

**Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología de la Nación
Dirección Nacional de Gestión Curricular y Formación Docente
Área de Desarrollo Profesional Docente**

Los profesores y el mundo contemporáneo

Encuentros regionales NOA y Sur 2005.

La política y el Estado: del mundo clásico a la modernidad

12 de agosto en San Salvador de Jujuy y 16 de septiembre en la ciudad de Neuquén.

Por Pablo Ubierna

Traigo ante ustedes, con cierto pudor, la voz de un historiador (distinta de la del sociólogo o el cientista político) especialista en el mundo tardoantiguo y medieval. Ustedes tendrán la oportunidad de trabajar por la tarde algunos textos propios de esa modernidad europea y americana, por lo que ahora me centraré sobre el papel de la política en las sociedades antiguas y medievales. Me dedicaré a un par de ejemplos que sólo tratan, como las lecturas de la tarde, de encaminar una reflexión comunitaria.

Un filósofo argentino se preguntaba: “qué adecuación a la sociedad posindustrial guardan aún las categorías distintivas de la filosofía política moderna”¹. Sobre estas categorías trabajaremos por la tarde. Ahora el ejercicio que les propongo es ver en la historia los límites de esas categorías en tanto tales, lo que lleva a una experiencia, una práctica concreta y señalar el valor de la búsqueda y de los logros ya que toda experiencia política requiere, a la vez, su balance.

Veamos algunos ejemplos clásicos y medievales.

La política como “apocalíptica” (y aquí no puedo sino mencionar mi deuda intelectual y personal con uno de los grandes intelectuales de nuestro país, tal vez el mayor hebraísta de Latinoamérica, Severino Croatto, un gran defensor de las causas populares y del trabajo intelectual al servicio de la liberación social y política).

Este es un primer ejemplo sobre el lugar de la política en la Antigüedad. Hay una tensión en el pensamiento político en el Israel antiguo entre lo “escatológico” y lo “apocalíptico” y sobre esta distinción me voy a centrar. Lo “escatológico” es una dimensión del pensamiento político que se centra en enmarcar los hechos presentes (“políticos”, “históricos”, con todas las comillas del caso) en una dimensión de larga duración y señalar que dadas las condiciones políticas imperantes (cualesquiera fueran) el fin (*éssaton* según la formulación griega) de la historia está cercano. Y en virtud de esa supuesta “cercanía” se cercenaba toda acción política posible que no fuera la espera tranquila o angustiada del fin de los tiempos. Esta fue una visión del hecho histórico que, heredada de Israel, dura hasta nuestros días en diversas formas del pensamiento conservador, de las cuales el “congelamiento” de la historia por el “fin de las ideologías” es sólo una variante. Frente a esto tenemos un pensamiento que llamamos “apocalíptico”. En una primera y somera definición, “apocalíptico” nos remite a un verbo griego, *apokalúptō* que significa “revelación” y en sentido técnico esto es correcto. Los libros llamados “apocalípticos” en la tradición judía y cristiana primitiva, un género literario en sí mismos, se estructuran a partir del relato construido por quien ha recibido una “revelación” por parte de la divinidad y la debe comunicar a su pueblo. Emparentada con la literatura profética, es diferente de ella y, en un punto, la trasciende. Tomemos el ejemplo del primero de estos libros, y el único que fue incorporado a la Biblia Hebrea, el *Libro de Daniel* (posteriormente un libro semejante,

¹ Jorge Dotti, “Pensamiento Político Moderno” (1994: 73).

el *Apocalipsis de Juan* lograría su lugar en la lista de libros aceptados por la Iglesia cristiana).

Sabemos que después de la muerte de Alejandro Magno, sus generales se reparten su vasto imperio dando origen a la incorporación de la cultura griega a las diversas tradiciones culturales de Egipto, Persia y del Cercano Oriente. En el caso de Israel, esa “incorporación” fue producto de la conquista del territorio por uno de los herederos de Alejandro. Cuando Antíoco IV, llamado Epifanes, conquista Israel, comienza un vasto e impuesto proceso de “helenización” de la cultura judía: el templo de Salomón es profanado, se abren escuelas griegas... En ese momento el pueblo judío produce tres respuestas a esa conquista política y cultural. Hubo quienes buscaron la salida armada, como los *Macabeos*, quienes obtendrían finalmente una victoria militar que es recordada por el pueblo judío en la fiesta de los candelabros, Janucá, a principios de cada diciembre. (Dos de los libros que relatan su historia fueron incorporados a la Biblia Hebrea). Hubo quienes abjuraron de una sociedad que les parecía se había entregado dócilmente a los conquistadores y que consideraron que Jerusalén se había vuelto una nueva Babilonia (imagen y arquetipo de la opresión por haber sido el lugar en que los judíos habían sido esclavizados siglos antes); los miembros de este grupo “abandonan” la ciudad y se van al desierto, único lugar en el que podían vivir una vida religiosa incontaminada por las políticas de los conquistadores. Pero hubo un tercer grupo (y de él salieron los redactores del *Libro de Daniel*) que llamamos “apocalípticos”. Estos se quedaron en la ciudad y generaron un discurso ideológico y una práctica, que no dudo en llamar **política**, que se expresa en el dicho *Libro de Daniel*. El autor supuesto del texto recibe una “revelación” (lo que está dentro de las características del género literario), pero esa revelación no trata de ninguna manera sobre el “fin” de la historia. Trata sobre un “fin” pero es un final **cercano** y no de la historia sino de la opresión que el pueblo judío estaba experimentando: el texto señala esto por medio de una bellísima frase hebrea, *be’ ajarit ha-yyamim*, “en el fin cercano de (estos) días”, cuya interpretación

