

LA TIRANÍA Y LOS LÍMITES DE LO POLÍTICO

Yamile Socolovsky

UNLP

I. La invención del tirano

¿Quién es el tirano? ¿Qué es lo propio de la tiranía? Este concepto – representativo de una condición unánimemente repudiada pero imprecisamente definida – puede ser motivo de un análisis que procure, dejando de lado la pretensión de proporcionarle una precisión teórica que limite su significado, explorar su ambigüedad y poner de manifiesto una serie de problemas fundamentales vinculados con la relación entre filosofía, política y democracia. Como señala Newton Bignotto, la tiranía forma parte del proceso de “invención de la política” que se desarrolla en Grecia a partir del siglo VI a. C., y cuyo producto más destacado ha sido la democracia. La idea de una “invención” de la política, esto es, del espacio público, y de las configuraciones que éste asume o puede asumir, supone no solamente la experiencia concreta de estos fenómenos en una etapa histórica determinada, sino, junto con ello, su conceptualización, el surgimiento de una reflexión teórica que coloca cierta representación de estos procesos como pieza fundamental en el nacimiento de la filosofía política, que serán igualmente claves en su desarrollo ulterior.¹

De acuerdo con la reconstrucción histórica que propone Bignotto, en el siglo VII a. C. la tiranía ya era una forma de gobierno conocida por los griegos y – lo que es más relevante – formaba parte de un horizonte de soluciones posibles ante las crisis que atravesaban las ciudades, cuyas estructuras sociales se veían radicalmente trastornadas por el desarrollo económico asociado normalmente a la expansión colonial y comercial. En estas circunstancias, la tiranía se presenta como catalizador político de las demandas antiaristocráticas confluyentes de los sectores populares y de los nuevos ricos no terratenientes.

El personaje político que surge en estas condiciones, y que los griegos llaman “tirano” no es, en principio, otro que aquel que detenta el poder político ilegítimamente adquirido; esto es, quien llega a una posición de mando en la ciudad por vías diferentes a las tradicionalmente establecidas. No necesariamente es alguien que ejerce ese mando de manera violenta o caprichosa.² Estas cualidades serán asociadas a la representación

genérica del tirano sólo más tarde. Tomar en cuenta esta primera caracterización nos permitirá advertir las relaciones que esta figura tiene con otro personaje que parece su antítesis: el del legislador-fundador de Estados. Esa relación, a su vez, puede ayudarnos a replantear algunos problemas fundamentales de los que se ha ocupado la filosofía política para considerar lo que puede advertirse en ellos, colocados bajo otra luz.

II. El legislador, el tirano y los peligros de lo nuevo

Aristóteles, en su *Constitución de Atenas*, relaciona la acción legislativa de Solón con la experiencia posterior de la tiranía encarnada por Pisístrato. Desde el punto de vista histórico, Solón interviene en la crisis desde una posición similar a la que describíamos anteriormente y que caracterizó el surgimiento del tirano como personaje político. Sobre el trasfondo del proceso histórico concreto, lo que nos interesa es la representación que los antiguos nos ofrecen de Solón como legislador, y especialmente la posición que le atribuían en el conflicto. Al considerar las sospechas de que Solón se hubiera beneficiado personalmente de la supresión de la esclavitud por deudas, Aristóteles dice: “[...] no es verosímil que Solón, que en sus otras medidas se mostró moderado e imparcial al punto de ser odiado por los dos partidos y que prefirió la honra y la salvación del Estado a la propia grandeza, él que podía someter a todos a su autoridad y transformarse en el tirano de Atenas, se hubiera ensuciado en negocios tan pequeños y visibles. Que en su mano estuvo el implantar la tiranía lo atestiguan bien las dolorosas circunstancias por las que atravesaba la ciudad. Y él mismo lo dice en sus poemas [...]”.

3

Solón aparece, de este modo, situado en medio de las partes en conflicto, evitando la guerra civil al intentar dar una solución a las disputas sin tomar partido. Equidistante de los intereses particulares en discordia, él representa el punto de vista de la totalidad, el bien común. Solón ocupa solitariamente el lugar de la colectividad; concentra en su actividad legislativa la dimensión completa de lo político. Pero la misma posición que lo habilita para resolver el conflicto es la que lo descubre en un lugar extremadamente peligroso, que Solón desestima por su excepcional virtud: porque prefiere – como decía Aristóteles – la honra y la salvación del Estado. Solón pudo haberse convertido en un tirano; para evitarlo, para evitar que los partidos intentaran emplear su poder en su favor, y sabiendo que la aplicación concreta de las normas definidas lo involucraría inevitablemente en la contienda, decide abandonar Atenas una

vez concluida su obra.⁴ La continuidad del orden debe ser garantizada en el futuro por las leyes, no por el legislador. El legislador no es, no debe ser, un gobernante. El es el demiurgo político: quien reúne los elementos separados en una unidad posible por el orden que él instituye entre las partes.

Allí reside la primera característica que distancia al legislador del tirano: el legislador no gobierna. Sin embargo, ambos comparten una posición fundamental: la de la creación incondicionada de las normas. De allí que la tiranía resulte una posibilidad – un peligro – indefectiblemente asociado a la acción legislativa fundacional. El tirano también es, en verdad, un legislador; pero su tarea legislativa permanece siempre inconclusa, siempre actual.

