

**INNAP**

INSTITUTO  
NACIONAL DE  
ADMINISTRACIÓN  
PÚBLICA, A.C.

# LECTURAS FILOSÓFICAS

(La lucha por los  
derechos humanos y el  
Estado de Derecho)

Juan María Alponente

**Juan María Alponte**

**LECTURAS  
FILOSÓFICAS  
(LA LUCHA POR LOS  
DERECHOS HUMANOS  
Y EL ESTADO DE  
DERECHO)**

**INNPF**

INSTITUTO  
NACIONAL DE  
ADMINISTRACIÓN  
PÚBLICA, A.C.

ISBN: 978-607-9026-27-1

**Lecturas Filosóficas**  
**(La Lucha por los Derechos Humanos y el Estado de Derecho)**

Derechos reservados conforme a la Ley

Primera edición: 2012

©Instituto Nacional de Administración Pública, A.C.

Km. 14.5 Carretera México-Toluca No. 2151

Col. Palo Alto, C.P. 05110

Delegación Cuajimalpa, México, D.F.

50 81 26 35

[www.inap.org.mx](http://www.inap.org.mx)

Se autoriza la reproducción total o parcial de esta obra,  
citando la fuente, siempre y cuando sea sin fines de lucro.

## **CONSEJO DIRECTIVO 2011-2014**

José R. Castelazo

**Presidente**

Javier Barros Valero  
**Vicepresidente para  
Asuntos Internacionales**

Diego Valadés  
**Vicepresidente**

Mauricio Valdés Rodríguez  
**Vicepresidente para los  
IAP's de los estados,  
2012-2013**

## **CONSEJEROS**

Hilda Aburto Muñoz  
Carlos Almada López  
José Fernando Franco González Salas  
Benjamín González Roaro  
Mauricio Merino Huerta  
Sergio Hidalgo Monroy Portillo  
María de los Ángeles Moreno Uriegas  
Arturo Núñez Jiménez  
Fernando Pérez Correa  
Carlos Reta Martínez  
Óscar Reyes Retana  
Héctor Villarreal Ordóñez

## **CONSEJO DE HONOR**

Luis García Cárdenas  
Ignacio Pichardo Pagaza  
Adolfo Lugo Verduzco  
José Natividad González Parás  
Alejandro Carrillo Castro

## **IN MEMORIAM**

Gabino Fraga Magaña  
Gustavo Martínez Cabañas  
Andrés Caso Lombardo  
Raúl Salinas Lozano

## **FUNDADORES**

Francisco Apodaca y Osuna  
José Attolini Aguirre  
Enrique Caamaño Muñoz  
Antonio Carrillo Flores  
Mario Cordera Pastor  
Daniel Escalante Ortega  
Gabino Fraga Magaña  
Jorge Gaxiola Zendejas  
José Iturriaga Sauco  
Gilberto Loyo González  
Rafael Mancera Ortiz  
Antonio Martínez Báez  
Lorenzo Mayoral Pardo  
Alfredo Navarrete Romero  
Alfonso Noriega Cantú  
Raúl Ortiz Mena  
Manuel Palavicini Piñeiro  
Álvaro Rodríguez Reyes  
Jesús Rodríguez y Rodríguez  
Raúl Salinas Lozano  
Andrés Serra Rojas  
Catalina Sierra Casasús  
Ricardo Torres Gaitán  
Rafael Urrutia Millán  
Gustavo R. Velasco Adalid

## ÍNDICE

PRESENTACIÓN	11
LOS DERECHOS NATURALES Y LOS DERECHOS HUMANOS Y EL DESARROLLO Y EVOLUCIÓN DE LA CONVIVENCIA	15
EL REPERTORIO CIVILIZATORIO DE LOS CONCEPTOS: ARISTÓTELES AL HABLA, EN EL HABLA	17
ENTRE LA DESMESURA (LA DEMAGOGIA) Y LA MESURA	24
PLATÓN, ¿POR QUÉ PLATÓN? ¿QUÉ PLANTEABA SU “CIUDAD JUSTA”?	29
SÓCRATES Y EL JUICIO AÚN PRESENTE EN LA MEMORIA HUMANA	32
LOS EXPLORADORES DEL IUSNATURALISMO DE LOS SIGLOS XVII Y XVIII	38
HOBBS Y LA DEFENSA DEL ABSOLUTISMO	40
DESCARTES Y LA PRIORIDAD DE LA RAZÓN	43
LA IGUALDAD ANTE LA LEY: LA ISONOMÍA	46
EL DESCUBRIMIENTO DE LA RES PUBLICA –LA COSA PÚBLICA– Y LA APARICIÓN DE LO PÚBLICO Y DEL ESPACIO PÚBLICO	52

EL CASO ESENCIAL DE MONTESQUIEU Y EL ESPÍRITU DE LAS LEYES, ES INDISOCIABLE DE JOHN LOCKE	59
EL SIGLO DE LAS LUCES Y LOS ENCICLOPEDISTAS (1715-1789) VOLTAIRE Y ROUSSEAU	74
TEXTOS REVELADORES DEL HOMBRE EN BUSCA DE SUS DERECHOS LA “GRAN CARTA” DE JOHN, REY DE INGLATERRA (AÑO 1215)	91
LA PETICIÓN DE DERECHOS DEL AÑO DE 1628. LA BATALLA JURÍDICA POR LAS LIBERTADES HASTA EL RÉGIMEN PARLAMENTARIO	94
LA REVOLUCIÓN FRANCESA Y LA DECLARACIÓN DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE Y EL CIUDADANO	95
LA REBELIÓN DE LAS MUJERES DISCRIMINADAS POR LA DECLARACIÓN DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE Y EL CIUDADANO	100
LA PROTESTA DE LAS MUJERES, TODAVÍA HOY ES ACTUAL	101
EL ESTALLIDO DE LA DECLARACIÓN DE LOS DERECHOS DE LA MUJER Y LA CIUDADANA: OLYMPIA DE GOUGES	104
LA FRANCIA DE LOS “NOTABLES”	107
LA CONSTITUCIÓN DE 1791: EL NUEVO RÉGIMEN TRANSGREDIÓ LA IGUALDAD Y CODIFICÓ LA DESIGUALDAD	108

