan cada vez más, permitiendo que desde comienzos del II a. C. Roma vaya ampliando su zona de influencia que, después de la batalla de Actium, el 31 a. C. con la victoria de Augusto sobre Marco Antonio y Cleopatra, culmina con el control de todo el Mediterráneo oriental.

Mucho se han discutido, sobre todo en el siglo pasado, las causas por las que la Grecia clásica no hubiese sido capaz de lograr la unidad política, única forma de haberse librado de la dominación externa. Y permitan que me detenga un momento en este punto, porque roza nuestra más angustiosa actualidad. La situación actual de Europa frente a la nueva Roma es parecida a la que tuvieron los reinos helenísticos. Porque al no poder unirse las *poleis* griegas, la unificación les vino impuesta desde fuera, primero, por Macedonia y luego por Roma.

Esta incapacidad griega de unirse, sobrepasando la polis, confirma el hecho de que cada cultura muestra límites infranqueables que la llevan a su decadencia y disolución final. Los límites de la cultura griega clásica provenían de la misma fuente de donde emanaba su grandeza, de la polis. La unificación política de Hellas, única forma de establecer una convivencia pacífica interna y de poder defenderse de los enemigos

externos, pasaba por la superación de la polis, como unidad ético-política autónoma. Y esto, precisamente, era lo que no podía aceptar el griego, incapaz de concebir una convivencia libre fuera de la polis. La idea griega de convivencia se basaba en una organización política, social y territorial con un tamaño, ni tan pequeño que no garantizase la autarquía, ni tan grande que no pudiese autogobernarse en libertad. Una organización política que abarcase a varias poleis era en sí una meta, tan necesaria, para una convivencia en paz, como incompatible con la convivencia política en libertad que habían desarrollado los griegos y de la que se sentían tan orgullosos. En realidad, el fin trágico de la cultura clásica está inmerso en la incapacidad de que da muestra las *poleis* para unirse entre sí. Con todo, la polis clásica, que la Atenas de Pericles encarna a la perfección, constituye uno de los momentos estelares de la humanidad, hasta el punto que a través de los siglos, con mayor o menor intensidad, ha pervivido una añoranza de aquel mundo. Al fin y al cabo, como ya he señalado, sin la fascinación de la polis clásica, que renace a finales del XVIII, no cabe entender el espíritu revolucionario del XIX.

Aunque en el helenismo permanezca el término de polis, en realidad, a partir de los comienzos del siglo III se ha convertido en otra cosa. Las nuevas ciudades helenísticas, Alejandría, Antioquía, Seleuquía, pronto aventajaron en número de habitantes a Atenas, la ciudad más populosa de la Grecia clásica. Las clases dominantes, así como la administración, hablan griego, pero las clases populares se comunican en el idioma tradicional, egipcio, arameo. La ciudad helenística, limitada a las cuestiones municipales internas - de ahí que su centro pasase del ágora al gimnasio - ya poco tiene que ver con la polis en su sentido clásico, aunque fuesen muchos los elementos externos que hubieran pervivido. Las ciudades pierden autarquía y autonomía política, y la monarquía de grandes reinos sustituye a la democracia urbana. Los monarcas aprovechan las viejas tradiciones de las ciudades para conservar un autogobierno que facilite la administración, pero despojado de cualquier forma de autonomía. De ahí que la continuidad formal sea llamativa, pero con un espíritu distinto, al haber quedado el ciudadano sustituido por el súbdito, lo que potencia un individualismo al que corresponde, como su contraparte, el cosmopolitismo. Cuando se corta el acceso al gobierno y lo público se traslada a una esfera inasequible, al individuo no le queda más que reconocerse en su ámbito privado, sin conexión alguno con la esfera pública del poder constituido. La

diferenciación entre lo privado y lo público se lleva a cabo en el helenismo, se refuerza jurídicamente en Roma y llega a su culminación con el cristianismo.

En entidades políticas de tal tamaño, gobernadas por monarquías absolutas de corte oriental, la literatura y filosofía se hacían en griego, pero ya poco tenían que ver con el espíritu de totalidad integradora que los europeos ensalzaron en el siglo XIX. Que la polis ha llegado a su fin queda de manifiesto desde el momento que Diógenes, un contemporáneo de Aristóteles, se presenta como "cosmopolita", ciudadano del mundo. La filosofía clásica - Platón y Aristóteles - es una filosofía de la polis; la helenística, en cambio, es la del individuo desarraigado, ciudadano del mundo, por no serlo de ninguna parte. El estoicismo, la filosofía que adoptan las clases altas romanas, predica la hermandad de todos los humanos, que estarían regidos por una misma ley divina. Es posible esta concepción, que nos es mucho más próxima, porque la calidad de ciudadano ha perdido su anterior significado. Surge así una de las ideas matrices de nuestra cultura europea: la de individuo, como una realidad existente al margen de la comunidad, una noción impensable en el mundo griego clásico. La noción de individuo se contrapone así a la de comunidad (polis), en una tensión que no ha dejado de caracterizar siempre a lo europeo. Lo público-comunitario frente a lo individual privado. La idea de individuo que nace en el helenismo, hasta que termina por plasmarse en el individualismo de la Ilustración, como uno de los componentes fundamentales de la cultura europea, recibe modificaciones sustanciales, tanto del derecho romano, como del cristianismo, de modo que sus raíces hay que buscarlas en un mundo grecorromano fundido con el semita oriental, principalmente hebreo. La Grecia clásica que idealizó el romanticismo nos queda muy a trasmano, con la que no tenemos otra vinculación que a través del mundo romano, nuestro verdadero antecesor que se alimenta de lo griego.

Desaparecida la polis como sustento de lo público, la religión se personaliza, concierne al individuo y no tanto a la colectividad; la nueva función es la salvación individual. La sociedad helenística prepara el gran sincretismo religioso que llevó a cabo Roma que, además de haber facilitado su dominio social y político, explica la expansión y ulterior triunfo del cristianismo. El fin de la polis supone un proceso en sentido inverso, al que se produjo mientras aquella se desarrollaba: no va del mito al logos, sino ahora recorre el camino inverso: del logos al mito. La víctima es la gran

creación griega, el pensamiento racional, aunque su posterior sincretismo con el cristianismo, permite por este conducto que llegue a la cultura europea medieval.