El tirano era inicialmente, habíamos dicho, simplemente aquel gobernante que accedía al poder político por una vía ilegítima. Lo que caracteriza a los tiranos, históricamente y en un principio, es que llegan al gobierno – como Pisístrato en Atenas – con el apoyo del pueblo, de los sectores tradicionalmente excluidos del espacio público que llevan adelante una exigencia de modificación de las condiciones sociales y económicas, pero no asumen inmediatamente una demanda de participación directa en la vida política. Como relata Bignotto, siguiendo a Aristóteles, Pisístrato no fue un gobernante cruel o violento, y pudo satisfacer parcialmente los requerimientos de los pobres. Las transformaciones sociales que se producen entonces ya no podrán ser ignoradas en el futuro; y cuando el período tiránico concluya en Atenas, estarán dadas las condiciones que tornaron inevitable la incorporación del pueblo como elemento activo en la vida política. En este sentido, la consolidación de la democracia ateniense – introducida formalmente en las instituciones de la democracia censitaria de Solón y profundizada luego con las reformas de Clístenes y, más tarde, con Efiltes y Pericles – fue posibilitada por la tiranía que la precedió.⁵

Estas transformaciones tienen, en el mundo clásico, una significación que trasciende el plano político y social en que se produce, en la medida en que se entendía que el orden de la ciudad reproducía un orden natural universal del que dependía su vitalidad y permanencia. “[...] *La democracia venía justamente a poner en jaque el viejo orden establecido y sus valores. La introducción en la vida política del ‘conjunto del pueblo’ (to demiôn), el poder conferido a la asamblea del pueblo, obligó a los atenienses a reflexionar no solamente sobre las cuestiones políticas, sino también sobre el papel de los dioses y sobre el universo y sus fuerzas.*”⁶

La tiranía, de este modo, representa el peligro que acecha a la ciudad en cuanto en ella se pretende instituir un nuevo orden. El momento fundacional contiene todas las posibilidades; básicamente, la realización de la libertad tanto como su negación, la democracia al igual que la tiranía.⁷

La tiranía, imperio del deseo

El peligro de la tiranía reaparece, asociado a la ruptura de un orden que se presumía natural, en la discusión platónica de *República* contra los argumentos de los sofistas, presentados en el diálogo por Trasímaco y Glaucón.⁸ La respuesta de Sócrates se despliega desde el punto de vista del legislador, poniendo a este personaje como antítesis de la figura del tirano (feliz), de tal modo que permite ver la función de ideal regulativo negativo que la noción de tiranía desempeña en esta filosofía política. En *República*, la ciudad ideal, la única en la cual es posible la verdadera felicidad, es diseñada en palabras por el filósofo, en representación de la actividad legislatora del gobernante que pone en práctica un saber universal que lo vincula a lo divino a través del conocimiento.⁹ La perfección del régimen político, y con ella la felicidad de la comunidad, depende directamente de la actividad del gobernante que posee el conocimiento del único orden en que la ciudad puede constituirse, al reproducir el orden de la naturaleza, como el ámbito en el cual los hombres pueden llevar adelante una vida buena, realizando cada uno su excelencia propia y todos ellos la excelencia humana consistente en desarrollar al máximo posible las capacidades propias de su condición. Platón asume que el momento de la fundación revela la asociación de los grandes fundadores con la demiurgia divina.

Aunque para Platón la posición del legislador permanece diametralmente opuesta a la condición tiránica, que él identifica con el orden de las pasiones, la proximidad de los personajes en cuestión es manifiesta en cuanto se considera la relación que ambos mantienen con la ley y con los otros hombres. Es en *El Político* que Platón expone la idea de que el legislador, poseedor de una "ciencia real" que es el único fundamento posible de una forma política perfecta, es un ser excepcional que, siendo en exclusividad la fuente de la ley, no precisa respetar las leyes escritas.¹⁰ El legislador es aquel que actúa, en relación a su rebaño, siempre de manera justa, pues es la encarnación viva de la verdad.¹¹ Desde este punto de vista, incluso la violencia puede justificarse, en tanto los hombres no comprendan la justeza de sus resoluciones.¹² Pero Platón sabe que, aún

considerando que existe una norma objetiva que rige la constitución de una ciudad perfecta, no sólo la mayoría de los hombres no accederán por sí mismos a esta ciencia sino que ni siquiera serán capaces de reconocer la verdad y distinguir entre los actos motivados por ella y los que en realidad ocultan un móvil pasional. Es así que la tiranía, en cuanto dominio de las pasiones, aparece como un peligro que acecha tras el carácter absoluto del poder legislativo legitimado por la sabiduría. Ante esta dificultad, Platón no puede confiar el orden público a la deliberación colectiva de las decisiones relativas a la polis. Como se ve claramente en la imagen del médico y el timonel que expone en *El Político*, el arte político, la ciencia real, será monopolio de unos pocos o se destruirá – como cualquier arte –, si todas sus resoluciones son puestas en discusión por cualquiera. Si, entonces, no siempre existe el hombre excepcional que posea este saber, o si existe la dificultad de reconocerlo, el remedio es la sujeción incondicional a las leyes escritas, resultado de una acción legislativa precedente o reconocidas como tradicionales. Esta es, según Platón, la norma “segunda” que conviene a la política.