REGRESO A JOHN LOCKE QUE ANTICIPÓ EN UN SIGLO LA DECLARACIÓN DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE Y EL CIUDADANO	112
MAX WEBER EN LA TRAVESÍA DIALÉCTICA	116
LAS COLONIAS FRANCESAS A LA HORA DE LA DECLARACIÓN DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE Y EL CIUDADANO: LOS NEGROS Y LOS MULATOS A LA HORA DE LA VERDAD	119
EL FIN DE LA ESCLAVITUD EN FRANCIA...EN 1848	124
LOS TEXTOS FUNDACIONALES DE ESTADOS UNIDOS	126
BIBLIOGRAFÍA	137



## PRESENTACIÓN

Bajo el arco de la búsqueda de la verdad escribo, con gusto, la presentación “Lecturas Filosóficas (La Lucha por los derechos Humanos y el Estado de Derecho)”, por varios motivos. El primero porque para el Instituto Nacional de Administración Pública la lucha por los Derechos Humanos y el Estado de Derecho es una guía de color rojo encendido, que nos orienta en favor de la congruencia en la Administración Pública. Sobre todo porque es fundamental proyectar nuestra razón de ser y atribuirle a nuestra convicción política el equilibrio de la incesante lucha en favor de la dignidad humana que Juan María Alponte describe en esta magnífica obra.

El segundo motivo es debido a la satisfacción de presentar una obra original, pues se refiere a la textura y tratamiento de la filosofía política con la cual nos identificamos. En efecto, se han escrito miles de tratados acerca del mundo de las ideas políticas y también, es cierto, muchos de ellos son altamente plausibles. La diferencia es la atribución de prioridades y la expresión comprometida que no da lugar a la confusión, pues está escrita con un lenguaje que nos habla y platica acerca de cómo decir lo que se debe decir respecto al arte de la política y su consecuente acción con la Administración Pública.

El tercer motivo tiene que ver con la forma y fondo de la obra. Juan María Alponte nos presenta un testimonio cronológico continuo en lo general, pero con ciertas licencias permisibles que nos ubican en un tiempo transgredido. Así, el lector gozará de pasajes históricos combinados entre autores y actores que se entrelazan en la exploración del Estado de Derecho y los Derechos Humanos. Además, se trata de una selección significativa de encuentros, por momentos insólitos, que se cruzan y terminan por ser emblemas y epigramas del pensamiento político y administrativo actual.

Finalmente, el cuarto motivo es debido a que siempre he pensado que en el INAP tenemos la noble tarea de presentar y expresar la realidad del país de

manera honesta y verdadera, alejada de olvidos y dispersiones. Se trata de explicar esos cambios vertiginosos que viven las naciones y sus gobiernos, pues marcan el temperamento ávido del carácter de los pueblos a favor de la justicia social, los derechos y su proyección histórica preñada de valores y realizaciones.

Es por eso es que en el INAP nos propusimos elaborar estas lecturas filosóficas, que no son una yuxtaposición de textos o una antología de obras correctamente seleccionadas. Se trata de clarificar los códigos y signos fundamentales que han sido el hilo conductor y legible, que resuelve la opacidad acerca de la historia occidental en la búsqueda por la mejor forma de gobernar. La obra es, entonces, un abrazo con gran gozo que explica y deslinda el pensamiento político, la rebelión en contra de la visión unidimensional y monocromática, las tendencias contradictorias y la fascinación por la aparición de lo público y del espacio público, del discurso y sus argumentos, el repertorio de la convivencia, la ética y sus consecuencias, las virtudes de los gobernantes y, por supuesto, la búsqueda de la utopía.

En síntesis, es un motivo de satisfacción poner a disposición de los servidores públicos y de la comunidad académica este importante aporte de Juan María Alponete, que contribuye a los objetivos del INAP de divulgar el conocimiento político-administrativo y que, sin duda, favorece la consolidación del Estado Social de Derecho.

**José R. Castelazo**  
**Presidente**

# **LECTURAS FILOSÓFICAS (LA LUCHA POR LOS DERECHOS HUMANOS Y EL ESTADO DE DERECHO)**

## ***LOS DERECHOS NATURALES Y LOS DERECHOS HUMANOS Y EL DESARROLLO Y EVOLUCIÓN DE LA CONVIVENCIA***

Toda formulación sobre los derechos humanos conlleva consigo el reconocimiento y la aceptación de un hecho esencial: que en el cuadro global de la existencia humana, –en tanto que plenitud radical de la persona– sólo el ser humano es una persona y, únicamente, se realiza, verdaderamente, en el cuadro de la convivencia.

Elijamos si se prefiere, otra aproximación al problema: toda sociedad injusta, donde la persona, por razones del orden jurídico-político, sociológico o racial ve quebrantada o anulada su unidad como persona –el hombre y la mujer como individuos, son indivisibles e iguales– es una sociedad donde la convivencia es inexistente y, por tanto, donde los derechos fundamentales, inseparables e indisolubles del consenso convivencial han sido transformados en una de las formas más degradantes del proceso del existir: la sobrevivencia.

Convivir supone admitir el diálogo entre las personas; sobrevivir implica, al revés, aceptar la Naturaleza como una fatalidad. Sólo el ser humano, sólo la persona transforma la Naturaleza y la hace convivencial. Sobre ese nudo estratégico gira y gravita el debate sobre los Derechos Humanos, es decir, sobre los derechos que habitan y hacen factible la convivencia.

Es de añadir que los Derechos Naturales, desde la Antigüedad y sobremanera, desde la aportación del cristianismo, abundaron en una idea central: que el ser humano era un ser específicamente libre, universal e indivisible. Se habló de valores, del Bien y el Mal. El hombre participaba, según la concepción del Derecho Natural, del orden universal creado por Dios y, por consiguiente, la vida estaba ahí, pero sin inventarse, sin traducirse y validarse en un código jurídico, que estableciera, más allá de las buenas intenciones, la dimensión del problema: el papel concreto de la persona humana con la codificación concreta de sus derechos.

*Juan María Alponente*

El reconocimiento de los Derechos Naturales, es decir, el derecho a la vida o la libertad, por ejemplo, no eran categorías jurídicas, sino conceptos morales. Quizá, por ello mismo, el Iusnaturalismo, en el periodo concreto de los siglos XVII y XVIII transmigró, explícitamente, de los conceptos morales a las proposiciones objetivas, es decir, el hombre intervendrá, en el orden universal, exigiendo su participación en el modelo existencial y convivencial. Enorme mutación, sin duda, en las referencias y metas del quehacer humano.