Una cosa es la justicia y otra muy distinta el derecho, aunque en los comienzos de nuestra civilización no cupiera distinguirlos. Las normas positivas se consideraban expresión de la justicia que habría dictado la divinidad. En el Antiguo Testamento, Dios es la fuente de la justicia y del derecho positivo, como todavía lo es en algunas interpretaciones del Islám. En la Grecia antigua, también la justicia y el derecho se estimaron que eran de origen divino. Hesíodo, en sus pleitos con su hermano por la herencia, confía en la justicia de Zeus. Nada se puede entender de la filosofía de la justicia, que desarrollan los griegos, sin incluirla en su gran creación, la polis. Dios es la encarnación de la justicia y el primer problema teológico que en este contexto se plantea es cómo Dios puede tolerar la injusticia, que es la experiencia que viven los humanos; más aun, cómo puede castigar al justo (Libro de Job). Justamente, el que los hombres hayan vivido tan solo el triunfo del más fuerte, aistiendo al triste espectáculo de cómo se pisotea la justicia y el derecho, es una de las experiencias, junto con la de la muerte, que con más fuerza reclama la existencia de Dios. Alguien tetrá al final que hacer justicia..

## **5. La distinción romana de lo privado y lo público**

Sobrepuestos del afán decimonónico de sentirnos herederos directos de la Grecia clásica, volvemos a reconocernos hijos de Roma, conscientes de su originalidad y capacidad creadora, sobre todo en los ámbitos del derecho, la política y la administración. Hasta hace dos siglos el latín ha sido la lengua franca europea y a Cicerón, Virgilio, Livio, Horacio, debemos nuestra visión del mundo helénico, por lo menos hasta que con no poco esfuerzo en el siglo XIX empezamos a conquistar una diferente de la que nos transmitieron los romanos. Provenimos, ciertamente, de una Antigüedad romana que había elaborado a su aire lo griego, pero no podemos apelar a una relación directa con la Grecia clásica. Ésta es más bien un descubrimiento, si se quiere, incluso, una invención del siglo XIX europeo, más del norte que del sur - Inglaterra y Alemania - a la búsqueda de un paradigma en que enraizar la propia nación. La primacía helénica es un producto del nacionalismo decimonónico para asentar la nación en un pasado ejemplar. Hasta finales del siglo XVIII, Europa había sido muy consciente de su romanidad y el Imperio romano permanecía en el recuerdo

como el fundamento de su unidad. De esta conciencia europea de ser una misma cultura, el nacionalismo desprende a los Estados que empiezan a buscar su identidad en un pasado propio. El mito germánico de la Alemania reaccionaria se contrapone al mito de la congenialidad de lo alemán con lo griego al que se acoge la Alemania ilustrada.

La distinción de lo privado de lo público, la cuestión que en este seminario nos importa, es una creación del mundo romano, lo que lleva implícito un origen jurídico. Primero se distigue el derecho de los ciudadanos romanos, *ius civile*, del *ius gentium*, que es el que se aplica a los extranjeros si acuden a un tribunal romano. Este derecho según Gayo es un *ius naturale, quod naturalis ratio inter omnes homines constituit*. A Ulpiano debemos la distinción entre *ius publicum* y *ius privatum*, el derecho de la *res publica* y el de la *res privata*. El aporte jurídico romano, al diferenciar ya con nitidez lo público de lo privado, representa un paso de gigante a la hora de solucionar pacíficamente los conflictos sociales. En *De Republica* I, 39, Cicerón define la *res publica* como *res populi* y a su vez el *populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus*, un pueblo no es cualquier modo de juntarse la gente, *sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*, sinola forma de unirse en el consenso de un mismo derecho (*ius*) y en un mismo interés (*utilitas*). Lo que constituye un pueblo, una nación, no son rasgos étnicos peculiares, (una misma lengua, una historia común, como quiso el romanticismo alemán de un Herder) sino que como ya formuló Cicerón, y hoy no nos cansamos de destacar, un consenso jurídico, basado en intereses comunes, *ius* y *utilitas*, es lo que hace a la comunidad política.

Ulpiano era contemporáneo del emperador Caracalla, el que el 11 de julio del 212 promulgó la *constitutio Antoniniana* que convirtió a casi todos los habitantes del Imperio en ciudadanos romanos, superando así la diferencia entre *ius civile* y *ius gentium*, en buena parte sustituido por la de dercho público y privado. Ante el nacionalismoy las migraciones, dos fenómenos que que caracterizan a los tiempos en que vivimos y que se potencian al enfrentarse entre sí, la solución imperial romana se nos presenta como una fuente de esperanza. La gran contribución del siglo XIX fue la supresión de la esclavitud; la del XX, haber acabado básicamente con la exclusión de la mujer de la vida social, laboral y política; la del XXI sin duda ha de consistir en reintegrar al extranjero, al meteco, al que, proveniente de otros países y culturas, vive

entre nosotros, a la plenitud de sus derechos sociales, laborales y políticos. Pero hasta que en nuestro mundo se produzca el edicto de Caracalla, si es que llega, seguro que pasará mucho tiempo.

Si el pensamiento griego culmina en la reflexión por lo que sea la justicia, los romanos, más prácticos, son los verdaderos creadores del derecho, entendido como una técnica para resolver conflictos, su verdadera función, y en este sentido imprescindible para una convivencia en paz, que no es poco. Una técnica altamente formalizada exige especialistas que depuren el derecho del sentimiento de justicia que albergamos los humanos. La integración de la ética en la política, al no distinguir lo privado de lo público, es consustancial con el pensamiento griego de la polis. La independización de la política de la ética, hasta el punto de constituir dos esferas distintas, sin apenas puntos de contacto -autonomía de la política respecto a la ética, pero también de la ética respecto a la política- caracteriza, en cambio, a la modernidad y es inconcebible sin el aporte romano. El proceso de racionalización que conlleva la modernidad supone la racionalización del comportamiento económico en el capitalismo, racionalización de los saberes, en la ciencia moderna, en fin racionalización del derecho, con la recepción del romano. Estos tres componentes coinciden en lo que llamamos modernidad.