Una vez admitidas las dificultades de la realización política de la ciencia real, la función del legislador-fundador se desdobra. Como se verá en las *Leyes*, en la fundación real de los Estados concurren, además del saber que vincula al legislador con los dioses y la verdad, una serie de factores que sólo pueden ser atribuidos al azar, a la contingencia, y que limitan la capacidad del demiurgo político de establecer un régimen perfecto en la ciudad. Para poder llevar a cabo su obra, el legislador debería poder asociarse con... un tirano. “*Dame un tirano al frente de la ciudad. Que él sea joven, que tenga buena memoria, facilidad para aprender, que sea naturalmente bravo y magnánimo.*”. (*Leyes*, 709 e)

El tirano es quien puede asegurar al legislador el uso de todos los recursos necesarios para introducir una nueva forma de vida en la ciudad. Es especialmente su poder coercitivo lo que el legislador necesita, pero no solamente eso, sino, en general, su capacidad **innovadora**. Él – como el “príncipe nuevo” de Maquiavelo - se encuentra libre del condicionamiento de la tradición y tiene, además, un saber que resulta clave cuando se trata de realizar el modelo político ideal: conoce el mundo de los hombres, y maneja los recursos del mundo de la política, que no es transparente y está fatalmente ligado a la contingencia.

El tirano podría ser, de este modo, instrumento de la demiurgia política que sólo el sabio puede conducir tan cerca como sea posible del modelo ideal. En esta asociación, el tirano ejecuta lo que el legislador determina, por eso es necesario que, de algún modo,

este sea un tirano “sensato”, y que posea, además de las virtudes mencionadas, la templanza que le permita dominar sus pasiones. Neutralizado el elemento pasional en el tirano, éste podría poner su poder al servicio de la sabiduría del legislador que conoce el bien y la verdad.

IV. Democracia y tiranía

Platón sostiene que la tiranía es producto del deseo excesivo de libertad que se desarrolla en el régimen democrático, y que conduce a su extremo opuesto, el exceso de servidumbre.¹³ La tiranía aparece ahora como el régimen del puro deseo.

A diferencia del tirano, el legislador-fundador es capaz de hacer su obra – como Solón – y retirarse de la escena política; él no retiene el poder que su posición, legitimada por la sabiduría, le otorga, sino que lo deposita en las leyes mismas que crea: los hombres deben ser esclavos de las leyes. Pero si el legislador puede hacer esto, y puede comprender la necesidad de hacerlo, es porque su acción innovadora está guiada por la razón, no por sus pasiones; hacia el bien común que la razón señala, no hacia la satisfacción del deseo que es siempre inagotable, inevitablemente particular.

Es esta particularidad del deseo la que convierte al tirano en un gobernante solitario y hace de su régimen, finalmente, la negación de la política. “[...] Como Eros es insaciable, no hay cómo transferir el producto de su búsqueda a la ciudad; al contrario, el tirano debe aniquilar el deseo de todos, para que el suyo pueda ser satisfecho. En la ausencia del otro, en la destrucción de la distancia que separa poder y querer, el mundo de la política se deshace, para dar lugar al caos y la violencia.”¹⁴ El propio tirano es, finalmente, víctima de la aniquilación del espacio público que es condición de su régimen, y de la relación que establece con los otros, negándolos. Su condena es el miedo: si todos los demás le temen a él, él mismo acaba temiendo a todos los demás.

Como veíamos, en la visión platónica, el germen de la tiranía se encuentra en la democracia, la cual se presenta, en esta doctrina, como un caos de las pasiones multiplicadas. La masa no puede acceder, dice Platón, al conocimiento de las cosas necesarias para el buen gobierno de la ciudad¹⁵, y es siempre presa fácil de los manipuladores, sofistas y demagogos. La imagen bestial con que el filósofo describe al pueblo como multitud inconstante e insaciable recuerda la figura del “monstruo de muchas cabezas” que pervive en los modernos como representación de una mayoría que sólo puede actuar de manera concordante cuando es unificada externamente por una

autoridad.¹⁶ Como resultado de esta condición poliárquica, en la democracia es imposible realizar el bien común; pero tampoco se impone el deseo de ningún individuo o grupo. La democracia es el régimen, más que del deseo, de los deseos; incapaz de reducir esta pluralidad a una finalidad única, excepto en cuanto se considere un genérico deseo de la masa de “tener”, y de expropiar a los ricos, sobre el que se montará, tarde o temprano, la habilidad del tirano para hacerse del mando en la ciudad.¹⁷

