

Filosofía política

Juan Sin Tierra

Fernando QUESADA CASTRO
UNED

Introducción

Tras la aprobación de la Constitución, y después de recomponer el Departamento de Filosofía en la Universidad Nacional de Educación a Distancia, los profesores del mismo creímos que nuestro primer compromiso social era el de redactar un nuevo Plan de Estudios. En esta nueva reorganización del área de Filosofía se incluyó la Filosofía política, siendo aprobada por el Consejo de Ministros en el 1980. Se saldaba así una ausencia que duró más de un siglo: nunca fue impartida Filosofía política en ninguna Facultad o Área adjunta. De todas formas, por mi parte, al no haberse programado cátedras de Filosofía política, una vez presentada mi tesis doctoral tras mi estancia de cuatro años en Alemania, continué con mi trabajo de Filosofía política y pude obtener la Diplomatura en Sociología política, 1977. Más tarde, me vi obligado, por las mismas circunstancias, a opositar a la Cátedra de Ética de Santiago de Compostela (1983-86)

El Real Decreto aparecido en septiembre de 1984 abrió la posibilidad de convocar cátedras de dicha Filosofía política. A partir de aquí creo poder afirmar que la Filosofía política estuvo a punto de desaparecer fruto de su éxito y de su atracción para diversas Facultades. Curiosamente, una materia que no tenía historia en nuestras universidades se convirtió en la más deseada por diversas Facultades, pese a figurar sólo en el Plan de Estudios de la Facultad de Filosofía, a la que se le encomendaba la tarea de su tratamiento, tal como ha sucedido, a través de la historia, desde los primeros filósofos griegos. De inmediato, nos vimos enfrentados a un tipo de demandas que ni siquiera podíamos esperar. Instituida la nueva con motivo de la Reforma Universitaria, área que comprendía Filosofía del Derecho, Moral y Política, sirvió para justificar, arbitrariamente, que la Filosofía política fuera impartida por los profesores de Filosofía del Derecho. Y esto sin que hubiera sido programada en los Planes de Estudios de sus respectivas Facultades ni discutida en los foros académicos correspondientes, en detrimento de las Facultades de Filosofía. Hubo que solicitar al Consejo de Rectores que intentara resolver el desmedido amor despertado por la Filosofía política. La resolución fue tan rápida como aleatoria. El Rector-Catedrático de Filosofía del Derecho,

perteneciente al Consejo de Rectores, que había sido el defensor más destacado por apropiarse la docencia de la Filosofía política, fue propuesto para solucionar el problema. Parece que ninguno percibió la incompatibilidad de “ ser juez y parte”. Finalmente, el área de Filosofía del Derecho, Moral Y Política fue extinguida por la Resolución del Consejo de Universidades de 28 de noviembre de 1996, creándose, por un lado, EL ÁREA de “Filosofía del Derecho”, que comprendía también la Filosofía política y, por otro, el área de “Filosofía Moral”, con dos perfiles nítidamente diferenciados: Ética y Filosofía política. Creo que los profesores de filosofía política hemos superado el síndrome de “Juan sin tierra”.

Por mi parte, opté a la primera cátedra de Filosofía política que se convocó en 1986, en la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Fue una oposición restringida para quienes ya fueran catedráticos del área de Filosofía del Derecho, Moral y Política., Al último ejercicio llegamos tres opositores: uno de Filosofía del Derecho, otro de Ética y yo mismo. El tribunal estaba compuesto por cuatro catedráticos de Filosofía de Derecho y uno de Ética. Al final obtuve la cátedra que regenté hasta 2010, siendo profesor emérito hasta el 2014.

Sobre filosofía política

Metodológicamente parto de la idea de que en la historia de Occidente ha habido dos grandes imaginarios políticos que han conformando las estructuras socio-políticas de modo especial. Uno sería el elaborado en el ámbito griego de la antigüedad, con su epicentro en la época clásica del siglo V, teniendo a Atenas como la polis por antonomasia de la democracia . El otro se generó en los procesos de cambio acaecidos durante la revolución de Estados Unidos y la Revolución francesa. Prescindo ahora de las diversas interpretaciones que se formularon del mundo griego ,especialmente a partir del siglo XVIII hasta después de la Segunda Guerra Mundial. Por mi parte, asumo el germen que dio lugar a la democracia griega, teniendo a Atenas del siglo V, y subrayo siglo V, como la expresión más plena de la idea de polis en la Antigüedad griega. Desde esa experiencia pretendo explicitar el significado de la política y, con ella, de la filosofía política. Es posible que, como afirmó Marc Bloch, la incompreensión del presente nazca fatalmente de la ignorancia del pasado, que, a su vez, así cobra sentido en el empeño por entender el presente. Esta apuesta no tiene aquí un significado retórico, sino que tengo conciencia de que la posición de Marc Bloch cobra un significado especial en el momento en que vivimos nuestra propia democracia. De modo que mi exposición sintética de la política y su relación con la ética, está anudada – en este caso- con los problemas de la institución de la política. Dicha institución remite a los períodos previos a la misma, así como la supuesta presencia velada del poder y de la violencia como componentes intrínsecos de lo político. Por último la memoria de la vida y de la muerte en los campos y en la ciudad, especialmente ligadas a la guerra y sus consecuencias más inmediatas ,aún están presentes entre nosotros.

No puede negarse la conmoción que supuso la institución de la política en el espacio reducido de unas cuantas ciudades de la Antigua Grecia. El cambio y la resignificación social, así como la dimensión práxica de los sujetos dio origen a una nueva civilización que acabaría extendiéndose, con el correr de los siglos, por todo el orbe. Ciertamente, ello fue posible por la conjunción de tres fenómenos que interactuaron entre sí: el final de la acción de los mitos, por su incapacidad para renovarse y asumir el cambio. En términos de Lévi Strauss, la sábana, exprimida hasta el límite, no pudo generar nuevas gotas que regaran para para la continuidad de la naturaleza del orden establecido. En segundo lugar, es necesario centrar la parte fundamental de la nueva civilización en el hecho de la la aparición de la ciencia. Y, por

último, juntamente con la ciencia, valorar la labor crítico-reflexiva del pensamiento filosófico exigido para dar, conjuntamente, sentido y consistencia normativas al orden político. Un orden político en vía de conformación dentro del nuevo orden social históricamente en proceso. Aunque las fechas y las ciudades griegas que iniciaron este cambio no pueden datarse con precisión: algunos hablan del siglo IX por lo que respecta a Esparta, que conservó el gobierno a través de dos reyes con funciones distintas. Sin embargo, sí cabe mayor precisión en lo que se refiere a Atenas, fundada posiblemente en el siglo VIII. Según Vernant, ateniéndose al diálogo perdido: *Sobre la filosofía*, atribuido a Aristóteles, se narra una serie de convulsiones en el ámbito de Atenas, que acontecían periódicamente a los humanos y que obligaban a los supervivientes de cada cataclismo a diseñar, otra vez, formas de vida y a establecer normas de organización en común. Es claro que Aristóteles está aludiendo a la situación de desigualdad entre los habitantes de lo que se acabaría estructurando la ciudad-estado, por obra de Clístenes. Las situaciones de pobreza eran tan extremas, en algunos casos, que comportaban incluso la reducción a la situación de esclavos de aquellos que no podían pagar el monto exigido por los propietarios a los arrendatarios de sus tierras. Los movimientos sociales expresan igualmente desajustes en el ámbito de la justicia, con los llamados tribunales de sangre o los que afectaban a toda la familia del acusado. Crisis, en definitiva, que delataban la imposibilidad de convivencia en las ciudades entre los habitantes de la Grecia del siglo VII o VI a. C. y que guardan relación con una crisis ideológica tanto en el orden social como en los ámbitos de la moral y de la religión. Ante tal estado de cosas, aclara Aristóteles, “pusieron sus miras en la organización de la polis e inventaron las leyes y todos los demás vínculos que ensamblan entre sí las partes de la ciudad; y aquel invento lo denominaron Sabiduría; fue de esta sabiduría (anterior a la ciencia física, la *physiké*, teoría, y a la Sabiduría suprema, que tiene por objeto las realidades divinas) de la que estuvieron dotados los Siete Sabios, que, precisamente, establecieron las virtudes propias del ciudadano”¹.

Las crisis aludidas remiten a la necesidad de cambios estructurales en el orden de la convivencia humana en una línea que va de las demandas morales a los brotes de emancipación por parte de grupos más reducidos. Estos últimos tienen un claro sesgo político con la petición de un nuevo ordenamiento de la polis. La política se presenta, de acuerdo con este relato, como el efecto de reflexión de segundo orden, asumiendo las disonancias sociales y cognitivas de un momento histórico determinado, que permite instituir una nueva perspectiva para el otorgamiento de sentido a la realidad humana. A esta forma de instauración de sentido se le atribuye un rango especial, marcando la emergencia de la filosofía política. “El punto de partida de la crisis -escribe Vernant-, fue de orden económico, que revistió en su origen la forma de una efervescencia religiosa al mismo tiempo que social, pero que, en las condiciones propias de la ciudad, llevó en definitiva al nacimiento de una reflexión moral política de carácter laico, que encaró de un modo puramente positivo los problemas del orden y del desorden en el mundo humano”². Lo que a primera vista pudiera asemejarse a un cambio de gobierno o de poder deja entrever, no obstante, el verdadero alcance filosófico-político de la reorganización del propio mundo de lo humano. Se trata de problemas con capacidad de conmoción, de introducción de desorden en el propio sistema, por decirlo con palabras de Ryle, y cuyas virtualidades desestructurantes solamente pueden

¹ Vernant, J. P.: *Los orígenes del pensamiento griego*. Eudeba. Buenos Aires 1965, p. 54.