## **6. Lo público y lo privado en la modernidad**

La absorción de la política en la ética, sólo posible si se desconoce la diferencia entre lo privado y lo público, es consustancial con el pensamiento griego que elabora la polis. La separación de la política de la ética, hasta el punto de constituir dos esferas distintas, sin apenas puntos de contacto - autonomía de la política respecto a la ética, pero también de la ética respecto a la política - caracteriza, en cambio, a la modernidad y es inconcebible sin el aporte del derecho romano. Con la modernidad, la política se independiza de la ética en un momento en que la reelaboración cristiana de la filosofía aristotélica, manteniendo la estrecha relación de la ética con la política, había cambiado incluso el orden de factores, en cuanto es la ética - entendida como obediencia a los mandatos de Dios – la que priva sobre la política. Así como el poder espiritual se supone que ha de prevalecer sobre el temporal, la política ha de quedar subordinada a la ética. Las leyes, sentencias, órdenes que dicten los príncipes y demás autoridades, así como su conducta, privada o pública, han de estar sometidas,

tanto a la ley natural, como a la sobrenatural que complementa a la anterior con la revelación divina.

A comienzos del siglo XVI Nicolás Maquiavelo rompe con esta línea teológica, produciendo un escándalo de tal tamaño que tardó siglos en aminorar: todavía en el XVIII abundan los escritos antimachiavélicos. Maquiavelo no sólo separa la política de la religión - y con ello de la ética, que se entendía como uno de sus contenidos esenciales - sino que en su desvergüenza llega a propugnar la utilización de la religión al servicio de la política. No es la religión la que fiscaliza a la política y fija sus límites, sino al revés, es la política la que se sirve de la religión para sus fines propios.

La separación tajante de la política de la ética, que caracteriza a la modernidad, lleva a diferenciar un ámbito de lo privado y otro de lo público, cada uno con sus reglas propias, lo que implica un cambio sustancial en lo que se entiende por política. Importa tener muy presente que cuando la política se vincula a la ética, la política significa otra cosa que cuando ambas se mantienen separadas. Pese a que se siga utilizando el mismo vocablo, la política hace referencia a una realidad muy distinta. En la Antigüedad greco-latina, y luego en la Europa cristiana, el saber político se centra en esclarecer qué tipo de orden podría calificarse de justo: qué sea la justicia es la cuestión en torno a la cual Platón articula la Politeía. Desde esta comprensión de la política, su vinculación con la ética resulta tan consustancial como evidente. En cambio, en la modernidad, la política deja de fundamentar un saber sobre el orden justo - la noción de justicia se difumina hasta desaparecer del horizonte de la reflexión política - para ocuparse de una entidad bien diferente: el poder. El poder es la categoría central alrededor de la cual va girar el saber político. La política no tiene que ver con la polis, sino con el poder. Al cambio de contenido - ahora la política se ocupa de todo lo relacionado con el poder, cómo conseguirlo, conservarlo y aumentarlo - corresponde un nuevo estatuto del saber: deja de ser filosofía para convertirse en un conocimiento que, según las distintas concepciones de la ciencia que se van sucediendo desde el siglo XVII, pretende ser científico. Como las demás ciencias modernas, también la ciencia política nace al desgajarse de la filosofía

## **7. El impacto de Hobbes**

Con Tomás Hobbes, sin duda el jurista y científico de la política de mayor enjundia que ha dado la modernidad, el saber político alcanza el *status* de una ciencia en el sentido



moderno. Hobbes pretende fundar una ciencia de la política que sustituya a la filosofía práctica aristotélica: Hobbes se distinguió por su animadversión contra Aristóteles, claro que el que conoce y combate es un Aristóteles filtrado por la última escolástica. Y ello, pese a que siga llamando a esta ciencia, filosofía, pero ya en el sentido moderno de esa filosofía nueva que, en la desmenuzamiento de lo complejo en sus elementos más sencillos, han inaugurado Descartes y Galileo. Hobbes está convencido de que el conocimiento adquirido, tras una demostración racional, como el que alcanzó Euclides, es imperecedero. El objeto de conocimiento del saber político sigue siendo el que estableció Maquiavelo, el poder, pero Hobbes no sólo ha sentado las bases para su tratamiento científico, sino que también lo justifica, al creer que ha demostrado *more geometrico* que la concentración del poder en una sola mano sería la única garantía de la paz social. En política toda explicación tiende a convertirse en legitimación: las cosas son así, porque no pueden ser de otra manera. El lastre de esta nueva ciencia política que ha tomado su modelo en la argumentación de la geometría es que, además de proporcionarnos conocimientos sólidos sobre la naturaleza del poder, sirve para legitimarlo.

El salto que da la política desde la filosofía práctica a la ciencia moderna - que es lo mismo que decir, de la noción de justicia, a la de poder - permite, en primer lugar, diferenciar la sociedad civil del Estado, distinción que resulta impensable tanto en el mundo clásico como en la Edad Media. El concepto de sociedad, la *civic society*, la *bürgerliche Gesellschaft*, es una adquisición de la modernidad, sin la que no funciona la distinción entre lo público y lo privado. El concepto de polis incluía, tanto al conjunto de los ciudadanos, como a las instituciones, ya que los ciudadanos sin las instituciones, así como las instituciones sin los ciudadanos, no son más que abstracciones fantasmales. Para separar conceptualmente la sociedad civil del Estado se requiere la mediación del concepto de poder. Sólo desde la perspectiva del poder cabe diferenciar el Estado, en donde se concentra todo el poder, de la sociedad civil, formada por el conjunto de individuos a los que se les ha despojado de su poder originario. La concentración del poder en el Estado implica concebirlo, primero, como *summa potestas*, poder supremo, al que Bodino llamó soberanía, que supone un poder absoluto, *ab-solutum*, es decir, disuelto o desprendido de cualquier otro poder. El Estado consiste en el poder soberano - que, tanto puede radicar en una sola persona, monarca, como en un conjunto de ellas, asamblea - que quiere decir tanto como un poder absoluto, sin cortapisas que lo limiten, que ha sido arrancado de cada

uno de los individuos que forman la sociedad. El poder originario de los individuos pasa al Estado. La sociedad civil designa al conjunto de los individuos, que han sido despojados del poder originario que tuvieron en el estado natural.