Esta desconfianza ante la mayoría, el pueblo, los pobres, se prolonga en los teóricos modernos que – desde Hobbes - conciben la legitimación de la autoridad política como necesariamente fundada en el consentimiento de los individuos que se someten a ella. El poder político ya no se funda en el saber de quien lo ejerce, pero la ignorancia de la mayoría y su incapacidad para someter sus pasiones a la razón vuelve a aparecer como argumento antidemocrático en el marco de una filosofía política que ya no se entiende como sabiduría sino como técnica de la organización social.¹⁸ El cambio de un orden de las virtudes, propio de la filosofía clásica, por un mecanismo artificial regido por el interés, no modifica en lo sustancial lo que aquí está en cuestión: la idea de que la política consiste en el establecimiento de un orden que limite el caos de los deseos que proceden de la multitud, y el prejuicio de que esta multitud es incapaz de auto-regularse y determinar por sí misma las normas que podrían organizar la vida colectiva. La virtud en la Antigüedad, el interés en la época moderna, procuran “moralizar la política”; salvando sus importantes diferencias – señala Renato Janine Ribeiro – “[...] *virtud e interés tienen ambos por función reprimir algo que pasa por horrible, el deseo.*”¹⁹

De la multitud desconfía incluso un demócrata como Rousseau, quien llevó hasta sus últimas consecuencias el supuesto de la libertad e igualdad natural entre los hombres sobre el que se establecía aquel principio según el cual la legitimidad de la autoridad política se funda en el consentimiento. Para el ginebrino es el pueblo reunido en asamblea quien ejerce la soberanía en el estado legítimamente constituido; soberanía que se asume como absoluta, indelegable, y que se realiza en el ejercicio del poder legislativo que constituye el núcleo vital de la organización política. Sólo en tanto y en cuanto están aseguradas las condiciones (procedimentales y materiales) que garantizan la *isonomía* universal en la república, puede constituirse en la asamblea una voluntad general y ordenarse la vida pública de acuerdo con el interés común.

Una de las condiciones que deben asegurar que de la deliberación popular en asamblea resulte la manifestación de la voluntad general es, justamente, que el soberano no se ocupe de resolver cuestiones particulares, sino que delegue el poder ejecutivo en

un órgano de gobierno, para evitar de este modo que la intervención en estos asuntos distorsione la actividad legislativa por la incidencia inevitable de los intereses parciales en las deliberaciones. Esta condición reproduce la decisión que llevó a Solón a retirarse de Atenas una vez concluida la obra legislativa, y, finalmente, la comprensión del peligro que subyace a la posición legislativa incondicionada: que si quien legisla también gobierna, haga de su poder de hacer las leyes un poder discrecional dirigido a solventar asuntos particulares y quede así sujeto a la disputa de los intereses involucrados, incluido el propio.

Rousseau advierte que el gobierno, que excepto en las democracias constituye una parte de la totalidad y representa siempre, en sí mismo, un interés particular, tiende a contraponerse a la soberanía. Cuando el gobierno – sea cual fuere su forma – deja de administrar el estado según las leyes y usurpa el poder soberano, “[...] *el gran Estado se disuelve y se forma otro en éste, compuesto solamente por los miembros del gobierno, y que para el resto del pueblo no es ya más que su amo y su tirano. [...].*”²⁰

El medio para prevenir la usurpación de la soberanía por parte del gobierno es la apelación a la radicalidad de la acción legislativa popular, pero pese a insistir en el reconocimiento de este poder absoluto como propiedad intransferible del pueblo, Rousseau recrea la figura clásica del legislador para dar respuesta al problema de una incapacidad previsible de la masa para proponer las normas adecuadas al cuerpo político. En la acción legislativa, la iniciativa permanece como atribución de alguien dotado de una capacidad excepcional para comprender lo que es bueno para la totalidad. Y, una vez más, es la ignorancia de la mayoría lo que parece exigir esta intervención tutelar: “[...] *¿Cómo una multitud ciega, que frecuentemente no sabe lo que quiere porque raramente sabe lo que es bueno para ella, ejecutaría por sí misma una empresa tan grande, tan difícil como un sistema de legislación? Por sí mismo, el pueblo siempre quiere el bien, pero por sí mismo no siempre lo ve. [...].*”²¹

Para poder prescindir del legislador, el pueblo debería poseer ya la virtud que la vida en la república y de acuerdo con sus leyes debe permitirle desarrollar.²² De modo que se necesita que un legislador redacte y proponga las leyes que luego deberá sancionar la asamblea. La posición de este “hombre extraordinario en el Estado” es muy particular: no es la de la magistratura (no es un gobernante) ni la de la soberanía.²³ El peligro que amenaza tras la reunión de la autoridad legislativa y el poder soberano es, explícitamente, el de la tiranía, entendida como imperio de un interés particular en el

Estado. La antítesis de la tiranía reside en la reunión de ambos – autoridad legislativa y poder soberano – en el pueblo.

El problema que se oculta tras este antiguo recurso tutelar es el de la posibilidad de determinar en qué consiste el bien común o el interés general. Si la comunidad no lo suscribe, acepta o asume, ¿qué lo hace común o general? ¿Cómo uno podría saber mejor que los demás que es lo que conviene a la totalidad? En la filosofía política clásica, la concepción de que el buen orden político reproduce un orden natural universal permite sostener que quien acceda al conocimiento de los principios de dicho orden estará en una posición privilegiada para dictar las leyes en el Estado. El problema surge entonces en torno a la dificultad de reconocer al sabio y distinguir las resoluciones dictadas por este saber de aquellas que esconden un interés particular; esto es, el problema de distinguir al legislador o gobernante sabio del tirano. Pero una vez que se abandona aquel supuesto y se afirma la artificialidad del orden político, y se vincula la legitimidad de la autoridad al consentimiento de los individuos y no ya a la presunta sabiduría de quien detenta el poder, no hay otro modo de determinar en qué consiste el bien común y bajo qué reglas debe organizarse la vida colectiva más que atendiendo a lo que el conjunto resuelve.