² Ob. Cit. p. 54-55

ser dominadas y reincorporadas en un nuevo marco interpretativo al precio de una elevación de conciencia. La elevación a ese segundo grado de saber es de cuño filosófico y una apuesta de carácter político. Los efectos producidos por la necesidad de asumir todos los problemas desestructurantes de un determinado orden humano, histórico, serán ahora inteligibles sólo a través de los esquemas ideológicos que permitan una nueva explicación, en este caso “laica”, con el nacimiento de la ciencia, tanto del universo físico como del social. La resolución de dichos problemas se traduce tanto en la determinación de una nueva forma de otorgar sentido a la realidad en un nuevo criterio de organización de la realidad misma a partir de la emergencia del pensamiento autorreflexivo. La política es y se constituye, en función de la co-significación de la filosofía, en instancia instituyente de sentido. ”En su forma, remarca Vernant, la filosofía se relaciona directamente con el universo espiritual que hemos creído que definía el orden de la ciudad”.³

En la obra anteriormente citada⁴ recoge Vernant un texto político que constituye la gramática profunda de lo que podemos ya denominar el nuevo imaginario simbólico de la sociedad ateniense. En dicho texto, Heródoto da cuenta de cómo, a la muerte del tirano Polícrates, el sucesor que este último había designado para sucederle, Meandro, convoca una asamblea y les comunica a los ciudadanos reunidos lo siguiente: “Polícrates no tenía mi aprobación cuando reinaba como déspota sobre hombres que eran semejantes a él... Por mi parte, depongo la *arcké en mesón*, coloco el poder en el centro, y proclamo para vosotros la isonomía, la igualdad”. Este sencillo relato se ha convertido en el referente político-normativo de mayor pregnancia, a lo largo de nuestra historia en Occidente, en todos los procesos de clara decantación política de carácter democrático. En términos políticos se pretende argumentar que todo grupo humano ha de poder decidir, por acuerdo de sus miembros, el tipo de relaciones socio-políticas por las que regirán sus vidas en común. Filosóficamente, el texto explicita el nuevo criterio que ha de posibilitar el entendimiento de lo humano y, por extensión, la concepción del universo. La igualdad es el principio que está en la base de esta nueva epistemología laica. La *isegoría* y la *isonomía* traducen la posición del centro frente al cual cada uno es equidistante. Y es tanto más importante destacar este criterio de normatividad de la política *por cuanto el solapamiento de la misma por una pretendida normatividad universal de la moral está creando no pocos problemas en nuestro momento actual*. En el caso de la Grecia Antigua nos interesa señalar que, con la nueva estructuración en torno a la equidistancia, a la igualdad sin jerarquías, se rompe la ordenación cosmológica del mundo mítico jerarquizado, organizado según diversos planos con valoración entitativa diferenciada. La nueva perspectiva científico-filosófica va a posibilitar la revolucionaria comprensión del universo de acuerdo con un modelo geométrico. No hay ya raíces, ni soporte, ni basamento. El cosmos se convierte en un espacio matematizado, que se conserva como un equilibrio entre potencias iguales. El ágora es ahora el modelo de comprensión del universo. Amanece así, como en un juego de espejos, una correlación comprensiva entre el saber del mundo de lo humano y el criterio epistemológico para un conocimiento del cosmos, correlación epistemológica que ha tenido una larga historia con diversas variantes.

Quizás esta estampa de Atenas siga presidiendo la imaginería del mundo griego como actor decisivo de la civilización occidental. En su misma conformación histórica, hipostasiada, hay un problema que afecta tanto a la ciudad de Atenas como imagen concluida, al tiempo que nos introduce en experiencias políticas que parecen surgidas como fruto del azar, que

³ Ob. Cit., p. 86.

⁴ Ob. Cit., p. 102.

producen una cierta dislocación de lo establecido como válido para todos los tiempos.

Por el momento deseo hacer notar que asumo la idea de democracia de la ciudad de Atenas, lo que supone optar por un período de la misma que, en este caso, concluye con el final de las guerras del Peloponeso, más propiamente, tras el Golpe de Estado de Los treinta Tiranos, 404 a.C. Es decir: Aristóteles escribe su obra *Política* tras la muerte de Pericles y la derrota de Atenas en la Guerra del Peloponeso, así como teniendo que hacer frente a la experiencia de la stasis⁵, de la guerra civil, el gran mal tan temido por los atenienses, que se habían conjurado para olvidar los tiempos pasados en que narraban los males de sangre. Se trata del síndrome más horrible, siempre reprimido entre los atenienses por los efectos que causaría en el propio imaginario que sustenta la polis. Aunque aún, después de la derrota de Los Treinta Tiranos en el 403, Trasíbulo, héroe de la reconquista del Aerópago, reemprendería acciones que pudieran prolongar la democracia ateniense. Tras su muerte, en el 338 a.C, Atenas fue derrotada en la batalla de Queronea por Filipo de Macedonia y perdió definitivamente su independencia.

Platón: crisis de la ciudad y el alma como superación

Todo ello refleja, en parte, la posición de Aristóteles ante la democracia ateniense y frente a su maestro, tal como veremos en el próximo apartado. Es una posición nueva del Estagirita que hay que valorar cuando uno usa sus escritos. Aristóteles, al elegir el plan de escribir sus obras, especialmente *Política* y las dos *Éticas* marca ya la ruptura total con Platón. Frente al análisis de éste último éste, Aristóteles asume que ni la ciudad, estructurada en tiempo de Pericles, estaba tan enferma como quería hacer creer Platón, ni la institución de la polis es algo que pudiera realizar cualquiera como si de una obra arquitectónica se tratara o fuera objeto de los pinceles de un pintor⁶. No cabe mayor distancia del aristócrata Platón. El centro de todo el

⁵ Las obras capitales sobre el tema son las que pertenecen a: Loreaux, Nicol. Estas obras son: *La invención de Atenas*. Edit. Katz, Buenos Aires, 2012. Es su obra más fundamental y germen de las siguientes: *La ciudad dividida. Olvido en la memoria de Atenas*, Edit. Katz, Buenos Aires, 2008; así como: *La guerra civil en Atenas: la política entre la sombra y la utopía*, Edit. Katz, Madrid, 2008.

⁶ No puede negarse ya en este texto el carácter de “realismo político” a que vino a devenir Aristóteles. Aristóteles no se empeñó para ello en alguna teoría nueva acerca de aquellos colectivos de pobres, a todos los cuales había presentado como ignorantes, mal olientes, rudos, siendo la mayor separación entre ricos y pobres la distinción entre la maldad y la virtud. Por el contrario, tal como escribe en *Política*, bajo el acento del más simple supuesto sentido común: “En efecto, los más, cada uno de los cuales es un hombre incualificado, pueden ser, sin embargo, reunidos, mejores que aquellos (los ricos o los virtuosos, F.Q.), no individualmente, sino en conjunto,... Como son muchos, cada uno tiene una parte de virtud y de prudencia, y reunidos, vienen a ser la multitud como un solo hombre con muchos pies, muchas manos y muchos sentidos, y lo mismo ocurre con los caracteres y la inteligencia. Y por esto juzgan también mejor las masas las obras musicales y poéticas: unos pueden apreciar una parte, otros otra, y entre todos, todas” (1281 b) De este modo, la plebe se acaba presentando en la época de Aristóteles como ciudadanos políticamente activos, con proyectos propios de forma de vida privada, como Pericles proclamó en su “Oración Fúnebre”. Aristóteles redefinió, en parte, su clasismo racista por el empeño de reforzar aún más a los ciudadanos, como única solución viable de democracia política. “El verdadero demócrata, acaba escribiendo, debe procurar que el pueblo no sea demasiado pobre porque esto es la causa de la mala democracia. Por tanto, hay que discurrir los medios de dar al pueblo una posición acomodada permanente”. (1320 a, 30-35)

Por lo que se refiere a Platón, conviene destacar que en *La República*, 472d-e, afirma a través de Sócrates: “¿Piensas, pues, que es menos bueno un pintor que, después de haber pintado un modelo de cómo sería el hombre más hermoso y haberlo trasladado todo a su pintura de manera apropiada, no pudiera demostrar que es posible que llegue a haber un hombre así? ¿No por Zeus, yo no! -respondió (Glaucón). Un tratamiento adecuado

mal se encuentra, según este autor, en la ignominiosa mezcla de las clases sociales que han de ser determinadas filosóficamente por su cercanía o alejamiento del BIEN. Más concretamente, comenta en *La República* que: “El entrometimiento entre las clases sin tener mérito para ello, creo como digo, que tú también opinarás que semejante trueque y entrometimiento ha de ser ruinoso para la ciudad... Por tanto, el entrometimiento y trueque mutuo de estas tres clases es el mayor daño de la ciudad, y más que ningún otro podría ser con plena razón calificado de crimen”⁷. Aristóteles persiste en la idea errónea de los filósofos platónicos por lo artificioso de su concepción de la ciudad, es decir, la concepción metafísica de sus fundamentos, ligados a una dialéctica ascendente en tres momentos, hasta llegar al Bien. El que este acontecer sólo pudieran alcanzarlo propiamente los filósofos avala la necesidad de hacerse con el poder por parte de estos mismos, como confiesa en su *Carta VII*. No son pocos quienes han presentado *La República* de Platón como un teatro, con entrada y salida de diversos personajes que discuten sobre asuntos de alto interés intelectual para todos, especialmente las partes dirigidas a la idea de Justicia.