Importa destacar, en primer lugar, que sin la noción de poder no cabe diferenciar entre Estado y sociedad, el uno reúne todo el poder y la otra se define por estar despojada de cualquier poder. Distinción que conlleva la de gobernados y gobernantes, (los primeros definen el ámbito de lo privado y los segundos, de lo público), básica en el pensamiento político de la modernidad, pero de difícil encaje en la polis. En segundo lugar, y es algo que suele pasar inadvertido, al definirse la sociedad civil negativamente, por el hecho de verse despojada del poder, se disipan las demás diferencias sociales, de edad, de sexo, de *status*, de riqueza, con el resultado de quedar igualados todos los individuos que constituyen la sociedad civil: todos son iguales por verse igualmente desposeídos del poder que se concentra en el Estado. La noción de poder, al no permitir otra diferencia que tenerlo o no tenerlo, anula todas las demás diferencias, con lo que cumple una función niveladora, algo que suele pasar inadvertido. La igualdad es un requisito incluido en la noción misma de sociedad civil. El que todo el poder se concentre en el Estado lleva consigo una igualación, aunque sólo sea en abstracto, ya que no elimina las diferencias reales de *status* social, de riqueza, de sexo, edad y otras características individuales. Queda así programado en la modernidad el conflicto entre una igualación abstracta, es decir, formal y jurídica, y el mantenimiento de las desigualdades reales. Proclamada la igualdad en la sociedad civil, el problema que queda por resolver es hacerla realidad. Pues bien, la dialéctica de lo privado y lo público recubre a menudo desase entre lo que se dice que es, igualdad, y lo que realmente es. Lo privado se corresponde con las diferencias individuales, con la desigualdad social, y lo público con la igualdad abstracta del derecho que recubre, reforzándolas, las desigualdades desde hecho.

Este proceso de igualación formal, manteniendo las desigualdades reales, conlleva algunas implicaciones sumamente graves desde el enfoque de la filosofía práctica. La primera es que la introducción del poder, como la categoría central de la convivencia, disuelve las múltiples y muy variadas relaciones que configuran el entramado social, reduciéndolas a una sola: la relación asimétrica del que manda con el que obedece. A la idea de sociedad le ocurre lo mismo que le había ocurrido a la idea de naturaleza que impuso la modernidad, y es que ambas pierden cualquier dimensión cualitativa y

quedan reducidas a una exclusivamente cuantitativa. Justamente por ello resulta factible la introducción del método cuantitativo al estudio de lo humano. Así como la noción de justicia rehuye un tratamiento cuantitativo, la de poder encaja perfectamente en este tratamiento. El poder es medible, más aún, la cantidad es su única cualidad: un poder no se diferencia cualitativamente de otro - en la capacidad de imponer la voluntad de uno contra la del otro, no cabe establecer diferencias cualitativas entre mejores o peores poderes - únicamente se distingue por la cantidad; el poder únicamente aumenta o disminuye, según mande sobre más o menos gente, o sobre más o menos ámbitos de la vida individual.

Desde el enfoque cuantitativo que es propio del poder la sociedad en su variedad concreta se volatiliza y deja tan sólo como poso una abstracción, la sociedad como la suma de los individuos. El concepto de sociedad que impone la lógica del poder comporta una tercera noción, la de individuo, que completa el doblete Estado/sociedad, a su vez imprescindible para el doblete, que corresponde con el anterior, de público/privado, público, lo estatal y privado lo individual. El poder es la noción que permite diferenciar el Estado de la sociedad y la que disuelve a la sociedad en una suma de individuos. Tres son, por tanto, los conceptos básicos que en la modernidad introduce la perspectiva del poder: el individuo, sedimento cuantitativo que queda después de la disolución de la dimensión cualitativa de la sociedad; la sociedad, entendida cuantitativamente, como mera suma de individuos y, en fin, el Estado, como el soporte que aguanta la concentración de poder. Sin estas tres categorías no cabe plantear la distinción de lo privado y lo público en la modernidad.

## **8. La falacia del individualismo**

La implicación más grave de la óptica del poder que introduce la modernidad es que en el proceso general de reducción de todo lo existente a una única dimensión cuantitativa, al confinarlo en la categoría de individuo, como mera unidad física, disuelve el concepto tradicional de hombre. ¿Qué podrá ser el hombre, si lo entendemos como individuo? Porque las definiciones que provienen de la filosofía clásica -"animal político", o "animal racional"- de ningún modo se adaptan a este planteamiento cuantitativo-individualista. Estas dos definiciones de lo humano, "animal político", el animal que en la polis alcanza la dimensión de lo humano, y "animal que tiene logos", es decir, que habla y se comunica, las dos suponen un enfoque genérico,

es decir, que hay que partir de una convivencia previa: no se habla y, por tanto, no se piensa más que en grupo y, desde luego, la vida política, la vida en la polis, exige un alto grado de desarrollo social. Pero, ¿qué podrá ser lo humano, entendido como individuo, es decir como mera unidad física? La dificultad, yo diría imposibilidad, de una definición de lo humano, a partir del individuo, radica en la misma noción de individuo, producto de la visión cuantitativa que impone la lógica del poder. En la comprensión individualista de lo humano, el individuo está tanto en el origen, (contrato social) como al final de un largo proceso de abstracción, en el que la sociedad y el Estado aparecen como simples mediaciones. Punto de arranque de la filosofía práctica, en cambio, es el hombre entendido en un sentido genérico, que incluye a todo su contexto social. Las mayores dificultades del pensamiento político de la modernidad se cifran en la noción de individuo, pura abstracción, a la se otorga un rango y preeminencia que antecede a la sociedad y, desde luego, al Estado. La prioridad de lo privado sobre lo público está ya inmerso en la nueva filosofía de la modernidad.