Desde este punto de vista, la tiranía no difiere, en lo fundamental, de la condición del gobernante sabio platónico, en la medida en que ambos – tirano y rey-filósofo – se atribuyen y monopolizan la capacidad de determinar las normas que regirán la vida colectiva. Sea que lo hagan en virtud del bien común o de su propio interés, sea que su acción se pretenda guiada por la verdad o deba reconocerse como regida por el deseo, ellos expropián a la colectividad su parte en la vida política, y finalmente terminan negándola.

V. La tiranía de la mayoría

Desde esta perspectiva, ¿qué sentido tiene hablar de una “**tiranía de la mayoría**”? Esta idea se presenta usualmente para representar la situación en la que la legitimación de las normas públicas a partir de la decisión democrática lleva a una mayoría a imponer sus decisiones a una minoría de tal modo que se entiende que esas resoluciones sancionan formas de opresión de unos sobre los otros. Pero, ¿cuándo se entiende que la imposición de una obligación configura una forma de opresión?, ¿es

posible – o en qué condiciones lo sería - atribuir una acción o un comportamiento tiránico a una mayoría?

El “peligro” de una tiranía de la mayoría se presenta en Rousseau cuando éste afirma que en la república, aquel orden en el cual todos se someten a la colectividad y cada uno permanece, sin embargo, tan libre como antes, puede ocurrir que el individuo tenga que ser, en ciertas ocasiones, “obligado a ser libre”.²⁴ Esta justificación del carácter absoluto del poder del cuerpo político sobre cada uno de sus miembros se sustenta en el principio de que cada cual, como súbdito, está sujeto a las decisiones tomadas por un colectivo del cual él mismo forma parte, en tanto que ciudadano. En principio, es posible sostener que la disposición a someterse a las decisiones colectivas es condición de posibilidad de la existencia misma del cuerpo político, y, finalmente, condición de posibilidad de la realización de la libertad de cada uno en el interior de una comunidad.

Pero con ello aún permanece abierta la tensión entre la totalidad y el individuo o la parte, entre lo general y lo particular. ¿En qué sentido, nos preguntamos nuevamente, podría una mayoría democráticamente constituida actuar tiránicamente contra una parte de la comunidad? No cabría aquí la referencia a la tiranía en el sentido de una ocupación del poder por vías no convencionales, puesto que nos movemos en el marco ideológico que asume (con toda la equivocidad que debe reconocérsele al término y la ambigüedad de las intenciones que su aplicación podría hacer presumir) cierto principio de soberanía democrática.²⁵ Quedaría, entonces, la posibilidad de que la tiranía de una mayoría refiera al imperio de las pasiones, o a la dominación de la totalidad por la imposición de un interés particular. En este sentido, la soberanía democrática, regida por el principio de la mayoría, puede considerarse que gobierna en función de un interés particular si se entiende que se rige por las decisiones de una parte, aún cuando sea la mayor parte. ¿Constituye esta una forma de la tiranía? Para poder sostener esto, habría que poder situarse en el punto de vista privilegiado que pudiera saber cuál es el bien común independientemente y aún contra la opinión de la mayoría. Habría que poder decir, platónicamente, que la mayoría simplemente opina en tanto que el crítico conoce, y que esa mayoría se equivoca. Si la denuncia del carácter tiránico de la decisión de la mayoría procede de la minoría que se considera afectada, este puede no ser más que un (otro) punto de vista particular, y – hay que decirlo – ese es el caso en que frecuentemente se pone de manifiesto el descontento de una parte de la totalidad que ve amenazados o suprimidos sus privilegios por la intervención política del pueblo. Esta es la crítica aristocrática de la democracia, y se despliega en alianza con la idea de que la tiranía es

el imperio de las pasiones a las que una multitud carente de virtud permanece sometida. Por supuesto, no es esa la única situación a considerar: la pretensión minoritaria de que existe un ejercicio abusivo del poder por parte de la mayoría incluye los casos en que el grupo denunciante encuentra que las resoluciones tomadas por el soberano implican, genéricamente, una lesión del principio igualitario y la limitación o el condicionamiento de sus posibilidades efectivas de intervención en el proceso de toma de decisiones.