El diagnóstico, no obstante, era y es de índole inquietante: era necesario traspasar, y transgredir, al mismo tiempo, un modelo universal culminado por la idea de la divinidad.

*Lecturas filosóficas*

(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)

**EL REPERTORIO CIVILIZATORIO DE LOS CONCEPTOS:  
ARISTÓTELES AL HABLA, EN EL HABLA**

Los griegos nos dejaron, como herencia civilizatoria, el repertorio de la convivencia. Heródoto, siete siglos antes de Cristo –traducción al griego de la palabra *Mesías* en hebreo– puso al nivel de la historia cotidiana la palabra *isegoría* como la significación del derecho a la libertad de la palabra.

Después de él, en ese largo episodio que es el descubrimiento de la convivencia civilizatoria, tres palabras definirían la pasión por la libertad y el derecho. En efecto, la *isonomía*, la *isología* y la *epieikeia* son tres palabras fundamentales sobre las que gravitaría la convivencia.

La *isonomía* significa la igualdad ante la ley; la *isología*, que reemplaza la voz *isegoría*, supone, explícitamente, la libertad de la palabra o el derecho a la palabra y, finalmente, la *epieikeia* amplía y enriquece la idea de la convivencia, con su versión de la equidad.

En su *Ética a Nicómaco*, Aristóteles definió la *epieikeia* como equidad y a la equidad, finalmente, como el espíritu de la ley como diferencia objetiva y subjetiva a la letra de la ley ya que la ley, por su determinismo y generalización, no siempre puede resolver un caso básico y fundamental: el del individuo, el del ciudadano como hecho social y cultural único y, a la vez, colectivo. Era necesaria una mirada universal.

En ese punto nos encontramos, filosóficamente, con una contradicción en los términos –generalización de la ley e individualización de la ley– que se resuelve, aristotélicamente, con la *epieikeia* que implica la voluntad racional de la superación del conflicto por vía de la equidad que, insisto, transportaba consigo la idea del *espíritu de la ley*.

La convivencia civilizada que inventaba Atenas, la Polis, profundizaba el Derecho. También, a su vez, la angustia ante su inexistencia, precariedad

*Juan María Alponente*

o debilidad. La vieja proposición de que las leyes callen el ruido de las armas evidencia la necesidad del Derecho o, en último término, como revelación, su imperiosa interrogación: antes, después y ahora. Casi diría, angustiosamente, el ahora mismo. El hombre es urgencia de respuestas. El tiempo espera y soporta los siglos.

Carlos María de Bustamante, en su Carta VI<sup>1</sup> desvelaba, esa angustia, así: “Las más de las quejas y reclamaciones se encaminaron (en México) a la administración de justicia”. Pone un ejemplo: “Un litigante necesita retirarse a su pueblo para cuidar sus intereses y procura hacer que le despachen, prontamente, en el Tribunal su negocio; habla y suplica en razón de estos al presidente (del Judicial) y éste le dice: bien será usted despachado pero advierta que fulano tiene igual pretensión y da tantas onzas...Y ¿cuánto más dará usted para que se le prefiera? Si puja usted más que el otro es despachado, y si no, se aguarda y sufre las consecuencias de su demora”. Añade Carlos María de Bustamante: “Ahora pregunto más...Si hay tanta venalidad para solamente la vista del negocio en estrados judiciales, ¿cuál será la que habrá con respecto a la naturaleza de la sentencia y esencia del proceso?”.

La tensión angustiosa que revela esa interrogación se culmina, en el relato de Bustamante, con una reflexión que, a todas luces, es actual. Véase: “Otros de estos declamadores (podríamos traducir, hoy, esa palabra por la de ‘demagogos’ que nos sobran) quieren justicia pronta, prontísima, como la que ejecuta un cadí de Turquía, donde ejecuta la mano armada de una cimitarra lo que ha pensado la cabeza. ¡Bárbaros os diré con Montesquieu, sabed cuantos pasos y fatigas sufre un ciudadano en la prosecución de un pleito para obtener justicia, puesto que las leyes forman el inestimable precio con que ha comprado su libertad civil!...”.

Esa versión de un mexicano notable –implicado en la Guerra de Independencia del siglo XIX– revela la tensión ética ante la inexistencia de la ley. Cabe el sobrecogimiento.

<sup>1</sup> **Continuación del Cuadro Histórico**, Tomo II, Instituto Cultural Helénico. Fondo de Cultura Económica. México, 21 de enero de 1842.

### *Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

Aristóteles, a su vez, lo había desentrañado siglos antes cuando describe al hombre así no más: “El hombre, cuando ha asumido esa condición, es el mejor de todos los animales, pero si está privado de la ley y de la justicia es el peor de todos”.

Añade, el hombre sin virtud<sup>2</sup> es el ser más impío y más salvaje y solamente el sentido de la justicia coloca al hombre por encima de sus instintos brutales. Su apelación a la virtud propone una fascinante interpretación del sentido de esa palabra en un griego del tiempo de Aristóteles (mitad del siglo IV antes de Cristo). Virtud o arete era, para un griego, la excelencia en todos los dominios: físico, intelectual y moral y, por ello, se asumía, en el imaginario colectivo, una frase notable *kalos kai agathos* (o *kagatos*) que significaba la vinculación entre la belleza del cuerpo y la belleza moral. Un ideal selectivo de los muy pocos, de los mejores: los *aristoi*<sup>3</sup>. Era una visión, cierto, aristocrática de la existencia. Pero esa versión de los bellos y los buenos –*kaloi-kagathoi*– constituía y conformaba una visión, en el imaginario colectivo, que integraba, peligrosa y audazmente, la belleza y el bien.

La significación del Derecho, en la Grecia clásica, es indisociable de la creación de la Polis y, por tanto, de la vida en comunidad. En su Política, Aristóteles advertía que el esclavo –reconocía– era una propiedad, pero añadía, una propiedad animada. Respecto a la mujer asumía que el hombre, por naturaleza, debe mandar y la mujer obedecer. El tránsito hacia la isonomía, la igualdad ante la ley, tenía y tiene, aún, graves escollos sociales y culturales. Es obligatorio asumirlo; es ineludible resolverlos. Lo que no se puede hacer es eludirlo.