Si bien la invitación a estas sesiones tiene un atractivo especial, no conviene olvidar entre bambalinas la ideología y la práctica de sus personajes que, de antemano, dejan claro que la posición en el nuevo mundo sólo puede entreverlo el filósofo desde la cúspide de la Idea de Bien, la cual contiene a todas las ideas sin confundirse ni reducirse a ninguna de ellas. La jerarquización de los seres humanos viene dada ya por su naturaleza. Y lo que no es menos preocupante, la distribución de los habitantes de la ciudad es posible que exija una primera acción violenta como lo es la expulsión de la ciudad y su traslado al campo de los mayores de diez años (*La República*, 541 a). Asimismo se impone un rechazo general y fundamental de cualquier forma de privatización. Vegetti enfatiza⁸ que según los principios de la ciudad ideal platónica, nunca se debe decir “esto es mío y esto de los otros” ni en la riqueza ni en los afectos. Lo cual conlleva la supresión inmediata de la familia. Esto significa la fuerza modeladora que concede Platón a la educación. Desde esta misma perspectiva de preocupación por los individuos que han de formar parte de la ciudad, la conversación deriva hacia la necesidad de poseer un cuerpo saludable. De hecho los enfermos crónicos ni pueden atender a sus funciones u oficios en la ciudad, sino que la propia enfermedad les dificulta, se explicita, cualquier tipo de aprendizaje, reflexión y meditación”. Lo cual conlleva no sólo el sufrimiento personal de los mismos, sino su falta de colaboración para el bienestar de la comunidad. La conversación lleva a las distintas formas que tienen algunos médicos con respecto a esos enfermos crónicos y desembocan en la figura del médico Asclepio. Y es justamente este médico al que asumen como guía competente para la ciudad. En *La República*, 407c- d, se explicita con todo detalle que Asclepio “si se trataba de cuerpos continuamente enfermos en su interior, no intentaba prolongar y maltratar la vida de esos hombres...sino que pensaba que no debía dispensar sus cuidados a quien no podía llevar una vida regular, porque ese hombre no es provechoso ni para sí mismo ni para una ciudad”. En todo caso, ante la dificultad de aceptar la situación por parte de algunos grupos en la ciudad, Platón recomienda la fuerza de alguna mentira e historia que ejemplarmente pueda hacer intentar el orden justo que se pretende instaurar, incluso con respecto “a los propios gobernantes.(414 e). Ello contendría un valor pedagógico añadido para que los ciudadanos se

de este problema puede leerse, en la obra de Gil Fernández, L.: *Sobre la democracia ateniense*. Dykinson, Madrid 2009, capítulo III: La irresponsabilidad del *demos*.

⁷ El verdadero ámbito de personas a las que apunta y a las clases de comportamiento se pueden ver en *La República*, (421 a).

⁸ Vegetti, Mario: *La ética de los antiguos*. Editorial Síntesis, Madrid, 2005, pp. 165 y ss.

preocuparan más unos de otros y de la ciudad. (415,e). Es posible que la idea del teatro, aún siendo gratis su asistencia, no fuera muy estimulante para algunos grupos de la ciudad.

¿Reconoce el propio Platón la posibilidad de llevar a cabo la implantación de su ciudad ideal?. Dos apuntes más para intentar situar la verosimilitud de esa ciudad ideal. La respuesta nos la ofrece por boca de Sócrates: “En primer lugar es preciso recordar que hemos llegado hasta aquí indagando qué son la justicia y la injusticia(472 b)...pero no hemos hecho nuestra indagación para demostrar en qué medida es posible”(472 d). En respuesta a Glaucón, Sócrates vuelve a insistir en la idea fundadora, relatada en la Carta VII. Es decir que, si se consiguiera que el filósofo y el poder político llegaran a coincidir, no sería posible la realización de la ciudad. Más aún, no parece posible que el filósofo se dedique a la contemplación del Bien y, al mismo tiempo, organice la política de la ciudad. “Esa organización política, concluye Sócrates, que ahora hemos expuesto de palabra nunca llegue a ser posible que nazca ni vea el sol”.(473 d-e). El problema radica en que la filosofía no puede aceptar la separación entre teoría y práctica, pues se impone la necesidad de “una racionalidad superior” a cualquier modelo político que se intentara, pues no hay mediación entre lo superior o paradigma en el cielo” y la práctica política, en el orden de abajo. Como ha escrito Rosen “si el origen de la ciudad depende de la filosofía, y si la filosofía es esencialmente erótica, entonces, a pesar del público rechazo del *eros*, la ciudad es erótica en sus propios orígenes”. Vegetti, de quien he tomado la anterior cita, comenta: “Después del acto violento necesario para la fundación de la ciudad, el *eros* debe quedar subyugado al severo control de la temperancia, a la censura de la razón. El acto de amor tiránico de los orígenes debe ocultarse y olvidarse en la ciudad justa, con el fin de prevenir la peor de las degeneraciones marcada por la tiranía de un *eros* no filosófico y no sublimado”.⁹

El Estagirita, por otra parte, señalaría, refiriéndose a *Las Leyes* y *La República*, lo siguiente: “Todos los razonamientos de Sócrates tienen originalidad, sutileza, novedad y perspicacia”, añadiendo, sin embargo, la dificultad de argüir sobre el orden de la ciudad, sin atender a las Constituciones históricamente establecidas. Para concluir que “las suposiciones pueden hacerse a voluntad, pero sin imposibles”¹⁰.

De hecho, tras la salida de la Academia platónica y su vuelta a Atenas en el 336, tras un tiempo fuera de dicha ciudad, Aristóteles funda el Liceo e inaugura una nueva forma de enfrentarse a la realidad natural y de los hombres en base a su concepción de la filosofía. En concreto, por lo que a la filosofía política de refiere.

Con Platón se abre ya una interpretación conceptual y práctica de la política que tendrá un cauce alimentado por otros pensadores que harán de las figuras utópicas, aquellas que cifran la institución de la política en un personaje y en los principios universales y absolutos que el mismo instituye filosóficamente como tales. Creo que la filosofía y la política cobran aquí una relación distinta de la expuesta en la primera parte. Sintéticamente, estamos ante lo que podemos denominar *FILOSOFÍA DE LA POLÍTICA*, frente a las posiciones que, por otro lado, inaugura Aristóteles y que cabe consagrar como *FILOSOFÍA POLÍTICA*, en la que me inscribo personalmente.

⁹ Vegetti, ob, cit., pp.183-184.

¹⁰ Ob. Cit., II,3,1265, a 17.

¿Ideología de la polis ateniense?

Establecer interrogativamente la posibilidad de una ideología conformada en torno a la polis, a Atenas, conlleva un doble problema.

En primer lugar, ¿no es anacrónico introducir el término ideología? Confieso que me he planteado la idoneidad del término por su carga histórica en dependencia con el marxismo. A la postre y, tras intentar buscar una alternativa al mismo, he escogido el camino y la justificación de la autora de esta elección: Nicole Loreaux¹¹. No puedo, no encuentro ninguna otra salida válida.

Puede resultar difícil hablar en los términos que supone asumir, tras la escritura del primer epígrafe, la justificación de una serie de preguntas, muchas de ellas ya tratadas en mi continuo viaje, a través de los textos, a la Atenas política. Pero he de admitir que ha sido la radical crisis y ruptura que provocó “la aristocracia” en 404, lo que no deja de generar más preguntas cada vez que se visita la “Bella Ciudad”, que ya no polis, en términos de Loreaux. Y son las investigaciones penetrantes, casi de detectivescas, de esta autora las que desarticulan las enfáticas redes de la oratoria de Pericles sobre la excelencia y ejemplo de su ciudad. Los textos de Loreaux abren caminos para una relectura tan lúcida como melancólica sobre la supuesta y digna admiración que preconiza “el primer ciudadano de Atenas”, como lo distingue Tucídides a Pericles.

Mi tratamiento, deudor sobre todo de Loreaux, sin ánimo de seguir, por el momento, el plan sistemático que ella desarrolla, no pretende más que proseguir en una investigación que vengo realizando en el último tiempo y seré tan sintético como me piden las normas del Congreso. Se trata, por tanto, de medir la separación que se había realizado, en el nuevo proceso “secularizador”, de la impronta que aún dejó Homero en el comportamiento de las clases sociales, al tiempo que seguir la pista de los procesos de cambio que introdujo la nueva “razón de la ciudad”. Es el propio Vernant quien afirma que la política en Grecia abrió el marco de una nueva sociedad y permitió el desarrollo de la filosofía. “La razón griega, concluye, es la que en forma positiva reflexiva y metódica, permite actuar sobre los hombres, no transformar la naturaleza. Dentro de sus límites, como en sus innovaciones, es hija de la ciudad”¹². No es, pues, una labor de deconstrucción lo que pretendo realizar, sino de un interés reflexivo sobre la política que funda la ciudad ideada por Clístenes.

Si se asume el discurso de Pericles, conocido como la Oración fúnebre, el recorrido de su mandato, que cobra especial significado, indica que lo sucedido desde tiempos pasados no solamente ha sido querido y planificado, sino que se ha ampliado hasta convertir su Constitución en modelo de todas las ciudades. Y ello en razón de los derechos, de las leyes y del comportamiento que los ciudadanos han impreso a sus acciones tanto privadas como públicas. Esta es la razón, en fin, de que Atenas “es la única que no da motivos de rencor a sus enemigos por los daños que les inflige, ni desprecio a sus súbditos por la indignidad de sus gobernantes”¹³. Esta autocomplacencia en las incursiones guerreras deja paso, sin embargo, a la realidad de un Imperio construido por el abandono definitivo de las leyes no escritas que dejó en herencia la obra de Homero y la sustitución por las nuevas, que corresponden a la

¹¹ Cfr. Prólogo a su obra: *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*. Edit. Katz, Buenos Aires, 2008, *Prefacio*, pp. 11-14.

¹² Vernant, J.-Pierre: *Los orígenes del pensamiento griego*. Edit. Eudeba. Buenos Aires, 1965, p. 107.