ha hecho correr ríos de tinta. (Para hablar del “fin de una época” o de la historia el hebreo utiliza otra palabra, *qéts*). En ese contexto el *Libro de Daniel* es una expresión de la política en la construcción de una esperanza que nutra una praxis y desaliente el pesimismo.

La política como “economía”

Tomemos ahora otro ejemplo de la antigüedad y alguna de sus derivaciones medievales: el caso de la *polis* clásica (y remito a la excelente obra de un historiador argentino a quien seguimos en este apartado: Julián Gallego)². Hubo dos producciones de la Asamblea ateniense que podemos categorizar como: a) prácticas de la decisión en acto, esto es, la capacidad de la Asamblea para realizar dentro de modos institucionales codificados y controlados una tarea legislativa y que constituye, efectivamente, **la invención de la política**; y b) unas prácticas de balance activo de los efectos de las decisiones. Esas prácticas de balance están informadas por un pensamiento político —en el que el género (tragedia, sofística, historiografía) es el discurso— que permite procesar la práctica democrática, cuya eficacia radica en la circulación social del balance de esa experiencia.

Sabemos de la aparición, a partir de la segunda mitad del siglo V, del *demos* (lo que vaga e inciertamente se viene definiendo como “pueblo”), que es a la vez una definición restrictiva como sujeto colectivo en la Asamblea. Esa “Asamblea”, reunión soberana, no se puede encuadrar dentro de la *koinonía* o “sociedad civil” ni en el plano de la *politéia* o estado. Es, en principio un “poder indeterminado” (o *aóristos arjé*) que a algunos autores hace acordar a la “voluntad general” de Rousseau o a la “potencia de la multitud” de Spinoza o aún al “cuerpo genérico” de Badiou que nos señala, en esa indeterminación, la conveniencia de ciertas teorías para pensar la singularidad política.

² *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*, Universidad de Buenos Aires y Miño y Dávila editores, Buenos Aires, 2003.

En ese momento, el momento del surgimiento del *demos*, vemos la distancia que separa al héroe trágico del ciudadano, como conceptos que permiten pensar las sociedades humanas. Pero no es un logro que podamos llamar “evolutivo”, sino producto directo de la *stasis*, de la lucha generada en el seno de las comunidades helénicas en virtud de las cuales un grupo logra arrancarle a los poderosos (a los detentadores de la violencia en términos weberianos) sus derechos. Lo que surge es el estado, *politéia*, como organización de la comunidad (y esa organización es “urbana”: en la raíz de estado, *politéia*, y de política está la *polis*). Claro que esa comunidad era definida de manera muy restrictiva y todavía le quedaba a la política que llamamos “occidental” un largo camino por recorrer.

Partamos ahora hacia el encuentro de algunas nociones, que me animo a llamar “políticas”, pero que no están siempre presentes en nuestros manuales (y de hecho están ausentes de las lecturas que compartiremos por la tarde), pero que cruzan la experiencia histórica de las diversas sociedades. Ellas nos hablan, creo que claramente, de cómo la historia es siempre un acontecer colectivo y cómo la organización de ese “sujeto colectivo” que hemos dado en llamar “comunidad” es la política.

La **economía** es un concepto sin duda técnico y que requiere alguna explicación pormenorizada. Para ello me permito traer como ejemplo una sociedad que, por lo general, se nos muestra como ajena al “hecho político”: el imperio bizantino. Y es un buen ejemplo porque no fue la bizantina una sociedad medieval como las europeas occidentales donde podamos ver, casi siempre erróneamente creo, el germen de las libertades políticas modernas.