Lucha, abierta, en la existencia como prueba permanente del discurso y el discernimiento humano como problema. En efecto, Elena, en la obra de Teodectes, discrepa: “¿Quién se atrevería a llamarme sierva, siendo, como soy, vástago de dos troncos divinos?”. La mujer interrogaba al mundo.

<sup>2</sup> No hay que olvidar que en la vieja Grecia la belleza del cuerpo –adiestrado en el ejercicio y las prácticas rigurosas, conduciría a una hipótesis extrema– era inseparable de la belleza física y que ambas eran indisociables.

<sup>3</sup> El régimen de los “**mejores**”.



Juan María Alponente

El ascenso, a su vez, hacia la ciudadanía –de los hombres– de pleno derecho tendría, en el siglo VI, con Solón, el Reformador y legislador político, connotaciones de indudable valor en ese ascenso hacia la igualdad ante la ley.

En efecto, Solón abrió la Asamblea y los Tribunales a los pobres en tanto que personas. Más aún: redactó un proyecto de ley revolucionario en su concepción de la responsabilidad. Señaló, que todo ciudadano que, en tiempo de *stasis*<sup>4</sup>, (palabra que designa, a un mismo tiempo, facción, discordia, sedición o levantamiento o lucha de clases) permaneciera neutro, impasible, sin tomar partido sería desposeído de la ciudadanía. Con Solón aparece, en el discurso del político, la dimensión fehaciente del compromiso ante la “*crisis*”<sup>5</sup>.

Grecia, como cualquier otra sociedad humana, vivía, de vez en vez, la *stasis*, la discordia. Los jueces intentaban, considerando que la discordia era el peor de los males para la Polis, crear las condiciones materiales y culturales de la conciliación, esto es, de la *syllysis* como expresión de un pacto civilizador.

Por esa causa los jueces intentaban provocar la *syllysis* por vía de las leyes y, cuando fracasaban pronunciaban una sentencia (*krisis*) que tenía, como norma (*nomos*, ley) el equilibrio, es decir, intentaban imponer, al amparo de la ley, de la *dikaiosyne*, el principio de un acuerdo equitativo. Sin eludir ni olvidar que se había aceptado, anticipando los siglos, que el hombre libre, *eleutheros*, era, por excelencia, el ciudadano.

Ese ascenso hacia el Derecho puede considerarse como un esfuerzo, notable, *en pro de la Justicia*. No existe equívoco en esa frase: *jus a justitia appellatum*. Esa búsqueda, vertebrada al lenguaje como fundamento de la expresión conceptual, posee enorme interés. Aristóteles se confronta con

---

<sup>4</sup> **Stasis**, la palabra, para los griegos clásicos, significaba discordia o guerra civil, el peor de los males y, por tanto, la Ciudad, la Polis, que debe aspirar al bien común, consideraba la **stasis** como el peor de los males.

<sup>5</sup> **Krisis** en griego era la sentencia de un juez.

*Lecturas filosóficas*  
(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)

el dilema en su *Ética* o (*Éticas*) a Nicómaco como un enorme prontuario para los juristas. Advertía que la Justicia, esto es, la *dikaio syne*, la *dike*, es indisociable de la conceptualización misma del Derecho (*to dikaion*) y, por tanto, de la convivencia.

Michel Villey, en su apasionante libro *Le droit et Les droits de l'homme* (tema central de este libro) publicado por Presses Universitaires de France, nos ilustra al recrear el discurso del Derecho como problema inseparable de la libertad. Esa expresión me pertenece al fundir, como ineludibles, el Derecho y la Libertad. Sus contradicciones son, finalmente, ejemplares, testimonios del desarrollo humano. Todas las dictaduras, todos los regímenes autocráticos han convertido el Derecho en la palanca del Poder; no de la libertad en el cuadro de la ley, sino de la ley como impedimento para la libertad.

No es posible eludir, en ese punto crucial, que para el griego, la desmesura (*hybris*), la demagogia, termina siempre en la *ate*, es decir, en el extravío total lo que suponía, de un lado, el desvarío y, del otro, el castigo divino.

Los griegos trasladan a Roma (y a su *Corpus Juris Civilis*) esas enormes interrogaciones éticas de forma y manera que *jus* deriva de *justitia*. El dilema histórico es claro: el Poder por encima de la Justicia o la Justicia —el salto dialéctico— por encima del Príncipe, del rey o del autócrata. Ello conforma y constituye, esencialmente, radicalmente, el problema de una sociedad de ciudadanos y del régimen jurídico democrático. Por ello, los juristas han considerado la *Ética* a Nicómaco (Nicómaco era un hijo de Aristóteles) como un punto de partida para el estudio del Derecho o *to dikaion*.

Confieso que esa cadena lingüística que asciende e irrumpe en la vida colectiva, en el ejercicio de la vida social implicada en el Derecho, en el *Dikaion*, conforma y constituye un supuesto central para definir, después, el significado del Estado de Derecho y, paralelamente la dimensión, terrenal, concreta, de los Derechos Humanos.

Juan María Alponente

Para Aristóteles el imperativo categórico discurre en torno de un dilema casi estratégico, si se me permite decirlo así. Ese imperativo se articula a una interrogación básica: *¿Cómo el Derecho se articula a la Ética?*

Por lo pronto, siguiendo a Michel Villey y su apasionante texto antes citado, *to dikaion* significa, a la vez, lo “justo” y el “derecho”. Síntesis o antítesis hegeliana, quizá, en busca de la perplejidad.

Pero la penetración articulada –otra vez Hegel exigiendo el análisis basado en la tesis, antítesis y síntesis– en el problema nos permite asumir la deslumbrante proposición aristotélica y griega de un inmenso modelo conceptual. El adjetivo *dikaios*, nos dice Villey significa “hombre justo”. Esa apelación, por su dimensión, estremece porque implica el reconocimiento de algo superior. Supone, sin más, que en el hombre, denominado así, reside, sí o no, la justicia y la virtud, es decir, la arete tal y como se ha definido en páginas anteriores. Enorme proposición ética.