¹³ Cito por: Tucídides: *Historia de la guerra del peloponeso II*, 34-46. Transcripción del texto de Gredos, pp. 114-121.

razón política. Pues bien, los Melios, un pueblo asentado en una pequeña isla, estratégica y que los atenienses quieren hacer suya, reconocen la inferioridad militar ante la temida Atenas. En un diálogo que se extiende como si fuera una obra teatral, los habitantes de la isla acaban situando su suerte en manos de los dioses. “Confiamos, dicen sus interlocutores a los atenienses, en no ser peor agraciados por la divinidad (pues hombres piadosos, nos enfrentamos a quienes no son justos...)” La respuesta a estos piadosos milesios nos la ofrece Tucídides en términos claros: “Bien : en cuanto a la divina benevolencia, tampoco nosotros creemos quedar en inferioridad, pues ni exigimos ni hacemos nada que esté fuera del juicio que los hombres tienen de las cosas divinas, ni de los deseos en que se basan sus relaciones recíprocas. En efecto, creemos que los dioses y los hombres (en el primer supuesto se trata de una opinión, y en el segundo de una certeza) imperan siempre, en virtud de una ley natural, sobre aquellos a los que superan en poder. Nosotros no hemos establecido esta ley, ni la hemos aplicado los primeros: ya existía cuando la recibimos, y habremos de dejarla como legado a la posteridad”.¹⁴

La rotundidad de la respuesta y la aplicación de la supuesta ley natural, de lo cual no se da noticia alguna, tiene como contrapunto, la afirmación de Pericles ante la duda de algunos hombres de su ejército en los momentos en que se había abierto la guerra contra los espartanos. “Y no creáis que estáis luchando por un solo motivo, la libertad o la esclavitud, sino que lo hacéis además por la pérdida, y por el peligro derivado de los odios que contra vosotros se han suscitado a causa del imperio. Renunciar al cual, por cierto, ni siquiera os es posible, aunque alguno, en las actuales circunstancias, presa del miedo, se declara hombre honesto y pacifista. Porque para ahora ya lo habéis convertido en una tiranía, cosa cuya consecución se piensa que es injusta, pero su abdicación peligrosa”.¹⁵

En esta operación de contrastación que he realizado tan apretadamente apunta a un problema grave que parece emerger cuando leemos estos textos, a saber, hasta qué punto la institución de lo político conlleva una dimensión de violencia que es constitutiva de la propia ciudad. Dimensión de violencia que tendría que ser “olvidada”, cerrar la memoria. Pero ¿hasta cuándo?, ¿hasta cuando surja una situación límite que nos descubra que en la ciudad, como acertadamente argumenta Loreaux, hay dos en uno? La premura del tiempo me obliga a dejar los interrogantes muy abiertos.

Lo cierto es que habría que seguir investigando en esta dirección. Como sabemos, Efiltes, jefe del partido democrático en el siglo V, fue una especie de tutor de Pericles, a quien daría paso más adelante para ejercer la jefatura de Atenas. Efiltes se había destacado por su decisión de radicalizar la democracia inaugurada por Clístenes, aunque la palabra democracia se usará bastantes años después de la reforma de este último. Efiltes deseaba democratizar el Aerópago, ocupado aún por la aristocracia, que tenía en Cimón puestas las miras como posible jefe de Atenas. Pero lo cierto es que en la noche previa al día en que se había acordado llevar a cabo la que sería la reforma más radical preconizada por Efiltes, este fue asesinado. La respuesta fue el silencio más denso. Unos y otros callaron, es decir, esos “dos” que “son” la ciudad cierran filas en torno al olvido.

Y no cabe tampoco dejar de citar que Pericles, en su Oración Fúnebre, felicitó a la ciudad que elegía a sus dirigentes en función de la *areté*, término acuñado en el tiempo pasado de héroes, ligado a la excelencia de la nobleza. Y no son pocos los que han apuntado a que en su

¹⁴ Tucídides: Ob. Citada, Libro V, 1041-05.

¹⁵ Tucídides: Ob. Cit., II, 63.

discurso se puede entrever que el mismo consta de dos niveles expresivos, que remitirían a un doble sujeto intérprete.

Retomo ahora, sin tiempo para más, el hecho de que mi introducción en torno a la constitución de la democracia, desde el punto de vista histórico en orden a la formación de la ciudad de Atenas, hacía referencia al momento más álgido y de mayor radicalidad de enfrentamiento en Atenas. Se trata de que el grupo de los treinta aristócratas no demócratas, más los tres mil atenienses de mayor estatus económico de la ciudad, se alinean en una guerra civil en el 404 a.C. contra el resto más pobre. A través de un golpe militar, el grupo aristocrático y sus tres mil aliados se constituyen en regentes de la ciudad, con la ayuda material de los espartanos. Este grupo de nobles que pretende erradicar el proceso democrático de la ciudad es conocido como “Los treinta Tiranos”. Aunque este grupo oligárquico consiguió la adhesión de tres mil atenienses, los que podían económicamente poder armarse por sí mismos, el desarrollo del gobierno salido de la asamblea no pudo hacer frente a las propias protestas de los tiranos más proclives a buscar una entente con el resto de la ciudad. Ello permitió la reconstrucción de un ejército liderado por Trasíbulo. El intento de los oligarcas que intentaron detener la recomposición de los demócratas fueron derrotados, muriendo, en esa batalla, el dirigente aristócrata más radical, Critias. Esto facilitó a Trasíbulo para entrar en el Pireo. La situación de impasse que ello originó, sirvió para que los propios espartanos y los oligarcas más proclives a una paz pudieran rehacer una nueva forma democrática en la propia Atenas. Lo más sintomático de esta tragedia, que dio lugar a que fueran muertos sin juicio alguno más de mil quinientos atenienses, fue el propio encuentro de demócratas y oligarcas de acuerdo con la paz pactada. En medio de la exaltación de la victoria, uno de los atenienses que había participado en la victoria final, comenzó a preguntar a los oligarcas, tal como describe la situación Loraux: “ustedes que comparten con nosotros la ciudad, ¿Por qué nos matan?”. El pesar de los muertos y la arenga de Trasíbulo acerca del valor de los suyos se diluyó en esta desconcertante pregunta, más aún cuando se les concedió la amnistía a los oligarcas “por la cual los vencedores se aliarían con sus antiguos adversarios comprometiéndose mediante el más solemne de los juramentos a “no recordar las desgracias” del pasado”.¹⁶ Es sin duda más importante que nunca la carga ideológica que une la democracia con la posibilidad de la stasis, es decir, anida ya en el orden de lo político el conflicto de la división, de la guerra civil y reaparece ahora, con todo el peso del desaliento, el compromiso de no saber, de no hablar; nuevamente: de olvido, cuando el horror de las muertes se muda en una amnistía que posibilita encerrar, en la negrura de la conciencia, turbada por el enfrentamiento inmediato, lo no “posible de reconocer y hablar”. Mudar el enfrentamiento y la muerte de lo experimentado y contrastado en un olvido acordado, en un olvido de sangre.

Aristóteles y el desenlace final de la democracia

Aristóteles, en la segunda página de su *Política*, tras haber afirmado que el hombre es por naturaleza político, escribe lo siguiente: “pero el primero que la estableció (la *polis*) fue causa de los mayores bienes. Frente a los que apresuradamente aceptan que el hombre es por naturaleza, convendría ponderar el contenido de la cita, perteneciente a las primeras palabras con que Aristóteles abre su *Política*. Es decir, la conformación de la comunidad, de la polis, es algo contingente, algo que se puede dar o no históricamente, pero que -en cualquier caso- no

¹⁶ Loraux, N.: *La ciudad dividida. El olvido de la memoria de Atenas*, pp.11-12

es fruto de ningún determinismo ni propiciado por ninguna fuerza heterónoma. Es necesario subrayar este pequeño detalle de enormes resultados civilizatorios en nuestro ámbito occidental, que fue fraguándose, allá por el siglo VII a.C., después de muchos intentos fallidos: la contingencia del hecho de la política, esto es, la negación de toda heteronomía en la determinación explicativa y en el de la organización de las causas de lo humano, en general, y de la política en particular.

En este nuevo contexto hay que leer su afirmación de que: “la peor injusticia es la que tiene armas, y el hombre está naturalmente dotado de armas para servir a la prudencia y la virtud, pero puede usarlas para las cosas más opuestas”¹⁷. El hombre, en cuanto dotado de armas, puede utilizarlas para infligir muerte o conquistar un terreno, o bien puede optar por dejar las armas quietas y crear esa nueva forma de vida que es la de una comunidad o polis. Nuevamente aparece una anotación capital en orden a la aparición de la política como un proceso de creación de la polis, a saber: es fruto de “una opción”. Aquí cobra su sentido pleno el problema de la potencia en el orden del pensamiento humano. Unas líneas antes (1253,23) había afirmado que “todas las cosas se definen por su función y sus facultades”. Ahora bien, en el orden de lo humano, las potencias no acaban en un término exterior a las mismas, sino en una realización propia, que les pertenece. En *La Ética a Eudemo*, I, 4, 1255 se puede leer que, por lo que al pensamiento se refiere, su paso al acto es una perfección, “de modo que potencia y acto se asimilan”. Cualquiera puede estar dándose cuenta de la relación en la que estoy intentando situar este momento especial de la política de Aristóteles no es en el “mundo nebuloso” platónico tan denostado por Hegel, sino en términos existencialistas. Es decir, el propio Sartre afirma que: “las opciones son el correlato noemático de los proyectos que se realizan a través de los actos, y la realidad humana proyectada es la unidad sintética de las opciones. De ahí se desprende que el mundo no es conocido en su estado presente más que a partir del futuro. Voluntad y percepción, son pues inseparable”. Y en el caso de Aristóteles, éste incide en la necesidad de entender que unir la opción del que abandona las armas para crear la polis es asumir “que, si existe algún fin de nuestros actos que queremos por él mismo: eso es lo bueno y lo mejor”. Y precisamente la unión del conocimiento y la voluntad es la política.¹⁸

En todo caso, como escribe Sartre, en esa obra tan excelente como mal conocida: *Vérité et existence*, en el nuevo orden de ser y de verdad en que nos hemos situado, es necesario

¹⁷ Ob. Cit. II, 3, 1265, a 22

¹⁸ Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, I,2, 1094. Quien haya manejado las Actas de los debates de Davos en torno a la crítica de la metafísica kantiana por parte de Heidegger, marzo de 1929, podrá entender esta interrelación entre el nuevo curso que se propuso entonces, más ligado directamente a la teoría de la praxis en Aristóteles y al abandono del trascendentalismo de Kant, defendido por Ernst Cassirer. Ello daría lugar, especialmente en Alemania, a un largo período entre los sesenta y setenta con la publicación: Manfred Riedel: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie, I-II*, Edit. Manfred Riedel, 1972. En la discusión durante esos largos años representa una lista amplísima en la que cabe reseñar, entre otros, especialmente a Hans-George Gadamer, Joachim Ritter, Günter Bien, Armin Müller, Otfried Höffe, Paul Lorenzen, Jürgen Habermas, etc. En castellano disponemos de una excelente presentación de la discusión habida en Davos, marzo de 1929, realizada por Roberto Aramayo y publicada en Plaza y Valdés, 2009. Ahora bien, la búsqueda de una nueva consideración de los sujetos y su dimensión histórico-existencial se abrió igualmente a los existencialistas franceses por parte de algunos discípulos de Heidegger, como es el caso de Hannah Arendt. De disponer de tiempo haría una exposición más detallada, ya que me concierne personalmente, por tener como tutor de mi tesis doctoral al profesor Otto Friedrich Bollnow, que fue uno de los que tomó los datos de las conferencias de Davos, aunque su publicación se demorara años.