Así como la naturaleza deja de ser creación en perpetua renovación cualitativa, para convertirse en tan sólo extensión y movimiento medibles, el ser humano, en cuanto parte de la naturaleza, es también movimiento, en este caso, "voluntario". Desde este enfoque los viejos conceptos de la filosofía práctica adquieren un significado nuevo, sin el menor contacto con los que manejó la filosofía clásica. La felicidad ya no es el resultado de "obrar y vivir bien", sino "el continuado éxito en obtener esas cosas que un hombre desea". La libertad ya no es la capacidad intelectual de distinguir el bien del mal y, en consecuencia, de decidirse por el uno o por el otro, sino el poder conseguir lo que quiero. Si la libertad es "poder de hacer lo que a uno le plazca" y la felicidad es el estado que proporciona la libertad así entendida, las categorías de lo bueno y de lo malo pierden toda objetividad y no son más que adjetivaciones subjetivas: lo bueno es lo que apetezco y lo malo lo que rechazo.

Son muchas y de envergadura las consecuencias que implica esta nueva comprensión de lo humano, al fin depurada de cualquier connotación teológica. Una vez que se define al hombre como mera voluntad de poder, y la política, como el afán de superar la guerra perpetua de todos contra todos que se deriva de esta comprensión del individuo como voluntad de poder, el derecho es la única dimensión de que disponemos para lograr una convivencia pacífica. En el lugar que ocupó la ética,

Hobbes coloca el derecho. La modernidad destruye la base metafísica sobre la que se levantaba la ética material y, pese a los muchos esfuerzos por reestablecerla, acudiendo a la noción platónica del bien, a la teoría aristotélica de las virtudes, a la filosofía de los valores, y un largo etcétera, los resultados han sido bastante magros, hasta el punto de que no es exagerado afirmar que la modernidad significa el fin de la ética material.

### **9. El derecho sustituye a la ética**

No ha sorprendido lo suficiente que en el sistema hobbesiano la ética brille por su ausencia, sustituida por el derecho. El individuo, como voluntad que, en cuanto puede hacer todo lo que quiera, llamamos libre, es el sujeto de derecho. La ética, incluso tomada en su primer sentido de norma social tradicional, supone la comunidad; el individuo, en el aislamiento que implica esta noción, se halla al margen de la ética, pero no del derecho. Y ello porque el derecho es una categoría que cabe aplicar al individuo, antes incluso de que se relacione con los demás. El primer derecho natural, propio del individuo en el estado de naturaleza "es la libertad que cada cual tiene de usar su propio poder como quiera", con su corolario, de que entonces "todo pertenece a todos". (Obsérvese que para Hobbes la propiedad no es un derecho natural, sino que, al contrario, el derecho natural comporta el que todo pertenece a todos. La propiedad existe únicamente por el Estado y desde el Estado; es el poder del Estado el que la concede y protege. Se comprende que las clases poseedoras nunca le perdonasen esta comprensión de la propiedad, como un derecho otorgado y prefiriesen la de Locke que la concibe como un derecho natural, anterior a la existencia del Estado, creado, justamente, para protegerla).

Desde la voluntad soberana de cada cual, con su corolario de que todo pertenece a todos, la consecuencia lógica es la "guerra de todos contra todos". La dialéctica de la libertad, entendida como poder, es que cuanto mayor sea el poder-libertad, mayor también la inseguridad, o si se quiere, la certeza de morir de una muerte violenta. En cuanto la razón percibe las consecuencias del derecho a hacer cada uno lo que quiera, por el más elemental instinto de sobrevivencia, no puede menos que reconvertirlo en la máxima de "que vale más buscar la paz que hacer la guerra", lo que implica llegar al acuerdo de renunciar todos a hacer lo que cada cual quisiera sin considerar al otro, sino teniéndolo muy presente, tal como se expresa en la máxima de

que "no quieras para otro lo que no quieras para tí" (*Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*).

No se piense que al formular esta máxima, que expresa una de las normas éticas de mayor amplitud y consenso, Hobbes está volviendo a la ética. Y ello por dos razones: la primera porque la formula en su dimensión jurídica contractual, como el segundo principio del derecho natural -"por ley natural estamos obligados a transferir a otros aquellos derechos que si son retenidos obstaculizan la paz de los humanos"- y la segunda razón, porque la máxima enunciada lo ha sido en una universalidad formal que la incluye en la lógica del derecho: la ética ha sufrido así una reconversión jurídica. Desde la comprensión del individuo como voluntad de poder, que caracteriza a la modernidad, las normas, o bien son jurídicas, o bien las que se presentan como éticas se formulan en la misma dimensión formal que caracteriza a las jurídicas.

Desde el individualismo que define la libertad como poder y la persona como sujeto de derecho, la cuestión básica es acabar con la inseguridad de la guerra de todos contra todos, es decir, establecer una forma de convivencia pacífica, una cuestión, téngase muy en cuenta, que se plantea y se resuelve únicamente desde una perspectiva jurídica. Ya en el estado natural, la razón define los principios generales del derecho: el primero, "que los pactos han de ser respetados", con lo que por justicia ha de entenderse su cumplimiento y por injusticia su rompimiento. Ahora bien, como las leyes naturales que la razón impone son contrarias a las pasiones naturales, si no hubiese un poder constituido no podríamos superar el estado de guerra permanente: "los pactos sin la espada son meras palabras". "Ademas del pacto, debe existir algo capaz de hacer constante y duradero el acuerdo y esto es un poder común que los mantenga en el temor y dirija las acciones al bien común". De ahí el carácter constitutivo del derecho, que sea coactivo, para cumplir su función pacificadora, con lo que el derecho no alcanza su verdadera entidad hasta que exista un poder soberano que asegure su cumplimiento. La pacificación según derecho precisa del Estado.

La relación de la política (justicia) con la ética (la buena vida) que caracterizó a la polis, en la modernidad se ha transformado en la relación de la política (poder) con el derecho (formalismo normativo). Basta añadir que la identificación de la libertad con el poder está también en la base de su ulterior vinculación a la propiedad. Soy libre en cuanto tengo poder sobre el mundo exterior, es decir, sobre todo aquello de lo que me

he apropiado. Para este individualismo posesivo, para emplear la conocida y adecuada expresión de C. B. Macpherson, el camino de la libertad pasa por la apropiación o la adquisición de bienes, fundamento del derecho privado o subjetivo, sobre el que se levanta el derecho público, a la medida y servicio del privado, como corresponde a la preeminencia de la sociedad sobre el Estado y la del individuo sobre la sociedad.