Ahora bien, en torno y en profundidad, la concepción aristotélica del Derecho (*to Dikaion*) permite y posibilita un vasto modelo descriptivo. Por ejemplo, ser político, esto es, ser un político es asumir que un *dikaion politikon* es, sin más, un político del derecho. La perplejidad es notoria porque ¿nos atreveríamos, en nuestros días, a integrar el concepto de político como un hombre del derecho? Hemos aceptado, sí, que el hombre es un *Zoon Politikon*, un animal político, pero ¿aceptaríamos, sin más, que es un *dikaion politikon*? Si no es así hay que reescribir las relaciones, complejas, entre el ciudadano y los intermediarios del poder. Enorme exigencia. No es factible eludirla.

De todas formas y maneras Grecia nos acerca a un idioma articulado en orden al juicio de valor. El juez es, para Aristóteles, *Dikastes* y ser privado del derecho o la justicia (*dikaio-syne*) posibilita una palabra de enorme significado universal: *adikia*, injusticia, esto es, privado de la justicia. Ello supone ser inerme, estar indefenso. Posee la misma conceptualización que *apolis*, privado de la Polis, de la Ciudad-Estado.

*Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

Esa definición posee un sentido, a la vez, trágico y aleccionador. En otras palabras, ser *apolis* suponía el exilio, la pérdida no de la patria en el sentido actual y universal de esa palabra. Ser *apolis* era estar desposeído de las instituciones griegas, no tierra o bandera. Sócrates, –lo veremos en el capítulo que se ocupa de su muerte– antes de ser *apolis* prefirió la cicuta, el veneno, la muerte ya que sin las instituciones helénicas se vivía en la barbarie. La injusticia, el concepto de *adikia*, como el de *apolis* sobrecogía porque era aceptar vivir sin el Derecho, sin el demos, sin el pueblo y sin el conjunto del cuerpo cívico. Por ello, Sócrates prefirió la cicuta, el suicidio, ante la posibilidad de ser expulsado de la Polis que representaba el Derecho y las Instituciones. La patria no era nada; sí lo era el *to dikaion*.

Cerraré este capítulo con una proposición: asumir, sí o no, otra proposición aristotélica y platónica. Los griegos, se ha dicho previamente, consideraban la discordia, la *stasis* como un grave mal para la convivencia. ¿Ello supone una dimensión filosófica y, a la vez, una interrogación ética sobre la convivencia? Indudablemente sí y, por tanto, el lenguaje –la vida– nos revelaba una asimetría incitante.

Juan María Alponente

## **ENTRE LA DESMESURA (LA DEMAGOGIA) Y LA MESURA**

En efecto, si la *stasis*, la discordia, era el peor mal para la Polis, no lo era menos, dialécticamente, la desmesura, esto es, la *hybris*. Este concepto, equiparable a la demagogia –el demagogo padece siempre un desorden mental y es un enemigo, declarado o no, de la razón por asumir la discordia– era acompañado por la dimensión exaltante de la medida, es decir, por la *sophrosyne*. Esa voz, esa definición tenía o poseía un carácter cívico. Lo revela el hecho de que en la vieja Atenas existía un magistrado denominado *sofronista*. Su función predominante era velar o vigilar por la buena conducta de los efebos, los jóvenes, para que adquirieran, en la vida, en el tránsito hacia la sociedad política, la medida adecuada para vivir con los demás, con el demos, con el pueblo. El *sofronista* cobraba un salario por imponer la medida, esto es, por enseñar la práctica inteligente del diálogo.

Lo contrario, ciertamente, es la escuela filosófica de los sofistas. Eran, esas gentes, cultivadas y refinadas en el arte de la retórica y se preciaban de que podían convencer a los oyentes haciendo, sin más, un discurso contradictorio y, sin embargo, aplaudido. Esa escuela, nunca apagada, fue conocida en Grecia como la escuela del *dissoi logoi* o doble discurso. El propio Platón, amenazado por los sofistas (en nuestros días los tenemos a montones) en su libro VII de la República señalaba que los “sofistas eran destructivos”.

Aristóteles, a su vez, discrepaba de los sofistas<sup>6</sup> aduciendo que el objeto de la filosofía era el conocimiento, la observación, la explicación y la clasificación. Conducía su razonamiento, en su libro Política, a la reflexión sobre el polites, es decir, el ciudadano. “Llamaremos, pues, ciudadano, al que tiene el derecho a participar en el poder deliberativo o judicial de la ciudad (polis) y llamaremos ciudad, hablando en general, al cuerpo de ciudadanos capaz de llevar una existencia autosuficiente”.

<sup>6</sup> No obstante, los sofistas obligaban a pensar, seriamente, a los filósofos. Les debemos esa posibilidad: ejercer el derecho a pensar críticamente.

*Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

De todas formas, el razonamiento de Aristóteles, lo conduce a repetir a Eurípides que, en una de sus obras, hace decir, a un rey, lo siguiente a un funcionario que le aportaba ideas. Le dijo:

“No me deis sutilezas, sino lo que pide la Ciudad”

Su concepto de la ciudadanía y sus derechos todavía gravitan sobre un concepto de clase o racial. Los simples extranjeros (*xenoi*) de paso y a los extranjeros domiciliados ya en la Polis y a los que llama metecos (*metoikon*), esto es, a los que no tienen derecho de Ciudad, es decir, a intervenir en la vida pública, constituían grupos sin ciudadanía. No podía exigir, el residente extranjero, derechos políticos ni ser sacerdote.

Sin embargo, reconoce Aristóteles, el extranjero forma parte de la Ciudad y, por ello, estaba protegido por la ley, pero a condición de que un ciudadano sea su representante legal, es decir, su garante.

La Polis ateniense, lenta, pero pensándolo jurídicamente, tocaba ya todos y cada uno de los problemas que presentan el ascenso, difícil, complejo, pero exaltante hacia el Estado de Derecho donde el otro forma parte, inexorablemente de la comunidad. Esa alteridad, como moral cívica, es irrenunciable.

No deja de interrogarse Aristóteles sobre las distintas modalidades del gobierno. “La tiranía (que genera la palabra *tyrannos*), dice, es una monarquía que se ejerce despóticamente; la oligarquía (*oligoi*, pequeño grupo) se produce cuando tienen sus manos, en el gobierno, los que controlan la riqueza; la democracia, por el contrario, lo es cuando el gobierno lo controlan no los que poseen cuantiosas fortunas, sino los indigentes”.