“negar que el hombre se defina únicamente por conocimientos e ignorancias que no serían sino ausencias de conocimientos posibles. Ciertamente, la pregunta le viene al universo por el hombre. Pero a partir del momento en que el mundo es iluminado por la categoría general del poner en cuestión, es desde este poner en cuestión desde donde cobran forma las preguntas. En un universo en cuestión, es una cuestión objetiva saber si los planetas están habitados. El hombre es el ser por el cual le vienen al mundo cuestiones; ahora bien, el hombre es el ser para el cual vienen al mundo cuestiones que le conciernen y que no puede resolver. El hombre se define, pues, con respecto a una ignorancia original. Tiene una relación profunda con esta ignorancia. En función de ella define lo que es y lo que busca”¹⁹.

Desde esta perspectiva, en el propio proceso hacia la necesaria democratización de la vida política en Atenas, Aristóteles alude a la “lucha entre pobres y ricos” que llevó, nuevamente, a buscar un mediador en la ciudad, siendo nombrado Solón. El resultado, no atendiendo a las posiciones de carácter vindicativo, que exigían un cambio político emancipatorio fue, desgraciadamente, desesperanzador. Si asumimos el estudio de Mossé, el cambio jurídico a que se limitó Solón dejó intactas las desigualdades “unidas al nacimiento y las estructuras del parentesco todavía poderosas se mantuvieron inamovibles”²⁰. Aunque creó una Ekklesiade de 400 miembros, estos no tenían ninguna función política real, ya que por encima de ella estaba la Boulé, compuesta por las tres clases superiores, quienes determinaban los casos a tratar, así como la forma de llevarlos a cabo.

La política tiene su acta de nacimiento, en primer lugar, en la lucha por la sustitución del poder arbitrario e injusto denunciado por los procesos de cambio, que conllevaban enfrentamientos en las primeras ciudades griegas, allá por el siglo VII. La razón, en forma de autorreflexión crítica, hace acto de presencia en el espacio político abierto para la determinación de sus cualidades y categorías, desde la igualdad y la *isegoría*, hasta el surgimiento de los sujetos políticos. Ni ha existido siempre ni aún hoy es todavía coextensiva con todas las demás culturas o civilizaciones. La filosofía y la democracia, en términos de Castoriadis, no coinciden sino que co-significan. De modo que la política, en la línea de este autor, traduce la posibilidad de instituir un imaginario político-social que comprende un denso conjunto de significaciones, no meramente racionales, por medio del cual cobra cuerpo en una sociedad su propio mundo de vida. Este mismo imaginario marca las relaciones con la naturaleza y establece las señas de identidad con la sociedad histórica correspondiente. Su existencia es tan contingente como la política que condiciona su institución. De modo que, así como la filosofía y el pensamiento en general no pueden existir sin el lenguaje, creación no individual ni contractual, sino de la sociedad histórica, de igual manera marca la naturaleza de la filosofía como pensamiento reflexivo, que es esencialmente social sin por ello reducirse a ningún momento del mismo. La sociedad, por su parte, escribe Castoriadis, “es creación, no autoorganización... (pues) no encontramos un ensamblado de elementos preexistentes. La sociedad es siempre autoinstitución... Toda pregunta que pueda ser formulada en el lenguaje de la sociedad tiene que poder encontrar una respuesta en el interior del magma de significaciones imaginarias sociales de esa sociedad”²¹.

¹⁹ Sartre, J.P.: *Verité et existence*. Gallimard. Paris, 1989, pp. 13-14.

²⁰ Mossé, C.: *Pericles. El inventor de la democracia*. Espasa. Madrid 2007, pp. 37-38

²¹ Castoriadis, C.: “El imaginario social instituyente”, p. 5-8. <http://www.educ.ar>. He de advertir que, después de una relación personal y de contrastar su propuesta del “imaginario político”, siempre he admitido el valor hermenéutico del mismo. Es más, un biólogo como Varela (quien, junto a H. Maturana, escribiría: *El árbol del conocimiento* (1990), Edit. Debate, Madrid, 1996), en diálogo con Castoriadis: “... ni siquiera es necesario pensarlo al nivel de los mamíferos, de los hombres la vida en tanto que proceso autoconstituyente contiene ya

A diferencia de las teorías modernas de la democracia: ya sea la de corte deliberativo, la que entiende la democracia como un contrato o como un conjunto de derechos, la política, la filosofía política cosignificante de la misma, es caracterizada, por Rancière, por su contingencia y universalidad, que no tiene un fundamento natural ni sobrenatural, sino que es un acto que constituye al mismo tiempo al sujeto y al escenario en el que se producen las relaciones. “La filosofía política y el pensamiento de lo político surgen a partir de un desacuerdo que es propio de la política”²². Pese a la radicalidad y la especial forma de articular la política por parte de Rancière como la expresión de un “desacuerdo”, no deja de insertarse en la formulación de la política que establece Aristóteles y que guía más de la mitad de su obra: *Política*. Escribe el estagirita: “El bien político es la justicia, que consiste en lo conveniente para la comunidad ;todos opinan que consiste en que la justicia es una cierta igualdad...De qué cosas hay igualdad y de cuáles desigualdad es cuestión que no debe echarse en olvido, pues encierra cierta dificultad e implica una filosofía política”²³. Lejos de la palabra “guerra”, lo cierto es que la ruptura, la tensión no resuelta en la comunidad, la oposición al orden establecido dan lugar a la aporía que exige ser zanjada, en su aspecto racional, por la filosofía política. En este aspecto inicial del desacuerdo, afirma Rancière: El desacuerdo de la política por la filosofía tiene por principio, entonces, la reducción misma de la racionalidad del desacuerdo...La filosofía no se convierte en “ política” porque la política es algo importante que necesita de su intervención. Lo hace porque zanzar la situación de racionalidad de la política es una condición para definir lo propio de la filosofía”²⁴. La justicia política, insiste, no es simplemente el orden que mantiene unidas las relaciones medidas entre los individuos y los bienes. “Es el orden que determina la distribución de lo común”²⁵. El problema llega hasta límites extremos ,rayanos en lo que denomina “ violencia simbólica” frente al orden establecido (Rancière lo denomina “policía” en un sentido figurado), lo podemos estar experimentando en la situación de precariedad tan enorme y global de nuestro momento. El Estado, sin teleología política propiamente dicha²⁶, encorsetado por la economía,

*esta distinción de un para-sí, como diría Corneille (así nombra siempre a Castoriadis), fuente de donde emerge lo imaginario capaz justamente de dar sentido a lo que no son más que masas de objetos físicos. Este arraigo del sentido en el origen de la vida, ahí está la novedad de este concepto de autonomía, de autopoiesis. Y lo que acabo de decir, que existe el exceso de lo imaginario que procede de esta autoconstrucción de lo viviente que literalmente quiere decir autoconstrucción, autoproducción”. Interviene Castoriadis: “o autocreación”. Y responde Varela: “...o autocreación”. En Castoriadis, C: *La insignificancia y la imaginación. Diálogos*. Mínima Trotta. Madrid 2002, p90-92. Castoriadis desea precisar, con la confirmación que parecen otorgarle los avances de la biología, que: “...de cualquier modo, con esa idea de que un día habrá un hombre nuevo, un hombre autónomo, una sociedad autónoma en la que el sujeto será capaz de escapar a todas las coerciones de una sociedad que le hace sufrir y contra la cual nos hemos peleado”. Ob. Cit, p. 108. He de decir que la conclusión tan radical, que pretende Castoriadis a partir de lo expuesto por Varela no se deriva de lo afirmado por este último. Por mi parte, esta afirmación de llegar a una “autonomía total” de los individuos de toda coerción social no puedo asumirla ni racional ni filosóficamente. Tampoco Varela asume dicha derivación utópica. Se trata de una interpretación heterópica, ya anteriormente expuesta, que alejó a Castoriadis de muchos de sus discípulos.*

²² Rancière, J.: *El desacuerdo. Política y filosofía*. Edit. Nueva visión, 1996, pp.7-8

²³ Aristóteles: Ob. Cit. IV, 1282b 12-20

²⁴ Rancière, O.Cit., p. 11.

²⁵ Ob. Cit. p. 18.

²⁶ En la dirección en que nos movemos, resulta de sumo interés el estudio de Rubio Llorente en torno al Estado en Weber, de cuya anotaciones posteriores prescindo. Nuestro autor, en primer lugar define lo político: “A diferencia de la lengua, la cultura o la economía, la realidad social que sirve como término de referencia para la definición de lo político es *una realidad deliberadamente estructurada en vista a un fin*” (p. 28). Por contraposición, Weber, asumiendo la tradición de la modernidad, ofrece su definición tan influyente del Estado:

deja sin parte (de ese común) a los que no tienen parte en ninguno de los ámbitos de decisión. De ahí que en una filosofía política sea tan importante determinar los sujetos y el espacio político que se abre con “el desacuerdo”, es decir, “el tablero” en que se discuten las “racionalidades” contrapuestas, las aporías abiertas. De este modo puede establecerse que la raíz de ruptura, de oposición, de tensión insuperables de un orden establecido, son las formas a través de las cuales se instituye históricamente la política. Es más, tal como lo hemos subrayado, la política, la filosofía política, articulan valores universales que afectan a todos los miembros de un pueblo o nación. Por tanto, más allá del consenso, de la deliberación o de los derechos, la pregunta clave es qué tipo de medida se utiliza para hacer efectivos los principios universales de la justicia, qué “principio” rige para juzgar el sitio, el lugar y el modo de compromiso que afectan a todos los miembros de una comunidad²⁷. No dejo de reconocer la dificultad de ejercitar tales condiciones en sociedades complejas y plurales como las nuestras, pero no puede haber reserva en cuanto a quién o quienes pueden hablar, a qué clase de selección responden y con qué tipo de representación actúan²⁸. Creo que dichas exigencias están siendo, en nuestro momento presente, la mayor dificultad para establecer la representación hegemónica del “legado” con el que ha de medirse la conjunción de los individuos y grupos que pretenden confluír unidos, como un *demos*, en el espacio de la política.