Para que la denuncia minoritaria de la opresión no constituyera la oposición de un interés particular a otro, ella debería poder fundarse en un punto de vista ajeno a la disputa política. ¿Un punto de vista ético-universal? ¿Un punto de vista neutral? Largas discusiones y elaboradas teorías se han desplegado en busca de semejante punto de vista, que permitiera afirmar, al mismo tiempo, que la autoridad política no se funda en el conocimiento sino en el libre consentimiento de los hombres y que la soberanía popular no puede ser absoluta sino que debe ser limitada por un conjunto de principios sustantivos cuya autoridad normativa procede de su verdad teóricamente validada. Hay que decir, sin embargo, que ningún reclamo por estas garantías es políticamente neutral, porque no existe la neutralidad política. Sea que su defensa se considere conveniente, sea que se los asocie a una determinada concepción de la naturaleza o – vista la dificultad de mantener una perspectiva semejante en estos tiempos – la dignidad humana, o bien que se los vincule a cierta idea del modo en que se realizaría una concepción de la justicia en la sociedad, estos “derechos” no ganan significación política en tanto no son llevados como exigencias de un sector de la sociedad a la arena en la que los hombres disputan y resuelven sobre el modo en que se organizará la vida colectiva. Dicho de otra forma: una verdad teóricamente fundada gana autoridad política sólo a través del proceso político mismo, que es siempre un proceso de disputa en el que los actores constituyen su identidad a partir de las pretensiones que los conducen a la acción y de los modos de intervención que generan.

Cierta concepción de la filosofía – aquella que Michael Walzer llama “heroica” – supone que la posición del filósofo es la de un “distanciamiento radical” respecto de la comunidad a la que pertenece y a la que se dirige – cuando retorna de su contemplación, del mundo de las ideas – con la pretensión de que la validez teórica de sus afirmaciones sea reconocida como fundamento suficiente para su implementación práctica.²⁶ En el contexto de un régimen político democrático – donde se considera que la voluntad popular es el fundamento último de la autoridad política – este filósofo “heroico” encuentra las condiciones más complejas para que sus verdades sean incorporadas en la

vida de la comunidad real. Ignorante de que en el campo de disputa que constituye la política y en el que se configura conflictiva y siempre provisionalmente una relación de fuerzas que sustenta, limita o contradice las decisiones públicas, toda posición es particular, esta pretensión filosófica sólo podría realizarse – como Walzer reconoce – mediante procedimientos políticos represivos. Esta sería la significación política de una pretensión fundacional de la filosofía política que, como dice este autor, es siempre autoritaria.

En la medida en que la soberanía popular hace prácticamente inviable esta intervención del filósofo “heroico”, éste puede procurar imponer los resultados de su reflexión teórica a través de aquellos agentes cuya función pública permite limitar o revisar las decisiones democráticas; señaladamente los jueces, la Suprema Corte de Justicia. Esta alianza, que recuerda la propuesta platónica de asociación de la sabiduría legislativa con el poder político de un tirano, podría parecer – en tanto se presume que esta instancia de control de las leyes fuera ella misma constituida por la voluntad popular – una vía adecuada para evitar los “excesos” de la mayoría y dar cuenta de aquel problema del reconocimiento de los derechos de las minorías. Como observa Walzer, apoyándose en Rousseau, habría tres modos de definir restricciones a la decisión soberana del pueblo: primero, estableciendo que las resoluciones tengan carácter general; segundo, insistiendo en la inalienabilidad de la voluntad popular y en la necesidad de que aquellas instituciones y prácticas que aseguran su carácter democrático permanezcan intangibles, de modo que el pueblo no puede renunciar para sí, ni impedir a una parte, el derecho actual o futuro de intervenir en el proceso de toma de decisiones en condiciones igualitarias. Finalmente y en tercer lugar, se podría exigir que el pueblo resuelva lo que es justo. Evidentemente, las dos primeras consideraciones son explícitas en Rousseau y constituyen parte de aquellas condiciones estrictas que el contrato debe respetar para que se pueda afirmar que la sociedad es regida por una voluntad general. La tercera condición es sumamente problemática: se trata de aquella previsión antidemocrática que aparecía como la necesidad de apelar a un legislador que, si bien no puede obviar la sanción popular de sus propuestas, puede justificadamente – en la medida en que la ciudadanía carece aún de la virtud y la comprensión adecuada de las cosas que harían prescindible una tutela – engañar al pueblo, atribuyéndose una autoridad excepcional por su vinculación con lo divino. Como bien señala Walzer, “[...] *el legislador de Rousseau es simplemente el filósofo en su ropaje heroico [...].*”²⁷

Pero, como hemos visto, Rousseau no deja de reconocer que el pueblo, en ejercicio de su soberanía absoluta, tiene incluso el derecho de actuar incorrectamente, hasta el punto de poder revocar la asociación misma con toda legitimidad. Como admitirá Walzer, en virtud de este principio, ninguna posición filosófica puede atribuirse autoridad para corregir las decisiones soberanas. Estas pueden ser criticadas, pero la crítica sólo cobra autoridad política si el pueblo la asume como propia. Bajo el principio democrático, todas las restricciones mencionadas están indefectiblemente sujetas al arbitrio popular, y son, en ese sentido, auto-limitaciones. Dicho de otro modo, no hay ninguna garantía que no surja y se mantenga en el espacio público de otro modo que a través de la lucha política. La democracia misma no se realiza de otro modo, en una perspectiva que la concibe, antes que como un régimen definido por un conjunto de dispositivos institucionales que concretarían de una vez el principio de la soberanía popular, como un proceso siempre inconcluso a través del cual dicho principio, que alienta en las luchas que llevan adelante los oprimidos, procura realizarse.