Curiosamente se plantea Aristóteles (384-322 antes de Cristo) una fascinante proposición que afectará al futuro social y no sólo a su tiempo.

*Juan María Alponte*

Dice, en su *Política*<sup>7</sup>, lo siguiente: “Siendo la democracia el gobierno de la multitud ¿qué ocurrirá cuando sean señores de la ciudad los más y que, a su vez, sean ricos?...”. (Página 79).

Se planteaba, con el lenguaje de sus días, un problema incógnito, pero que sería normal siglos después y lo explica así: “Y por el mismo tenor, en el caso contrario: si decimos que la oligarquía es el gobierno de un pequeño número ¿qué diremos cuándo una mayoría de indigentes (la versión española del libro *Política* de Aristóteles es del notable Antonio Gómez Robledo) venga a apoderarse del gobierno por ser ellos más fuertes que los ricos?...”.

Como bien se ve Aristóteles se planteaba ya, intuitivo y clarividente, cuestiones que intentaron resolver, con otras denominaciones, Karl Marx o Gramsci. Ello invita, verticalmente, a la reflexión, al análisis riguroso ya que, en el fondo, desde la distancia de los siglos, el hombre se interrogaba sobre lo que Aristóteles denominaba ya “el poder soberano y, a la vez, si ese poder lo ejercían los hombres ricos, el individuo que fuese el mejor entre todos o, simplemente, el tirano”.

La traducción de Gómez Robledo es rigurosa –acompaña a la traducción de la UNAM el texto griego de Aristóteles– y, por ello, trasciende, viva, la formulación aristotélica: “Todas estas posibilidades, dice, parecen tener inconvenientes. ¿Y cómo podría ser de otro modo? Pues si los pobres, por ser los más, se reparten lo de los ricos ¿y no será eso injusto? No ¡por Zeus! –se podrá decir– pues así pareció justo al poder soberano. Pero, entonces; ¿cuándo hemos de hablar de una extrema injusticia? Y, además, considerando los ciudadanos en su conjunto, es evidente que al repartirse los más la propiedad de los menos, estarán destruyendo la ciudad. Más como ciertamente la virtud (recuérdese la significación del vocablo arete que he citado previamente) no destruye a su poseedor, ni la justicia es destructiva para la ciudad, claro está que ese orden legal no puede ser justo. Si lo fuera, arguye Aristóteles, necesariamente serían justos, también,

---

<sup>7</sup> “*Política*”, Aristóteles. Universidad Nacional Autónoma de México, 1963.

*Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

los actos consumados por el tirano quien, por ser más fuerte, recurre a la violencia, como la multitud contra los ricos”.

En ese punto—considérese que Aristóteles escribía esa enorme interrogación social y político hace 1,600 años— el prodigioso filósofo griego llegaba a una consideración trascendente: “Pero, entonces, ¿será justo que gobiernen la minoría y los ricos? Pues si estos hacen lo mismo que aquellos y roban y despojan de sus bienes al pueblo, ¿será esto justo? Si lo es también lo será aquello”.

El razonamiento aristotélico se culmina en una inquietante interrogación ética: “Todas estas cosas, dice, son manifestaciones malas e injustas”.

¿Lo eran en su tiempo? ¿La oligarquía era ejemplar? ¿Todo es malo e injusto? Aristóteles, asume, en su meditación, a pecho descubierto, esta otra interrogación para su tiempo y el nuestro: “Han de gobernar entonces los hombres de bien y tener todo el poder supremo”.

La interrogación traspasa las edades y la respuesta es dudosa. ¿Cómo la resuelve Aristóteles? En principio no lo hace, sino que vuelve a preguntarse a sí mismo: “En ese caso todos los demás estarán, por tanto, en situación deshonrosa al no verse honrados con los cargos públicos”.

¿Se ha resuelto el problema con elecciones que pueden decidir, en nuestros días, un mandato legítimo elegido por la mayoría y que deja al margen, en estado de espera, a nuevas elecciones, a una parte del electorado o debe ser más justa la concordia y el gobierno plural?.

Diderot, el alma, con Alambert, de la obra que llamamos la Enciclopedia, obra que deparó, de un lado, el enciclopedismo y, del otro, la confrontación con la Monarquía Absoluta francesa, solía decir “que las controversias—él fue responsable y testigo— se eternizaban porque los dos adversarios se servían de las mismas palabras con significados y sentidos diferentes”.



Juan María Alponete

Es cierto, pero ¿cabe resolver los problemas filosóficos y éticos con el silencio? Descartes, el cartesiano de la razón, respondía a esa pregunta, asumiendo, sin más, que para evitar el riesgo de la confrontación, repetitiva, era indispensable comenzar la discusión definiendo los términos del debate y la exacta o, cuando menos, la significación de las palabras. Ello cerraba el camino a los sofistas y al famoso doble discurso: el *dissoi logoi*.

Por lo pronto, y sin más, el problema del análisis crítico está presentado en este capítulo. Podríamos decir a Aristóteles que La Política –su trabajo de esclarecimiento de las formas de gobernar– ha creado, en principio, un lenguaje que no siempre existió o fue aceptado, pero adulterándose, por las oligarquías y las tiranías. Me refiero al lenguaje parlamentario. La revolución, a su vez, consagraba una nueva lexicografía donde el pueblo y la libertad conspiraban, a veces sin saberlo matemáticamente, en la creación de un nuevo lenguaje. Gramsci advertía, prisionero de Mussolini, que la sociedad civil era la estructura ética del Estado. Mussolini contestaba: “El Estado soy yo”.

Desde un balcón y una plaza prodigiosa de Roma, Mussolini inventaba el lenguaje de una clase; un lenguaje vacío, pero donde la burguesía y el nacionalismo se encontraban. La invención del nacionalismo (siempre reaccionario) es una inmensa empresa dialéctica: atrapa, corrompe, exalta, conmueve. Un político latinoamericano lo subrayaba: “Dadme un balcón y ganaré las elecciones”. Hugo Chávez se lo ha creído y ha inventado un Bolívar nuevo, a su servicio. Bolívar es, para Chávez, el gran desconocido y, a la vez, su mensajero inexistente. El dilema, el problema es el uso que se hace del lenguaje. A veces asesina a todos los ‘enemigos’. Después de una dictadura lo más difícil, lo más apremiante y lo más difícil, es devolver el lenguaje a los ciudadanos. Véase a Putin sobreviviente. Los viejos regímenes sobreviven, a sí mismos, porque el tránsito a la libertad requiere libertadores y ellos, en parte, han sido aniquilados. La invención de la medida, de la *sofrosyne*, es una inmensa tarea de generaciones enteras.

*Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

## **PLATÓN, ¿POR QUÉ PLATÓN? ¿QUÉ PLANTEABA SU “CIUDAD JUSTA”?**

Platón, nació, en Atenas, en el 427 antes de Cristo, con el nombre de Aristokles. Se dice que el nombre de Platón se debió a la anchura de su frente, pero lo que es cierto es que su familia era de alto linaje. El padre, Ariston, tenía en la familia, así se aseguraba, a Codrus, último rey de Atenas y su madre, Perictione, también procedía de una gran familia.

Es inútil hablar de su papel y función en la filosofía y, sobre todo, en la Academia famosa. El objeto de este libro es reencontrarnos —como lo hizo Hegel— con Platón en la Ciudad, en la Polis, y en su oficio de esclarecedor —él a veces tan oscuro— en su República y en su libro Las Leyes.

¿Cómo se enfrenta, cómo se confronta, —a la vera de Aristóteles y Sócrates— con los problemas el hombre, el de la amplia frente, desde la jerarquía de su clase social? En principio, construye la utopía, el lugar que no existe. Es singularmente válido señalar que, en términos de clase, no quiere ver la Política como el fundamento de la Ciudad, de la Polis. Ve y asume la Política como un sendero que le conduce a pensar que existe otro camino de acercamiento a la felicidad humana. Asume que la salud del hombre es la salud del alma y el ascenso, ético, hacia la función moral entre la Belleza y el Bien.

Atento, apasionadamente, a lo que ocurre a su alrededor, desde el 421, esto es, desde la Paz de Nicias que termina la Guerra entre Esparta y Atenas. Espectador de los conflictos entre la oligarquía y la proyección de la democracia —régimen del *demos*, esto es, del pueblo— la *mirada* de Platón es una primera mirada universal. Asume que la *Polis*, la Ciudad organizada es, también, una contradicción entre los “muchos” y los “pocos”, entre las clases populares y los *aristoi*, los mejores, entre los “*aristoi*” y la oligarquía: los *oligoi*.

Juan María Alponente

Su derredor, ciertamente, es la Política. Asume que el conflicto socio-político, explicitado por Aristóteles como se refleja en el capítulo anterior, es inseparable o poco dissociable de un conflicto histórico: la lucha, la *stasis*, entre los *hoi oligoi* y los *hoi polloi*, es decir, entre los “pocos” y los “muchos”.

Hoy diríamos, con claridad, entre los ricos y los pobres. Le faltaba, a Platón, Karl Marx para esclarecer, en términos de clase, la confrontación. Hijo de una gran familia ve, con cierto desdén, el afán, en su derredor, por el *kerdos*, por la ganancia y la especulación –causas de guerra– y de una permanente *stasis* que conduce al desvarío, esto es, a la *ate*. Esclarece, Platón, que la *stasis*, la discordia, llega, alcanza y genera no sólo la guerra exterior, sino, también, la guerra civil.

Su preocupación por la *koinomia*, la comunidad ateniense, le conduce a pensar “que la salud del hombre no se encuentra en la política”. Piensa que el centro de la vida humana no puede limitarse al conflicto entre los *hoi oligoi* y los *hoi polloi*, sino que era precisa una conversión fundamental, fundada en la razón, en una moral, ¿estética?, ¿filosófica?, que elija la Belleza y el Bien como centros de la actividad humana.

Dejo, para el ascenso al pensamiento platónico, otro elemento cognitivo de la filosofía platónico: la verdad. ¿Cómo vincular, platónicamente, en la *koinomia*, las contradicciones sociales y políticas y la fulgurante proposición de la verdad?

Huye, por tanto, hacia el Estado Ideal. Suprime la familia y la propiedad y define una educación de Estado donde se prepare a los hombres para los distintos niveles de integración en la sociedad. Su Ciudad Ideal es, todavía, un ejemplo de una visión metafísica e idealista. En Las Leyes Platón intenta establecer la constitución de su Ciudad Ideal.

De todas maneras esa gigantesca fuga hacia adelante encontrará un modelo viviente. Su encuentro con Sócrates tendrá una importancia capital para Platón y para la filosofía.

### *Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

Sócrates –470-399– no ha dejado una sola línea. Todo lo que sabemos de él, enorme e inusitado, ferviente y polémico –la palabra *pólemos* tiene, en el idioma griego, una connotación de guerra– lo conocemos por los otros. Será para Platón, el encuentro con Sócrates, un acontecimiento cultural y filosófico. Él, sin más, reescribe a Sócrates. Nos lo entrega; nos lo hace posible.

En principio Sócrates no pertenecía, como Platón, a las clases superiores, pero tuvo como discípulos –maestría del maestro– a los *aristoi*, a los mejores. Extraña aventura del conocimiento que nos ha devuelto a Sócrates como parte superior del imaginario colectivo. Lo que enseñó, lo que supo, sus comportamientos cotidianos, su muerte –que se convertiría en epopeya y en ejemplo fascinante– es la prueba, filosófica, de lo imprevisible.

El proceso de Sócrates –en el 399 antes de Cristo– es el proceso histórico-político del Hombre; no el de Jesucristo. El de Sócrates, en la Polis, es el juicio del rebelde, del inquebrantable a la sumisión. El Banquete de Platón es el acercamiento, en lo inmediato y memorable, a Sócrates. Los dramaturgos de su tiempo le eligen como ejemplo mítico y como huida hacia el sarcasmo. Aristófanes le perfila, cómico, en *Las Nubes* y aparece, como “cosa pública”, en *Los Pájaros*. Su constante tensión contra los prejuicios y mitos ideológicos o religiosos de la Polis –por ello será condenado– le harán el mejor maestro de Platón. A las mismas horas en que Aristóteles y Platón conforman una de las más bellas polémicas filosóficas y culturales de la historia de las ideas. Juntos quedan; juntos los tenemos. Es imposible separarlos.