Aún habría que esperar, en el proceso griego que estamos examinando, los siguientes intentos y las luchas para redefinir el verdadero sentido de la democracia, como fue la obra de Clístenes, y poder oír a Pericles, en su Oración Fúnebre: “El nombre de nuestra constitución - dice Pericles- es democracia porque no entregamos la ciudad a una oligarquía, sino a un sector más amplio de ciudadanos; y en realidad, sus leyes dan a todos indistintamente los mismos derechos en la vida privada... La vida política de nuestra ciudad se desenvuelve libremente... Puesto que no hay prohibición alguna en la vida privada (subrayado mío), no transgredimos la ley en las relaciones públicas, sino que sentimos reverencia hacia ella... He de decir, en definitiva, que nuestra ciudad, en su conjunto, es la escuela de la Hélade y que, en mi opinión, cada uno de nosotros personalmente desarrolla una personalidad autónoma que acepta con elegante flexibilidad las más diferentes formas de vida” (el subrayado es mío)²⁹.

No obstante, ni los puestos de mayor relevancia en Atenas fueron ocupados por rotación, sino elegidos entre la clase más poderosa, ni las asambleas tuvieron fácil su desarrollo por falta de quórum en muchas ocasiones, ni las votaciones fueron siempre tan libres y limpias

“No es posible definir una asociación política -incluso el Estado- señalando los fines de la acción en la asociación... Sólo se puede definir, en consecuencia, el carácter político de una asociación por el medio... que sin serle exclusivo es ciertamente específico para su *esencia indispensable*: la coacción física”. (Vol. I, p. 44). Rubio Llorente, F: *Política y sociedad: estudios en homenaje a Francisco Murillo Ferrol*, Vol. 1, 1987, p. 27-36. Estos tipos de Estado nacionales apolíticos y de fuerte poder son propensos a reubicarse en una lógica de desnacionalización y globalización, en términos de Saskia Sassen, que reconstituyen la construcción de lo público y lo privado. Sassen, S.: *Territorio, autoridad y derechos. De los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales*. Katz, Madrid, 1210, pp. 32-40.

²⁷ Independientemente de algunas interpretaciones de la filosofía política, lo que me aleja más de Rancière es su falta de precisión sobre el sujeto emancipatorio o cómo conformar la conjunción de los “sin parte”. Es más, hay en él una tendencia no restringida que todos “los sin parte” se radicalizarían en favor de una salida emancipatoria a la situación de “desacuerdo”. Los datos y movimientos actuales no parecen evidenciar tal presupuesto.

²⁸ Una gran parte de este ámbito de problemas fue objeto durante meses de estudio y de discusión de nuestra propia transición, realizada en el Seminario que dirigí en el CSIC, durante siete años.

²⁹ Tucídides: *Historia de la guerra del peloponeso*. Libro II, 37

como se podría suponer. Ahora bien, la escuela de democracia y el ejercicio de las virtudes ciudadanas, especialmente por parte de la *boulé* o Consejo de los quinientos, generó durante 170 años uno de los momentos políticos de mayor calado y radicalidad entre los que la historia nos ha ofrecido. En definitiva, fueron miles de ciudadanos los que se ejercitaron en la discusión y toma de decisiones de modo inmediato y directo sobre la guerra y la paz, sobre las alianzas con los extranjeros, sobre la elección de mandos, sobre la gestión de los magistrados, sobre los que intentaban transgredir las leyes, etc.³⁰

Pese a todo lo expuesto anteriormente es sorprendente que, en 1819, Benjamin Constant, en el que puede considerarse como Texto Programático del liberalismo, negara la libertad de los ciudadanos de Atenas, presentándolos como amarrados por duras cadenas al trabajo de la ciudad sin descanso ni libertad. Me refiero a la conferencia que dictó en febrero de 1819, en el Ateneo de París, y que servía para hacer balance de la Revolución francesa y abrir una nueva época: la del liberalismo representativo. Nuestro autor traduce en su escrito, en primer lugar, la inquietante interpelación que, en silencio, le dirigen sus oyentes. Muchos de ellos fueron sujetos activos de la Revolución Francesa, a la que Constant denomina “feliz a pesar de sus excesos”. Elogio retórico, de compromiso. Constant tiene plena conciencia del cambio que pretende introducir en la vida democrática a través del disfrute “del gobierno representativo... el único que puede proporcionarnos hoy cierta libertad y tranquilidad, [que] fue prácticamente desconocido entre las naciones libres de la Antigüedad.... Frente a la libertad de elección privada de los individuos modernos, los antiguos “no eran, por así decir, mas que máquinas, cuyos resortes y engranajes regulaban y dirigían la ley... el individuo estaba como diluido en la nación, el ciudadano en la ciudad”³¹. Por el contrario, en la modernidad, la libertad para el individuo consiste “en el disfrute apacible de la independencia privada”. La vida democrática de los griegos “no ofrecería más que incomodidades y fatigas a las naciones modernas, donde cada individuo, ocupado de sus negocios, de sus empresas, de los placeres que obtiene o que espera obtener, no quiere ser distraído de todo esto más que momentáneamente y lo menos posible”³². Así pues, frente al orden al revés de la Antigüedad, orden maquinaico en el que se enajenaba la individualidad, “el orden representativo, insiste Constant, no es otra cosa que una organización que ayuda a una nación a descargar en algunos individuos lo que no puede o no quiere hacer por sí misma”. De este modo se ven truncadas todas las corrientes históricas que habían intentado reconstruir lo que Montesquieu denominó “virtud” en la república, una virtud que no es moral ni tampoco una virtud cristiana, “sino una virtud política”, en términos literales de nuestro autor.

No es, empero, la nostalgia de un régimen democrático totalmente directo, que nunca existió, lo que está en la base de mis preocupaciones. Son más bien los límites e, incluso, las contradicciones de la democracia representativa implantada en nuestro tiempo y las

³⁰ Manin, B.: *Los principios del gobierno representativo*. Alianza Editorial, Madrid, 1998. Resulta de mucho interés su análisis de las formas de acceso a las instituciones, las exigencias de las mismas y el sentido y valor democrático del sorteo en Atenas.

³¹ Constant, B.: *Escritos políticos*, CEC, Madrid, 1989, p.262

³² *Ib.*, p. 266. El ciudadano pasivo de la democracia representativa, inaugurada por los “modernos”, no supone ni conlleva la posesión de ningún tipo especial de virtud política, porque el ciudadano es una abstracción carente de contenido político sustantivo. “Entre los modernos, por el contrario -escribe Constant-, el individuo, independiente en su vida privada, no es soberano más que en apariencia, incluso en los Estados más libres. Su soberanía es restringida, está casi siempre en suspenso; y si en determinados momentos, poco frecuentes, ejerce esa soberanía, está siempre rodeado de precauciones y de trabas, y no hace otra cosa que abdicar en seguida de ella”. Constant, B.: *Ob. Cit.* P. 261

argumentaciones sobre su idoneidad lo que me mueve a considerar la necesidad y la posibilidad de elaboraciones teóricas y acciones práctico-democráticas de mayor alcance, de mayor potencia y de mayor implicación de responsabilidad que las exigidas y permitidas por el tipo de democracia implantada entre nosotros. Como ya dejamos expresamente dicho al comienzo de este escrito, se trataba de asumir como hermenéutica de nuestro proyecto la hipótesis de Marc Bloch sobre la posibilidad de que la incomprensión del presente nace fatalmente de la ignorancia del pasado, que, a su vez, cobra sentido en el empeño por entender el presente.

El reconocido helenista, autor y traductor de variadas obras griegas, Luis Gil, ha dedicado una serie de trabajos que componen su excelente obra: *La democracia ateniense*, como he señalado anteriormente. Él también dedica un último capítulo a la posición adoptada por Fustel de Coulanges (Paris, 1864), famoso por su obra *La cité antique*, por el mismo motivo que yo he intentado traer a colación la posición de Constant, aún vigente en un gran número de liberales. Coulanges argumenta que las antiguas democracias desconocieron la libertad individual, tan expresamente subrayada por Pericles: “cada uno de nosotros personalmente desarrolla una personalidad autónoma que acepta con elegante flexibilidad las más diferentes formas de vida”. Sin negar que la democracia es el término con más carga política, el profesor Gil examina a continuación los diversos conceptos relacionados con la libertad. Comenzando por el valor atribuido entre los griegos a la libertad, que la hacen descansar en el interés del propio dios Zeus, con diversas festividades, recorre los restantes conceptos que la apoyan y justifica: *isonomía*, *isomoiría* o “igualdad de participación”, *isegoría* “igualdad de poder”, etc. En Atenas, subraya Loreaux, se impuso el término *parrhesia*, que, además de significar libertad de expresión, acentúa el hablar con la verdad para el bien común, incluso frente al peligro individual. Atendiendo, por último, al controvertido diálogo platónico: *Menéxeno*, Luis Gil ofrece una traducción de un pequeño párrafo atribuido a Aspasia, la que fuera mujer de Pericles:

Nosotros, en cambio, y los nuestros –dice Aspasia- habiendo nacido hermanos de una sola madre (scil. la tierra del Ática) no pretendemos ser ni amos ni esclavos los unos de los otros (=léutheroi), antes bien, la igualdad de linaje (isogonía) nos fuerza a buscar la igualdad de participación (isonomía) y a no ceder mutuamente a nada que no sea la reputación de la virtud y la sabiduría.