Ya Aristóteles distinguía entre una **justicia** (*tò nomikòn díkaion*) y una **equidad** (*he epieíkeia*) y establecía, a la vez, una unión y una distancia entre la **normatividad jurídica**, reputada universal (pero juzgada demasiado rígida) y una **normatividad social** que toma en cuenta los casos particulares, pierde en rigor y gana en comprensión. En ese momento, en el que gana en “comprensión” de ese sujeto del

entendimiento, siempre, evanescente que es lo que llamamos “realidad” introduce en la tradición política, la noción moral de tolerancia (desconocida en la Europa occidental hasta la Ilustración).

El término **economía** en el griego medieval (y en este apartado soy deudor de la obra de un gran historiador francés, Gilbert Dagron) sirve para describir la adecuación de una regla a una situación particular y de lo **ideal** a lo **posible**. El lenguaje corriente designa como **economía** un acomodamiento, un compromiso, una derogación del mandato teórico reconocido como tal, es decir –de cierta manera– un espacio de **tolerancia** en el que la unidad no queda comprometida al reconocer las diferencias.

Frente al cambio evidente al que están sometidas las sociedades humanas (y del que, como hemos dicho, los intelectuales bizantinos eran muy conscientes) las realidades fijas de la normativa presentan siempre un problema. Los juristas legislan en virtud de conflictos reales o latentes observados en la realidad, pero ese origen particular es el que vuelve difícil, justamente, su aplicación a nivel universal. Toda legislación está impregnada de modelos ideológicos y todo corpus legal tiende, por su sola existencia, al conservatismo y a un distanciamiento paulatino de la evolución de las costumbres y realidades sociales, siempre complejas y cambiantes. Para paliar esa distancia surgieron diversos desarrollos conceptuales tendientes a acercar la aplicación de las normas a la sociedad real (jurisprudencia y casuística) o a normalizar las conductas sociales introduciendo principios morales y la mediación de personajes carismáticos.

La *oikonomia* es sin duda una retórica, noción que carga a partir del ejercicio legal romano: el abogado al presentar la causa de su defendido, desnaturaliza, tal vez, un poco la sucesión de los acontecimientos y al hacerlo procede por “economía”. En el orden eclesiástico se procede de manera análoga y buscando un bien superior, según un principio de compensación, como hubiera sostenido un rétor clásico (*antístakikôs eípoi an tis tôn retoreuónton*): puede ser que alguien haya matado a su

hijo porque éste habría de cometer crímenes terribles para la sociedad. Esta compensación (*antístasis*), por sorprendentes que nos parezcan hoy en día sus aplicaciones extremas, era un principio legal en uso (Hermógenes es un ejemplo).

Los ejemplos de los rétores (los maestros de gramática y del buen uso de la lengua) se transforman en comparaciones bajo la pluma de los autores eclesiásticos, que siguen intentando orientar esas comparaciones para definir la economía más como persuasión que como juicio. Por esta distinción entre la regla y su aplicación (que tiende a justificar), la economía bizantina difiere profundamente del análisis de “casos” tan propios de la literatura jurídica y política occidental de los siglos XII y XIII y de eso que, en el dominio de lo religioso, llamamos casuística (Raimon de Peñafort). Ella se trata de un examen de casos de conciencia, un arte de conciliar obligaciones muchas veces contradictorias, una ciencia de la aplicación de reglas morales o legales a casos reales o ficticios. En este sentido, la casuística tiende siempre a establecer (y no derogar) los lazos entre un principio o juicio universal y un caso particular. El “caso” jurídico (o religioso o moral) no es una excepción a la regla, sino el resultado de un doble movimiento por el que el juez o el director de conciencia toma en cuenta el “accidente”, pero le suprime su carácter “accidental” por el sólo hecho de tomarlo en cuenta y relacionarlo con una ley general. El “caso” jurídico en el sentido de la tradición occidental designa siempre una categoría, incluso si esa categoría no está definida más que estrechamente y no es aplicable más que a una persona o a un hecho único. El análisis de un “caso” no conduce, como la “economía”, a una indulgencia sistemática (por lo menos hasta donde nuestro escaso e incompleto conocimiento de la tradición jurídica occidental nos permite afirmar).