La modernidad separa la política de la ética, pero las vuelve a relacionar, entendida ahora la política como poder (*potestas*), y la ética como derecho (*ius*). La filosofía práctica se ocupó, primero, de la relación de la política con la ética (mundo griego) para pasar luego a la primacía de la ética sobre la política (mundo cristiano). La ciencia política que introduce la modernidad, en cambio, se ocupa de la relación de la política (Poder-Estado) con el derecho, una vez que éste se revela, al decir de Maquiavelo, la segunda columna del Estado (la primera, sería el Ejército).

La argumentación hobbesiana encaja a la perfección en la sociedad capitalista que está emergiendo, pero precisamente tan perfecta adecuación la convierte en inadmisibles. Dos motivos han llevado a rechazarla desde que Hobbes publicó su obra, aunque su aprecio haya ido en aumento desde finales del XIX. Primero, porque suprime la dimensión ética. Es el reproche que ya se hizo a Maquiavelo y la obra de Hobbes se incluye en la misma línea. Hasta el individualismo posesivo necesita de una justificación ética, que por ejemplo proporciona el utilitarismo, aunque se mantenga dentro de un formalismo cuantitativo: el mayor bien para el mayor número. El segundo motivo, y pienso que es el principal, porque espanta, y no podría ser menos, esta dialéctica de un individuo como libertad-poder que sólo puede salvarse de una muerte violenta, renunciando a su poder-libertad. La razón por la que se le rechaza es justamente por aquello que Hobbes consideraba su gran descubrimiento científico: que el precio a pagar por la seguridad es la libertad; es decir, que no se puede vivir seguros y libres. No habrá que insistir en que no es aceptable que libertad y seguridad se declaren incompatibles, cuando el problema que se necesita resolver es cómo compaginarlas.

## **10. La corrección de Rousseau**

Pues bien, la recuperación de la ética, por un lado, y la crítica del Estado, como poder absoluto, por otro, sólo podían provenir de una nueva comprensión del individuo, ya no

como voluntad de poder, sino como libertad. El fallo de Hobbes habría sido confundir la libertad con la voluntad de poder realizada. Se trata de rescatar la libertad del poder. No es más libre el que más poder tiene. Libertad y poder son categorías distintas, tal vez incluso incompatibles. Sabido es que Juan Jacobo Rousseau, partiendo de Hobbes - la huella del gran jurista inglés es claramente perceptible - lo corrige en su comprensión de la libertad, de modo que sustituye la filosofía del poder por una de la libertad. La ciencia política pasa de tener en el poder su categoría central, para tenerla en la libertad. La ciencia política tiene que ocuparse de resolver la cuestión de una convivencia social en libertad. La libertad se erige en la categoría central. También para Rousseau, como para toda la modernidad, el hombre, en cuanto individuo, es libertad - es la calidad que lo define - pero ya no entendida, al modo hobbesiano, como poder de hacer lo que se quiera. No, el hombre es libre, no porque haga lo que quiera, sino, en rigor, más bien porque no sabe lo que quiere, es decir, porque tiene que elegir entre distintas opciones sin saber a punto fijo la que más le conviene. En el hombre se ha roto - en este sentido Rousseau lo llama "un animal enfermo" - la línea instintiva que, como el animal, ante un estímulo reacciona automáticamente con una sola respuesta. El ser humano es un animal tan especial que se distingue de los demás precisamente por no saber a ciencia cierta lo que quiere, y de ahí que la cuestión de la libertad haya que retrotraerla a un plano anterior: el hombre no es libre porque puede hacer lo que desea - libertad igual a poder - sino que es libre porque tiene que decidir lo que quiere. Porque tiene que elegir entre diversas posibilidades - incluso no decidirse por ninguna es una forma de elección, el hombre está condenado a ser libre - no le queda otro remedio que valorar los esfuerzos que requieren y las consecuencias que comportan las opciones posibles, es decir, porque no sabe lo que quiere está obligado a reflexionar y pensar previamente: *ratio*, como cálculo. Porque el hombre es libre - no le funciona ya la respuesta automática - tiene que ser racional, y no a la inversa, como había sido la doctrina tradicional, porque el hombre es racional, y puede distinguir entre el bien y el mal, es libre de elegir entre ambos. La razón no es la condición de la libertad, sino a la inversa, la libertad es el presupuesto de la razón.

Rousseau, al definir al hombre como libertad, y no como deseo que se cumple, y valorarla como fundamento de la dignidad humana, imagina un estado natural que se distingue del que había construido Hobbes desde la comprensión del hombre como deseo y la libertad como el poder de realizar los deseos. Parte también del individuo aislado en el estado natural, pero a considerable distancia de los demás, de modo que



por un largo trecho se mantiene la armonía con la naturaleza, ya que en su munificencia satisface cumplidamente las necesidades de cada cual. Todavía en este primer estadio el individuo solitario para satisfacer sus deseos no choca con el otro, sino que la cuestión que le ocupa es cómo determinarlos: el hombre vive su "libertad natural" como la inquietud reflexiva de tener que elegir lo que quiere desde criterios propios: la libertad no es poder, sino autonomía, necesidad de procurarse criterios propios para elegir y darse a sí mismo las pautas y normas de comportamiento.