Y concluye el profesor Gil: “La democracia al nivel de la ideología popular, recibe así una justificación de la más pura raigambre racista y despectiva hacia el resto de los griegos, pero que les hacía estar a los atenienses tan orgullosos de sí mismos como de su sistema de gobierno. El triple lema de la república francesa de *liberté, égalité y fraternité* tiene en el discurso de Aspasia su antepasado más remoto. ¿Se debe esto también a una mera coincidencia?”³³

33 Ob. Cit. P. 181.

Identidad de la filosofía política

QUISIERA HACER CONSTAR QUE TANTO LOS PROYECTOS DE INVESTIGACIÓN, COMO EL SEMINARIO DEL CSIC, ASÍ COMO LA *REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA POLÍTICA* NO HUBIERAN SIDO POSIBLES DE NO CONTAR CON LA AYUDA INESTIMABLE DE LOS PROFESORES JOSÉ MARÍA HERNÁNDEZ Y JUAN GARCÍA MORÁN. Departamento de la UNED.

Los proyectos de Investigación subvencionados por el Ministerio se celebraban en la Cátedra de Filosofía Política de la UNED. Tenían por objeto avanzar en un trabajo sistemático y un estudio detallado de algunos aspectos de la materia. Los asistentes eran los profesores del Departamento que pertenecían al área, a los que se sumaban dos o tres profesores más, interesados por aspectos de la Filosofía política.

Los tres ámbitos de investigación y trabajo dieron lugar a libros individuales sobre los diversos temas y a 12 libros de los que soy editor-coautor con los diversos profesores asociados.

I.- PROYECTOS COMO INVESTIGADOR PRINCIPAL

1.-Título del Proyecto: *ÉTICA Y POLÍTICA: HACIA UNA DEMOCRACIA PARTICIPATIVA*. Entidad y periodo: CAICYT- CSIC 01.01.87 al 31.12.89.

3.- Título del Proyecto: *ANTIGUOS Y MODERNOS: HACIA UNA REFUNDACION FILOSOFICA DE LA POLITICA*. Entidad y periodo: CAICYT 01.01.92 al 31.12.94.

2.-Título del Proyecto: *EL DESCUBRIMIENTO DE AMERICA: TESIS PARA UNA RECONSTRUCCIÓN DE LA MODERNIDAD*. Entidad y periodo: U.N.E.D. 01.01.89 al 01.07.91.

4.-Título del Proyecto: *RECONSTRUCCIÓN Y FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICO-POLÍTICA DE LA CIUDADANÍA*. Entidad y periodo: Programa Sectorial de Promoción General del Conocimiento (PB98-0006) Ministerio de Educación y Ciencia: 1999-12-30 a 2002-12-30.

5.-Título del Proyecto: *LAS MUJERES COMO SUJETOS EMERGENTES EN LA ERA DE LA GLOBALIZACIÓN; NUEVAS MODALIDADES DE VIOLENCIA Y NUEVAS FORMAS DE CIUDADANÍA*. Entidad y periodo: Ministerio de trabajo y asuntos sociales-Instituto de la mujer. Proyecto I+D+i 2007 Exp.:087/7. Duración: 2008-2010. Acción Complementaria del Ministerio de Educación: 2009-2010.

II.- CONGRESOS INTERNACIONALES

1- TEMA DEL CONGRESO: *DIMENSIONES DE LA TRANSICIÓN POLÍTICA EN ESPAÑA*. Primer Congreso Hispano-Mexicano. Lugar: Pazo de Mariñán, septiembre, 1986

2- TEMA DEL CONGRESO: *“LA FILOSOFÍA POLÍTICA HOY”*. Lugar: I Congreso Internacional Mexicano-Español. Madrid. Del 9 al 11 de diciembre de 1990

3- TEMA DEL CONGRESO: *TEORÍA Y MÉTODOS FILOSÓFICO-POLÍTICOS*. II. Congreso Internacional Universidad de Santiago, 1-6 de julio de 1991.

4- TEMA DEL CONGRESO: *INDIVIDUALISMO Y COMUNITARISMO*. Segundo encuentro Internacional Hispano-Mexicano de Filosofía. Política. 28 al 31 de octubre. Madrid, LUGAR: Instituto de Filosofía CSIC 1992.

5- TEMA DEL CONGRESO: *DEMOCRACIA Y REPRESENTACIÓN POLÍTICA*.

Lugar: **I II Encuentro Internacional de Filosofía Política. Segovia, 23 AL 30 de abril de 1993**

6- TEMA DEL CONGRESO: **“RECONSTRUCCIÓN DE LA CIUDADANÍA HOY”.**

Lugar: **Quinto Congreso Internacional de Filosofía Política.UAM. México: 2-6 de diciembre de 1996.**

7- Tema del Congreso: **CULTURA, ECONOMÍA Y DEMOCRACIA., Quinto Congreso Internacional de Filosofía Política. UNED-CSIC Madrid, del 16 al 18 marzo de 1997.**

8- TEMA: **DIMENSIONES DE LA CIUDADANÍA .VII Congreso Internacional de la Revista Internacional de la Filosofía Política. LUGAR: Cartagena de Indias. Colombia, del 20 al 22 de noviembre de 2000.**

III.- REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA POLÍTICA

La *Revista Internacional de Filosofía* fue fundada, tras dos años previos de preparación, por el Departamento de Filosofía y Filosofía moral y Política de la UNED conjuntamente con los profesores del área de Filosofía de la UNAM Iztapalapa, así como los del Instituto de Filosofía de la UNAM. Se presentó en Madrid, el 23 de abril de 1993, ante los dos Rectores de las universidades de México y España, garantes de la publicación de la misma. El Consejo de redacción de la misma, de la que fui Director durante todo el período de su publicación, estuvo compuesto por: **Consejo de México:** Antonella Attili, Gustavo Leyva, Sergio Pérez, Jesús Rodríguez Zepeda, Luis Salazar, Gabriel Vargas, Corina de Yturbe. **Consejo de la UNED:** J. Francisco Alvarez, Rosa Cobo, Jesús M. Díaz, Juan García-Morán, Antonio García-Santesmases, Francisco José Martínez, Reyes Mate, Jaime Pastor, Paloma García Pizaco, Angel Rivero, Juan Carlos Velasco. **Secretaría de redacción:** José M^a. Hernández(UNED), Francisco Colom (CSIC-Madrid), Jesús Rodríguez Zepeda (UAM-Iztapalapa). **Secretarios Técnicos: (México):** Alberto Benítez Arias, Andrea Escobar Salinas.

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFIA POLÍTICA (UNED – MADRID UAM – MÉXICO)

Números aparecidos

Nº 1 (Abril 1993)	PENSAR LA POLÍTICA, HOY
Nº 2 (Noviembre 1993)	IDENTIDAD CULTURAL / PLURALIDAD POLÍTICA
Nº 3 (Mayo 1994)	NACIONALISMO Y POLÍTICA
Nº 4 (Noviembre 1994)	DESAFÍOS PARA LA DEMOCRACIA
Nº 5 (Junio 1995)	EL FUTURO DE EUROPA
Nº 6 (Diciembre 1995)	ECONOMÍA Y POLÍTICA: RESTRICCIONES ESTRUCTURALES
Nº 7 (Mayo 1996)	DIMENSIONES POLÍTICAS DEL MULTICULTURALISMO
Nº 8 (Diciembre 1996)	LA POLÍTICA Y EL OTRO
Nº 9 (Junio 1997)	HACIA UNA DEFINICIÓN DEL ESPACIO PÚBLICO INTERNACIONAL
Nº 10 (Diciembre 1997)	REPENSAR EL UNIVERSALISMO
Nº 11 (Mayo 1998)	¿QUÉ CIUDADANÍA? (EL RETO DE LAS MINORÍAS)
Nº 12 (Diciembre 1998)	ECONOMÍA Y DEMOCRACIA
Nº 13 (Julio 1999)	LA ECOLOGÍA Y LOS LÍMITES DEL LIBERALISMO

Nº 14 (Diciembre 1999)	POLÍTICA Y MEMORIA
Nº 15 (Julio 2000)	IDEALES POLÍTICOS DE LA HUMANIDAD
Nº 16 (Diciembre 2000)	LOS AVATARES DEL LIBERALISMO EN AMÉRICA LATINA
Nº 17 (Julio 2001)	REFUNDACIÓN DE LA DEMOCRACIA
Nº 18 (Diciembre 2001)	EL LENGUAJE DE LOS DERECHOS
Nº 19 (Julio 2002)	LA RENTA BÁSICA
Nº 20 (Diciembre 2002)	EL NUEVO DESORDEN MUNDIAL
Nº 21 (Julio 2003)	NATURALEZA Y SENTIDO DE LA GUERRA HOY
Nº 22 (Diciembre 2003)	LA POLÍTICA: TEMAS DE AYER Y HOY
Nº 23 (Julio 2004)	LA FILOSOFÍA POLÍTICA DESPUÉS DE RAWLS
Nº 24 (Diciembre 2004)	EL LAICISMO, A DEBATE
Nº 25 (Julio 2005)	DEBATES FEMINISTAS PARA EL SIGLO XXI
Nº 26 (Diciembre 2005)	TEORÍA CRÍTICA
Nº 27 (Julio 2006)	INMIGRACIÓN, ESTADO Y CIUDADANÍA
Nº 28 (Diciembre 2006)	LA IZQUIERDA EN IBEROAMÉRICA, A REVISIÓN
Nº 29 (Julio 2007)	LA UTOPIA EN LA ESTELA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO
Nº 30 (Diciembre 2007)	IGUALDAD Y DIVERSIDAD
Nº 31 (Julio 2008)	IDENTIDAD Y CRISIS DE EUROPA
Nº 32 (Diciembre 2008)	IBEROAMÉRICA: UNA HERENCIA POLÍTICA COMÚN
Nº 33 (Julio 2009)	JUSTICIA INTERCULTURAL
Nº 34 (Diciembre 2009)	NUEVAS RUTAS DEL DEBATE DEMOCRÁTICO
Nº 35 (Octubre 2010)	NUEVOS SUJETOS EMERGENTES