Los bizantinos no utilizaron “casos” sino *exempla* (ejemplos). Los ejemplos invocados reemplazan toda argumentación jurídica o canónica. Los ejemplos de una “buena” economía se completan con los ejemplos de “mala” economía. Estos ejemplos no son presentados como “casos” que puedan establecer algo así como una

“jurisprudencia”. Con la noción de “economía” estamos frente a algo no codificable y ella misma es el corrimiento de un registro jurídico (la regla y su aplicación) a un registro de mediación personal. En todos los *exempla* la *oikonomía* no es “ejemplar” sino por la personalidad de aquel que en virtud de ella procede: el emperador, el santo, el confesor, el juez. Pero es interesante señalar que la economía funciona de una manera pareada: tanto el cisma religioso (*sjísma*) o la disidencia política (*stásis*), tal como la encontramos entre “azules” y “verdes”, los grandes grupos políticos en la capital del imperio, Constantinopla. Estos grupos ritualizan la ruptura de un consenso que para ser solucionado necesita de la puesta en escena de una pareja de personajes, aparentemente antitéticos pero en realidad complementarios: uno que proponga una “economía” como único medio de sanar el cuerpo social y otro que la rechace para salvar la norma. Uno especula sobre la base de una ruptura y otro sobre la unión entre lo normativo y lo social. Si ustedes lo permiten, diría que se teatraliza el conflicto para hacerlo evidente, se le da una forma a la política. Si la “economía” hubiera sido una noción con un contenido positivo (cualquiera) habría habido verdaderas confrontaciones de ideas, una dialéctica, pero siendo como era un concepto vacío (una práctica sin verdadera teoría aunque no le faltaran “modelos”), solo nos quedan los dos polos de la representación que establecen, por su sola existencia, una suerte de equilibrio.

La realidad ha basculado hacia la excepción (en relación con lo descrito en una regla que se entiende no puede ser ya aplicada) y hay que recurrir a personas que tienen por tarea no tanto aplicar la ley rigurosa como intentar establecer un puente entre esa normatividad y una realidad cambiante. Esto no tiene, en un punto, nada de jurídico o de institucional, sino que depende de la autoridad del que ejerce la economía.

La política es *mediadora*. En ese sentido se entiende la noción de economía como “política”.

Hacia la Modernidad, ida y vuelta

En el pacto político de la modernidad, lo social lleva implícito una suerte de organicidad o dimensión comunitaria que vale como un *a priori* para cualquier intento de comprensión, justificación y/o acción política. El filósofo inglés Hume observa que la idea de “promesa” supone ya operantes las condiciones que dan sentido a semejante acto lingüístico, las que no pueden ser teorizadas como resultantes de un acuerdo. Podemos sumar la crítica de Hegel, el **contractualismo** (sobre el que trabajaremos más tarde en los grupos), que extrapola una categoría del **derecho privado al derecho público**, porque desconoce que lo estatal (lo comunitario) es distinto de lo que los individuos puedan decidir. Incluso la sociología del siglo diecinueve explicará las nociones de convivencia de una manera tal que el elemento individualista quede funcionarizado a un marco orgánico sin dar plena cabida al proyectualismo que la Ilustración atribuye a los sujetos de la práctica social (el hombre alcanza la dignidad de ciudadano cuando limita su libertad).

Ahora bien, la pregunta histórica que nos hacemos para terminar esta pequeña charla, la pregunta que se les invita a hacerse es, desde nuestra perspectiva latinoamericana, ¿cuál fue el contexto histórico en el que la Europa nor-atlántica pudo desarrollar esos conceptos de inclusión política y organización del estado? Y cuáles fueron, eventualmente, los alcances concretos de esas políticas. “Invención de las nacionalidades” e “imperialismo” no son conceptos menores a la hora de evaluar los logros de esas sociedades (el balance necesario de la vida política de la Asamblea desde los tiempos de la *polis* clásica). La **política** y el **estado** se relacionan de maneras muy particulares en esa Europa del siglo XIX a la que ustedes se van a enfrentar en los textos que trabajaremos por la tarde. Hubo quienes quedaron afuera de ese arreglo político y debieron emigrar (y contribuyeron a la creación de otros mitos nacionales en América) y aquellos que se quedaron, cuánto le deben a su inclusión en las políticas imperiales de expolio sistemático que Europa desarrolló desde la más

temprana modernidad y con evidente énfasis en el siglo XIX.

Y nos quedan otras preguntas todavía: qué hacer para reconstruir una ideología del estado y buscarle un lugar a la política cuando se es periférico, cuando hay que reconstruir no sólo una ideología del estado sino al estado mismo y cuando gran parte del mundo (el que marcó los ritmos de la globalización) se aleja de logros sociales y políticos que nunca tuvimos. De todo esto hablaremos mañana. Para hoy a la tarde quería dejarles una clave hermenéutica, interpretativa de los textos que compartiremos: a) frente a la teoría pura, rescatar la **historia** (un relato entre otros, sin duda, pero un *plus* muchas veces desdeñado) y la noción de **economía** tal como la entendieron los griegos medievales, dándole un lugar y un valor político a lo posible; y b) frente al desaliento evidente en el que nos dejan las últimas décadas de nuestra historia compartida, recuperar la **apocalíptica**. En fin, que veamos si, tal vez, la política pueda ser entendida como economía y como apocalíptica.