Desde esta comprensión de la libertad, Rousseau, a diferencia de Hobbes, concibe el estado natural como sencillo, pero grato, ya que satisface todas las necesidades reales. Cuando la multiplicación de la especie lleva consigo un aumento de la densidad de población, el estado natural no puede seguir pensándose como armonía perfecta del hombre con la naturaleza. El crecimiento demográfico es el factor al que recurre Rousseau para dar cuenta de hecho tan sorprendente como que termine el estado idílico que en un comienzo supuso fuese el natural. Al aumentar la competitividad entre los individuos, los bienes naturales son cada vez más escasos para un número creciente, el estado de naturaleza poco a poco se va pareciendo al descrito por Hobbes, de modo que resulta imparable el salto al estado de civilización. Conlleva tres etapas que no hay que entender cronológicamente: Rousseau no pretende describir un pasado histórico, sino que trata tan solo de construir una teoría que dé razón del presente. Una primera etapa, en competencia con los demás por la adquisición de los bienes imprescindibles para sobrevivir, que se caracteriza por la apropiación individual del suelo y demás riquezas, con lo que la sociedad se divide entre ricos y pobres, propietarios y desposeídos. La segunda etapa supone la implantación de magistraturas políticas y judiciales - el Estado - necesarias para proteger el derecho de propiedad en todos estos ámbitos, lo que conlleva una nueva diferenciación entre los que detentan el poder, gobernantes, y los obligados a obedecer, gobernados. En fin, en una sociedad en la que, de un lado, están los ricos y poderosos y de otro, los pobres y sometidos, no queda otro remedio que terminar negándose uno a sí mismo y comportarse según la opinión de los que cuentan, autonegación a la que Rousseau llama alienación: vivir fuera de uno mismo en la opinión de los otros. El hombre es libre por naturaleza - "libertad natural" - y el despliegue de la civilización, si bien impide que perezca en luchas intestinas, lo logra al precio de enajenarse, de extrañarse de sí mismo, es decir, de perder la libertad que en principio lo constituye. La civilización hace al hombre cada vez más desigual y, por

tanto, menos libre. La libertad decrece en la medida que aumenta la desigualdad. La modernidad, que Rousseau llama civilización, consiste en un alejamiento continuo de la comunidad de hombres libres e iguales que la filosofía práctica había enunciado como la polis ideal, dentro de la que el ser humano sólo podría alcanzar su plenitud. En su crítica de la civilización Rousseau recupera la dimensión moral de la convivencia política. Obsérvese que con este pensamiento nace la distinción entre la derecha, que mantiene en el centro la idea del poder, y la izquierda que en este lugar coloca la libertad. La derecha argumenta desde el poder y la izquierda, desde la libertad, lo que permite distinguirlas, pese a la confusión actual. Rousseau inaugura la reflexión política desde el afán de recuperar la libertad, de ahí que describa la civilización como un proceso continuo y creciente de desigualdad. Desde la lógica del poder, la sociedad civil, en cuanto despojada del poder, parece que está igualada, nivelada; en cambio, desde la lógica de la libertad se muestra profundamente desigual

El proceso que Hobbes concibe como imprescindible para adquirir la seguridad, para Rousseau es una carga añadida que, si bien caracteriza a nuestra civilización, habría que tratar de superar. El hombre, en cuanto es libertad, no puede resignarse a perderla sin por ello renunciar a la propia humanidad. Tenían razón los críticos de Hobbes, la cuestión política básica que plantea la modernidad es cómo construir una convivencia en la que se haya eliminado la guerra y la inseguridad, es decir, se consiga una convivencia en paz y, sin embargo, se mantengan la libertad y la igualdad originarias: la una dependería de la otra. El pensamiento central de la izquierda es que sin igualdad, no cabe la libertad. Rousseau también cree haber resuelto en el Contrato social la cuestión central de la modernidad de una forma tan creativa como original, aunque tenga que reconocer que su solución sea inaplicable, desde luego, a los grandes Estados, pero tal vez incluso a los más pequeños. La democracia sólo podría funcionar con espíritus puros, como los ángeles. Pero, ello no supone, como no se cansa de repetir, que haya sido inútil el esfuerzo especulativo por conocer las condiciones en las que se realiza la convivencia libre. Describir el modelo ideal de una convivencia libre, por utópico que parezca, sirve, por lo menos, para enjuiciar las diferentes soluciones que vayamos dando a esta cuestión a lo largo de la historia.

Dos son los aportes de Rousseau que importan retener. El primero, que es preciso entender la libertad, no como poder, sino como autonomía: soy libre en tanto que me doy a mí mismo los criterios por los que decido las normas a las que se somete mi

actuación, que no responden a ninguna forma de automatismo ni nos pueden venir de ninguna autoridad exterior, ya que en ambos casos sería lo mismo que negar la libertad. Conservar la libertad en la convivencia social y política implica darse en común las normas por las que nos regimos conjuntamente. Al régimen político en el que los ciudadanos se dan a sí mismos las leyes por las que se gobiernan, es decir, que conviven socialmente, conservando la libertad constitutiva de cada uno, llamamos democracia en el sentido fuerte de "gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo", es decir, aquella noción utópica de democracia en la que el poder se distribuye entre todos de modo que desaparezca la diferencia entre gobernados y gobernantes que la modernidad había introducido con la noción de poder.

El segundo aporte fundamental consiste en distinguir la "libertad natural", propia del estado de naturaleza, por la que busco mi bien individual, de la "libertad moral", propia del estado de convivencia civilizada, por la que sólo desde una perspectiva que incluya el bien de todos los demás puedo percibir el mío. Llevar a la convivencia la noción de "libertad natural" significa pervertirla en "voluntad particular" o egoísta que, al destruir la libertad de los otros, acaba a la vez con la mía. La "libertad natural", trasladada a la convivencia civil, significa el fin de la libertad, dialéctica que explica el proceso de civilización como la historia de la alienación del ser humano. En la convivencia civilizada sólo puede persistir la libertad, si se convierte en "libertad moral", es decir, en aquella que renuncia a la "voluntad particular" para alcanzar la "voluntad general", una voluntad que incluye en su horizonte el bien de los demás. Conceptualmente queda claro en qué se distingue la "voluntad general", de la "voluntad de todos" - la primera la expresa incluso una minoría que en su horizonte integra el bien de los demás, mientras que la segunda puede ser una suma de egoísmos, contraria al bien común - pero en la vida política real no es fácil ni operativo mantener esta distinción: todos hablan en nombre del bien común y, sin embargo, por lo general cada uno apunta a intereses muy particulares.

Dejemos constancia de que la solución rusoniana implica, por lo pronto, la recuperación de la dimensión ética en la política. El que nos demos juntos las leyes por las que voluntariamente nos regimos, noción fuerte de democracia, sólo funciona si previamente la mayoría antepone el bien del otro al personal. Una democracia que haya superado la distinción entre gobernantes y gobernados, al participar todos en la creación de las leyes, sólo es practicable en un mundo en que cada uno haya

convertido su "libertad natural" en "libertad moral". La ética aparece así como la condición necesaria de la democracia, hasta el extremo de hacerla inservible, ya que sólo funciona en una sociedad ideal en la que la mayoría se hubiera previamente convertido en sujetos morales, es decir aquellos cuya voluntad se identifique con la general.