Aquella figura del filósofo “heroico”, símil del legislador clásico, tirano sabio que se aproxima al mundo de los mortales portando las verdades recogidas más allá, revela una exterioridad de la filosofía política respecto de la vida colectiva que es su objeto. Walzer parece entender que el compromiso convierte al filósofo en otra cosa: ideólogo, sofista, intelectual, propagandista. ¿Es posible pensar una relación diferente entre filosofía y política? Desde nuestro punto de vista, al menos, es necesario.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Perry; *Transiciones de la Antigüedad al feudalismo*, México, Siglo XXI Ed.
- Aristóteles, *Constitución de Atenas*, Bs. As.; Ed. Aguilar, 1962
- Bignotto, Newton; *O tirano e a cidade*, Sao Paulo, Discurso Ed., 1998
- Dunn, John; *La agonía del pensamiento político occidental*, Cambridge University Press, 1996
- Habermas, *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Ed. Tecnos, 1997
- Platón, *El Político-Critón-Menón*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994
- Platón, *República*, Bs. As., Ed. EUDEBA, 1988
- Rancière, Jacques; *El Desacuerdo. Filosofía y Política*, Bs. As., Ed. Nueva Visión, 1996
- Ribeiro, Renato Janine; “*Democracia vs. República. A questão do desejo nas lutas sociais*”, en Bignotto (ed), *Pensar a republica*, Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2000

Romero, José Luis; *Estado y sociedad en el mundo antiguo*, Bs. As., Ed. De Belgrano, 1980

Rousseau, *Del Contrato Social*, Madrid, Alianza Ed., 1996

Sófocles, *Edipo Rey*, Bs. As.; Ed. Altamira, 1999

Walzer, Michael; "Philosophy and Democracy", en *Political Theory*, Vol. 9, Agosto 1981, pp. 379-399

1 "La tiranía, al igual que la democracia, es una invención griega; invención cuya radicalidad y originalidad afectaron de manera decisiva la historia política de Occidente y crearon un campo de significaciones dentro del cual, hasta hoy, nos es posible formular un buen número de cuestiones pertinentes para nuestra vida política. [...]". (Bignotto, N.; *O tirano e a cidade*, Sao Paulo, Discurso Ed.; 1998. Pg. 13) [Todas las traducciones del portugués me pertenecen].

2 Como demuestra la caracterización que hace Aristóteles, en la *Constitución de Atenas*, de los regímenes tiránicos de la primera época, especialmente de Pisístrato.

3 Aristóteles, *Constitución de Atenas*, VI, 3. Aristóteles cita a Solón: "Yo, entre ellos, como entre dos ejércitos, me establecí como límite.". (*Op. Cit.*, XII), y señala que "[...] Solón se opuso a unos y otros [nobles y pueblo, ambos insatisfechos] y, estando en sus manos el apoyarse en el que hubiera querido de los dos bandos para alzarse con una tiranía, escogió hacerse odioso a unos y otros, con tal de salvar a la patria y legislar lo que fuera mejor.". (*Op. Cit.*, XI)

5 Ver Perry Anderson, *Transiciones de la Antigüedad al Feudalismo*, México, Siglo XXI Ed., varias eds.

6 Bignotto, N.; *Op. Cit.*; pg. 48-49

7 Bignotto intenta mostrar cómo esta representación del tirano como negativo de la democracia se presenta en las tragedias de Sófocles. En *Antígona*, pero especialmente en *Edipo*, el tirano es al principio, y de acuerdo con la representación temprana de la tiranía, simplemente aquel que ha llegado al poder por vías ilegítimas; con el transcurrir de la obra, se va exponiendo su carácter violento y arbitrario, pasando a un segundo plano el tema de la forma de la ocupación del mando y a un primer plano la cuestión de la forma de su ejercicio (al punto que a medida que se avanza en esta descripción, se descubre también que Edipo es el rey legítimo). La tragedia coloca a Edipo – según Bignotto – como símbolo de los riesgos que afronta la ciudad innovadora. La experiencia de la tiranía es constitutiva de la ciudad, es una posibilidad inscrita en sus posibilidades de transformación. (Bignotto, N.; *Op. Cit.*; pg. 55-83)

8 "[...] ¿Y no dicta cada gobierno las leyes que le conviene? El democrático, democráticas, el tiránico, tiránicas, y así los demás? Establecidas las leyes, los gobernantes demuestran que para los gobernados es justo lo que a ellos les conviene. ¿No castigan a quienes violan estas leyes como culpables de una acción injusta? Tal es,

querido amigo, mi pensamiento: en todas las ciudades, la justicia no es sino la conveniencia del gobierno establecido. Y éste, de una u otra manera, es el que tiene el poder. De modo que para todo hombre que razone sensatamente, lo justo es lo mismo en todas partes: lo que conviene al más fuerte.” (Platón, *República*, I, XI, 338e]