AUTORES: SELECCIÓN MUY REDUCIDA EN FUNCIÓN DEL ESPACIO

Charles Taylor; F. Colon; Will Kymlicka; Waine J. Norman; Mikhaël Elbaz y Denine Helly; Requejo Col; Banco Fornieles; Hooneth; N. Fraser; Serrano Gmez; Marcel Mermle; Fred Hallyday; Roberto Mesa; Viçens Fisas; Vargas Machuca Ortega; Bernart Riutort Zuzana Novak; Elís Díaz; Antonio Santesmases; R. Beiner ; C. Pereda M. Walzer; M. Bovero; A.braham Anderson ; Araujo; F. Savater; L. Villoro; Z. Chaton; R. Kastoryano; f. Alvarez; Juan Torres; D. M. Hausman; Paolo Bifani; E. J. Hobsbawm; John Schwarzmantel; M. Keating; A. de Blas; John Coakley; Ramón Maiz ; Reyes Mate; W. Thayer; T. Moulin; Thibaut; M. Aguirre; A. Dobson; R. Zapata; J. Beriain; H. Dubiel; E. Crenzel; P. Aguilar; Rodriguez Zepeda; Gauthier; García Morán; J. Muguerza; J.C. Acinas; David Gauthier; Ferrajoli; P. Gowan; V. Soromenho-Marqués; A. de Miguel; Third Way; C. Khon; f.j. Martínez; R.M. Lo Vitolo; J. Valdivieso ; Paramio; Cordera Campos; D. HellyUgo Pipitone C. Yturbe; F. Triki; Ph. Bennis; J. Brown; Riechman; García Serano; Caminal Rodriguez Guerra ; A.H. Puleo; Cobo Bedia; Celia Amorós; Lidia Cirilo ; Elene Varikas ; Carlos Velasco; Saskian Sassen; Philin Cole; Lacasta –Zabalza; Juan Sisinio Pérez Garzón; Santos Juliá; Nelly Arenas; Ricardo Rafael Gracia-Canclini; Levy del águlia; Manuel Atienza ; Jaime Pastor F. Vewrgés; J.M. Zufiaur; Ives Salesa; M^a Xosé Agra; Adriana Luna J.C. Hesles Bernal; Gustavo Leiva; P. García Picazo; Gabriel Vargas; Sergio Pérez; A. Campillo; Lluís Pla Vargas.

Seminario internacional CSIC

Dado el carácter de innovación que representaba tematizar, por primera vez en el ámbito académico, el campo de la Filosofía política, se constituyó en el Instituto de Filosofía del CSIC un Seminario permanente, que dirigí de 1987 a 1994, como primer Catedrático de la materia, con una comisión especial otorgada por el Rectorado de la UNED y renovada durante los siete años que duró el Seminario. Se trataba de ligar los procesos de cambio político en nuestro país con la relación posible con profesores y estudios que se venían realizando en las principales universidades europeas y anglosajonas

El primer compromiso de investigación y discusión fue, sin duda, asumir el proceso de cambio político llevado a cabo en el país. Esto nos llevó a atender los principales hechos que marcaban nuestro nacimiento: desde la Transición española a la conformación ético-política que suponen los partidos políticos, así como los desarrollos sindicales y económicos, como pueden contrastarse por las sesiones que se detallan más adelante. Curiosamente y por desgracia, la apertura del Seminario Permanente vino a coincidir con un momento especialmente dramático para los ciudadanos del mundo entero, en analogía a la crisis actual: el llamado *Big Bang* de la globalización económica, fechado el 27 de octubre de 1987, es decir, el momento en que se produjo la liberalización de los mercados de capitales y de valores en el centro financiero londinense. Los comienzos del neoliberalismo, a escala global, vinieron a marcar muchas de nuestras preocupaciones, como se especifica en el momento de atender a los inicios de nuestros seminarios.

El grupo primero de profesores, en torno al cual se constituyó el Seminario Permanente, estuvo conformado, además de mi labor como Director e Investigador Principal de los Proyectos, por los profesores y becarios: Antonio García-Santesmases; José M^a Hernández; Juan Morán; Francisco Colom., así como por José M^a González, durante un período. Inmediatamente se asociaron los profesores de Palma de Mallorca: Alberto Saoner, animador incansable, Bernard Riutort y Joaquín Valdivieso.

Asociados al mismo permanecieron: Reyes Mate, José M^a Mardones y Antonio Cuspinera.

En un capítulo especial, merece citarse la presencia continuada durante todo el período de los profesores: Juan Ramón Capella; Toni Doménech y Francisco Fernández Buey.

Durante los años 1989 a 1991, asistió asiduamente, como un miembro más, el profesor inglés: Perry Anderson.

En 1989 llegamos a un acuerdo con el *Centro de Investigaciones para la Paz*, dirigido por D. Mariano Aguirre, perteneciente a la Fundación del Hogar del Empleado. La conjunción de este compromiso estuvo dictada tanto por la larga onda que supuso la decisión del Gobierno de entrar en la OTAN, 1986, cuanto por la caída del Muro de Berlín y los desarrollos entre los países de la antigua Unión Soviética. Aunque quizás habría que hablar, con más propiedad, refiriéndose a las guerras de nunca acabar de Estados Unidos desde 1990 a nuestros días.

Además de los ya nombrados participaron en el Seminario 90 profesores nacionales y extranjeros.. La organización del Seminario, que era mensual, había impuesto que en cada sesión hubiera uno o dos profesores –las sesiones duraban un día, mañana y tarde- no pertenecientes al grupo principal. De este modo se trataba de evitar la endogamia intelectual y aprovechar al máximo cuantos expertos pudieran enriquecer el tratamiento de los temas.

Algunos temas y sesiones celebradas desde 1987 a 1994

- 1.- Enero 1987 - diciembre 1988
 - De las promesas incumplidas de la democracia a la redefinición de los partidos
 - La “Trancición “ española y sus problemas jurídicos-constitucionales.
 - Constitucionalización de los partidos políticos: De la creciente relación con el Estado a la marginación de la sociedad civil
 - Constitución y economía: Del progresivo retorno al *derecho personal* frente al *derecho territorial consolidado* con *La Revolución Francesa*.
 - Del *Bad Godesberg* del PSOE a la desideologización del mismo.
 - De la centralidad de los sindicatos a la dramatización que se pretende hacer del ejercicio de la libertad sindical . Huelga General de 1988.
 - La Unión Europea: entrada de España y sus problemas.
 - Entrada de España en la OTAN

- 2.- Enero - diciembre 1989
 - La apuesta por los movimientos sociales: posibilidades y límites políticos.
 - Abril: Jornadas sobre la determinación del ámbito de la filosofía política
 - Junio: Jornadas sobre la paz

- 3.- Enero 1990 -1992
 - Simposio de : Filosofía y Economía
 - Jornadas de debate sobre Filosofía política
 - Crisis en Europa Oriental y el marco ideológico global
 - Génesis histórica e ideología de la Perestroika
 - Análisis de los posibles modelos económico-sociales del futuro de Europa Oriental

- 4.- Mayo 1991: Análisis actuales del nacionalismo (Países del Este)
 - El nacionalismo y la reunificación alemana
 - Los problemas de seguridad tras la caída del Muro de Berlín
 - El sistema de seguridad internacional a partir de los cambios de Europa Central
 - Los nacionalismos hoy
 - Revisión histórica del Socialismo europeo a partir de 1945

- 5.- Octubre 1991: Marco histórico-político del neoconservadurismo
 - Modelos europeo y americano del neoconmservadurismo
 - Influencia en el contexto español
 - La reinterpretación de la historia

- 6.- Noviembre 1991: Congreso extraordinario con la colaboración del Excmo. Ayuntamiento de Palma de Mlorca y del Departamento de Filosofía U.I.B.
 - Dimensiones de la filosofía política hoy: Intersubjetividad e identidad.

- 7.- Contenido de algunas sesiones celebradas entre el 1992 y el 1993
 - Cambios del electorado en la última etapa del socialismo español
 - Socialismo e internacionalismo

- Socialismo y mercado
- Lo bueno y lo justo en las sociedades complejas.
- Ética cívica y democracia
- Entre el individualismo y el comunitarismo: la idea de un nuevo republicanismo

8. Abril 1993: Encuentro Internacional de Filosofía política, UNED. Presentación por los rectores de Uam-Iztapalapa, Dr. Julio Oca, y de la Uned. Dr. Mariano Artés.

- La democracia y sus problemas hoy.
- Democracia y representación política
- Estado y sociedad civil.
- Democracia, justicia y negociación....

9.- Abril 1994: El futuro de Europa

- Historia e idea de Europa a partir de 1945
- Posibilidades y límites de una Europa supra-nacional.
- Partidos e Instituciones en la construcción europea
- La Unión europea y el sistema-mundo contemporáneo

Presencia de algunos profesionales y profesores a lo largo de este ciclo: Antonio Baldasarre (Magistrado de la Corte Constitucional Italiana); Fernando Morán; José M^a Maraval; Ignacio Sotelo; Gregorio Rodríguez Cabrero; José M^a Zufiaur; Mónica Threfall; Esther Barberá; Pablo Ródenas; Mariano Aguirre; Rubert Von Plonitz; Juan Claudio Acinas; Alfred Lorenzer; Albrecht Wellmer; Javier Muguerza; José Antio Estevez; A. Martínez Gonzalez Tablas; Vicente Donoso; Carlos Berzosa; José A. Gonzalez Casanova; José Navarro; Santos Juliá; Antonio Elorza; Elías Díaz; Germán Gómez Orfanel; Julio Rodríguez; Julio Segura; Miguel Ángel Quintanilla; Ramón Vargas Machuca; Ruht Stanley; Ramón Maiz; Valpy Fitzgerald; Manuel Azcárate; Jaime Pastor; Volker Rüle; Ulrich Albrecht; Paolo Bigani; Francisco Ureña; Jürgen Mirsh; José A. Gimbernat; Nora Ratbonikov; Aurelio Arteta; Javier Peña; Maxime Molineaux; Ivan Neder; Juan Tugares; Alessandro Ferrara; Jean L. Cohen; Johannes Greiner; Juan Martínez Alier; Felix Ovejero; Carlos Thibaut; Jesús Mosterín.