Obsérvese que el concepto de "voluntad general", una noción cabalmente ética, sirve a la vez de fundamento del Estado democrático, en cuanto quiere el bien común y coincide con la voluntad de la república. La "voluntad general" se expresa en la ley. Justamente, la identidad de la ley con la "voluntad general" produce el efecto buscado de que el individuo conserve la libertad originaria, pese a integrarse en un cuerpo político. Un concepto originariamente moral, como la "voluntad general" en relación con la política se convierte en jurídico: es la ley que rige la vida común. Pese al moralismo de la concepción política de Rousseau, no puede apartarse de la senda que conduce a transformar las categorías morales en jurídicas, fenómeno constitutivo de la modernidad, consistente en la conversión de las categorías éticas en jurídicas, tanto por su carácter formal, como por la juridicidad que adquieren en contacto con la política.

## **9. Inciso sobre Kant**

Con la repristinación de la noción rusioniana de libertad, Kant corrige tanto la reducción hobbesiana de la ética a derecho, como la rusioniana del derecho a ética. El dualismo que informa todo el pensamiento kantiano se mantiene también en este punto con la distinción nítida entre ética (ámbito interno de la libertad) y derecho (ámbito externo de la coacción). Kant muestra, tanto la necesidad de la distinción, son esferas distintas, como que moral y derecho se mantengan en conexión: sin un fundamento ético, la política y el derecho resultan tan huecos como arbitrarios. Ahora bien, la forma de relacionarse el derecho con la ética es una cuestión que Kant deja en una ambigüedad que muestra que está muy lejos de haberla resuelto, como corrobora una abundantísima bibliografía al respecto. Plantear hoy la relación de la ética con la política supone partir de la ambigüedad kantiana en la comprensión del derecho en relación con la ética. La formalización de la ética ha permitido salvarla en la interioridad de la conciencia; en la exterioridad de las relaciones sociales se impone la dimensión jurídica que aporta la modernidad. La ética se repliega a la intimidad del

individuo, y desde ahí claro que algo influye sobre la sociedad y la política, pero no de manera directa.

La cuestión primaria es así la de la relación del derecho con el Estado. En la Alemania de finales del XVIII, en las condiciones del despotismo ilustrado, el Estado de derecho constituyó la creación jurídico-política más oportuna, brillante y provechosa que cabía en aquella circunstancia. No sólo no la hemos agotado todavía, sino que sigue prestando grandes servicios a la libertad.

La trágica experiencia del siglo XX ha puesto de manifiesto que la libertad y la dignidad de la persona han sido cercenadas, cuando no brutalmente pisoteadas, si en nombre de la ética, de clase, con el socialismo soviético, de la de un pueblo o nación, con el nacionalsocialismo, o por la mera asunción, por el Estado de una determinada moral confesional, la católica con el franquismo, se han conculcado los derechos fundamentales. Conviene estar prevenido ante cualquier primacía de la ética sobre el derecho, que implique cuestionar los derechos fundamentales en nombre de la ética de una clase, de una nación, o de una creencia religiosa. Pero tampoco, echar en saco roto que un derecho sin conexión con la ética, por formal y utópica que sea esta conexión, termina legitimando únicamente las estructuras de poder establecidas.

## **10. Conclusiones**

Hemos asistido a la aparición del binomio público y privado en la modernidad, con sus antecedentes en la antigüedad grecolatina, en el derecho romano el decisivo, y ahora tendríamos que ocuparnos de la diversificación que conlleva este binomio en las sociedades industriales y posindustriales. De lo privado, surge, por un lado, lo individual - que a su vez permite distinguir lo íntimo de lo particular- y, por otro, lo social, la llamada sociedad civil, como contrapuesta a lo público, entendido este último, como encarnación del interés general, o bien como mera opinión pública. En este sentido hay que diferenciar lo público de lo estatal, entendido este último como poder, *potestas*, si se quiere soberanía, que no tiene, en principio, por qué coincidir con lo general. Es el poder de unos pocos sobre la inmensa mayoría. Y dentro del Estado, los distintos poderes territoriales e institucionales.

Para terminar, una advertencia. Una vez que hubiéramos seguido los muy diferentes contenidos de lo privado y lo público, partiendo de la unidad original de estas distintas

manifestaciones, habría que recorrer el camino inverso. A partir de los dos grandes mitos contrapuestos de la modernidad, el mito de la igualdad social, que tiende a unificar en lo común, en la comunidad (comunismo) lo individual, lo social y lo público, con la perspectiva de la desaparición del Estado en cuanto instrumento de dominación; y el mito de una economía de mercado, a la que se atribuye la capacidad increíble de regularse a sí misma, si lograra incluir en el mercado lo social (el trabajo, como actividad) y la naturaleza, entendida también como mercancía, de modo que la lógica del mercado acabaría por suprimir la autonomía de lo individual, de lo social e incluso de lo público. Habría que prestar una especial atención al hecho de que lo público y lo privado vuelven a relacionarse por las leyes inflexibles del mercado. No deja de ser significativo que en el siglo XIX, marxistas y anarquistas fueran los que hablaron de la desaparición del Estado, mientras que a finales del XX son los liberales a ultranza los que pronostican su desaparición. El mito del fin del Estado ha pasado de la izquierda revolucionaria a la derecha ultraliberal.

Es enorme la capacidad destructiva, tanto del mito de la igualdad social, como el de una economía de mercado que se regula a sí mismo, ambos tienden a confundir las dimensiones personal, social y pública-estatal. Para sobrevivir tenemos que protegernos, tanto de la furia igualitaria de un comunismo radical, que aunque hoy parezca bastante relegado, con la crisis de nuestro modelo de sociedad, puede volver a brotar en cualquier momento, como la de un *laissez faire* que pretende comprimir todas las relaciones, personales, sociales y políticas en las leyes del mercado.