9 “- En tanto que los filósofos [...] no reinen en las ciudades, o en tanto que los que ahora se llaman reyes y soberanos no sean verdadera y seriamente filósofos, en tanto que la autoridad política y la filosofía no coincidan en el mismo sujeto, de modo que se aparte por la fuerza del gobierno a los que hoy se dedican en forma exclusiva a la una o a la otra, no habrán de cesar, Glaucón, los males de las ciudades, ni tampoco, a mi juicio, los del género humano, y esa organización política cuyo plan hemos expuesto no habrá de realizarse, en la medida de lo posible, ni verá jamás la luz del sol. [...]”. (Platón, *República*, V, XVIII, 473 d-e)

10 “[...] Necesario es, entonces [...], que entre las formas de gobierno exista una sola recta en grado especialísimo, aquella en que puedan encontrarse los jefes dotados de su ciencia en realidad, no en apariencia tan sólo, ya ejerzan el mando según leyes o sin ellas, ya con el consentimiento de sus súbditos o sin él, ya sean pobres o gocen de riqueza; de estas últimas consideraciones no hay que tener absolutamente ninguna en cuenta al fijar cualquier norma de rectitud.”. (Platón, *El Político*, 293 c-d) Y “[...] es evidente que en cierto modo la legislación pertenece al arte real; pero el ideal no consiste en que las leyes detenten el poder, sino el varón real dotado de inteligencia. [...]”. (Platón, *El Político*, 294 a)

11 Cfr. Bignotto, *Op. Cit.*; pg. 112

12 “[...] uno que recurra a la persuasión o prescinda de ella, sea rico o pobre, haga o no haga caso de leyes escritas, con tal de que obre beneficiosamente, éste debe ser para tales casos el criterio certísimo por excelencia de la recta administración de la polis, conforme al cual el varón entendido y bueno administrará los intereses de los súbditos. [...]”. (Platón, *El Político*, 296 e)

13 Cfr. Platón, *República*, VIII, XV, 564 b

14 Bignotto, *Op. Cit.*; pg. 131

15 Cfr. Platón, *El Político*, 300 e

16 “[...] Es como si alguien observara los movimientos instintivos y los apetitos de un animal grande y robusto, y después de haber estudiado el mejor modo de acercársele y tocarlo, en qué ocasiones y por qué causas es feroz o apacible, con qué diferentes rugidos acostumbra a hacerse entender y cuáles son las voces que lo amansan o lo irritan, después de haber estudiado esto, digo, a fuerza de experiencia y de tiempo, lo tuviera por sabiduría, y como quien ha compuesto un arte, se dedicara a enseñarla, sin tener ninguna regla segura para discernir en esos instintos y apetitos lo hermoso y lo feo, lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, conformándose en sus juicios con las apreciaciones del animal y llamando bueno todo lo que le causa placer y malo todo lo que lo irrita, incapaz, por otra parte, de justificar con razones su parecer, y confundiendo lo justo y lo hermoso con las necesidades de la naturaleza, porque no ha comprendido cuánto difiere realmente la naturaleza de lo necesario y de lo bueno y es incapaz de mostrar esta diferencia a los demás. [...]”. (Platón, *El Político*, 303 c)

17 “[...] la tiranía, siempre que nace, surge de esta raíz que suele llamarse caudillo del pueblo.”. [Platón, *República*, 565 d]

18 Así lo explica Jürgen Habermas en *Teoría y Praxis. Estudios de Filosofía Social*, Madrid, Tecnos, 1997

19 Renato Janine Ribeiro, “*Democracia vs. república. A questão do desejo nas lutas sociais*”, en Bignotto, N. (Ed); *Pensar a república*, Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2000. Pg. 16

20 Rousseau, *Del Contrato Social*, Madrid, Alianza Ed.; 1996; Libro III, Cap. X, pg. 91

21 Rousseau, *Del Contrato Social*, Libro II, Cap. VI, pg. 44

22 “[...] Para que un pueblo naciente pueda gustar las sanas máximas de la política y seguir las reglas fundamentales de la razón de estado, sería menester que el efecto pudiera volverse causa, que el espíritu social, que debe ser la obra de la institución, presida la institución misma, y que los hombres fuesen antes de las leyes lo que deben llegar a ser por ellas. [...]”. (Rousseau, *Del Contrato Social*, Libro II, Cap. VIII, pg. 47)

23 La suya “[...] es una función particular y superior que nada tiene en común con el imperio humano, porque si quien manda en los hombres no debe mandar en las leyes, quien manda en las leyes tampoco debe mandar a los hombres, de lo contrario sus leyes, ministros de sus pasiones, no harían a menudo sino perpetuar sus injusticias, y jamás podría evitar que miras particulares alterasen la santidad de su obra.”. (Rousseau, *Del Contrato Social*, Libro II, Cap. VIII, pg. 47)

24 Cfr. Rousseau, *Del contrato Social*, Libro I, Cap. VII, pg. 26

25 Sobre la equívoca adjetivación democrática, ver John Dunn, *La agonía del pensamiento político occidental*, Cambridge University Press, 1996; Cap. 1

26 Cfr. Walzer, M.; “Philosophy and Democracy”, *Political Theory*, Vol. 9, Nro. 3, Agosto 1981, pp 379-399

27 Walzer, *Op. Cit.*; pg. 385