Sócrates no es la referencia filosófica (o cotidiana) de Aristóteles; es el centro de la meditación platónica. La filosofía, los filósofos no se inventaron. Viven y nos sobreviven.

Juan María Alponente

## ***SÓCRATES Y EL JUICIO AÚN PRESENTE EN LA MEMORIA HUMANA***

La filosofía, los filósofos –señalé– no se inventaron. Viven y nos sobreviven. Con esas palabras terminaba el capítulo anterior. Las recupero porque la vida de Sócrates –470<sup>8</sup>-399 antes de Jesucristo– sigue siendo actual, más actual, más significativa que nunca.

Hijo de escultor y de madre partera, Sócrates no pertenecía a los altos niveles sociales y culturales de Platón y Aristóteles. No escribirá nada –se escribe permanentemente sobre él y le reescriben– pero será el maestro, el punto de referencia y de conflicto de generaciones enteras que asumen, finalmente, que su percepción dialógica y vívida –la palabra, en Sócrates, es su existencia– le conduce a la muerte, es decir, a un juicio, aún universal, por negarse a aceptar, reverente, los mitos y los dioses de la Ciudad.

Emplear la palabra moral, dar la vida por ella, puede plantear, acaso, un arriesgado énfasis de súper-moralización. Ello horrorizaría a Sócrates. Ya los jueces le habían prohibido hablar con los jóvenes porque los corrompía. Él respondía: “¿Tampoco puedo preguntar?”. Menos, le respondían. “¿Y por qué?”. “Porque tú, Sócrates, sabes las respuestas y, con ello, suscitás un diálogo perverso”. Simplifico sin eludir lo esencial: Sócrates preguntaba, sin más, para penetrar la materia mortal de los lugares comunes y generar una interrogación ética, una angustia que requería el esfuerzo consciente de la respuesta. Era lo que le reprochaban los jueces: “Tú lo sabes bien”. Sócrates se excusaba: “Es mi *daimon*, mi voz interior, la que me obliga al diálogo”.

La respuesta era absoluta. Prohibirle no sólo hablar con los jóvenes, sino prohibirle, también, lo que él llamaba el *techne logon*, esto es, el arte de razonar.

---

<sup>8</sup> Algunos historiadores dicen que “**hacia el año 469**”. No es determinante para el análisis.

*Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

Irónico, la ironía es un estilete que penetra los muros teológicos, contestaba a los jueces así no más: “Yo estoy dispuesto a obedecer, ¿pero puedo preguntarles sobre algo que no entiendo por mi ignorancia ya que el *techne logon* que no me permitís que use, concierne sobre el razonamiento de lo que es justo o falso? Si algo es lo justo es claro que yo no debo abstenerme de razonar, pero si algo es falso, es patente que yo debo esforzarme en razonar bien<sup>9</sup>...”.

Platón, en su famosa Apología de Sócrates recupera la defensa que hizo su maestro, de sí mismo, en el juicio histórico. Antes de llegar a ese punto merece la pena detenerse en un texto suyo (no muy conocido porque La República, La Política, o Las Leyes, una parte solamente de la obra de Platón, globalizan su pensamiento) muy incitante: Las Epístolas de Platón a sus Amigos.

En La Carta de Platón a los Parientes y Partidarios de Dion<sup>10</sup>, el filósofo, hablando de los sueños de su juventud, dice así: “...Yo me hacía ilusiones que, dada mi juventud, no pueden asombrar. Imaginaba que estos hombres iban a gobernar la Ciudad conduciéndola de una vida injusta a una vida justa. Yo estaba muy curioso de cómo lo iban a hacer. Vi, en poco tiempo, que hacían aparecer el régimen precedente como una edad de oro. Además de las otras violencias que habían apresado a Sócrates, este viejo amigo mío, del cual yo no me sonrojo al decir que es el hombre más justo de esta época...Querían por la fuerza conducirlo a la muerte con el objeto evidente de obligarle, de buen grado o de mal grado, a ser cómplice de sus artimañas. Pero Sócrates rehusó obedecer y prefirió exponerse, a todos los peligros, antes que asociarse a sus propósitos”.

En su Apología de Sócrates, Platón recupera, de un lado, el discurso de la defensa de Sócrates y, a su vez, las Acusaciones contra él. No duda en afirmar que el “crimen de impiedad”, principal acusación, era grave en Atenas, entre todas las otras, y entrañaba la pena capital.

<sup>9</sup> “The Trial of Socrates”. I. F. Stone.

<sup>10</sup> “Platon, Lettre aux amis”. Traducción del griego por Odette Bellevue. Éditions Mille et une nuits.

Juan María Alponente

En la Apología de Sócrates Platón no duda en resaltar, para nuestros días, párrafos de la acusación que no son distintos a los que tuvo que soportar Galileo en 1633 –*hereticus relapsus*, esto es, hereje intratable– porque sostenía la tesis de Copérnico de que no era el sol y los cuerpos solares los que giraban en torno de la Tierra (creada por Dios para morada de los hombres) sino al revés. Muchos siglos antes Sócrates sufriría una acusación semejante.

“Entonces, Meletos, –asevera Sócrates en su defensa– en nombre de esos dioses mismos, háblame –sintetizo sin que se pierda el texto platónico– con más claridad todavía al igual que a los jueces de este Tribunal...”.

“Esto que yo digo, insiste Meletos, es que tú no crees nada en los dioses”.

Sócrates: “¿Qué es lo que te hace creer eso, oh, prodigioso Meletos, es pues, que yo no creo en los dioses como creen el resto de los hombres que el sol es un Dios y también la luna?”.

Contesta Meletos: “¡Por Zeus! Él no lo cree. Jueces, puesto que dice que el sol es una piedra y la luna que es una tierra”.

Sócrates: “El hecho es, atenienses, que mi adversario paréceme que ha perdido toda medida –*sophrosyne*– y que esta acción judicial denota una cierta desmesura (*hybris*)...”.

En La Apología de Sócrates Platón dedica 248 páginas –en el texto que yo leo– a la lectura y relectura de acusaciones y defensa. Irónico y preciso, una vez condenado, hará una demostración dialéctica del juicio con las propias palabras de Sócrates: “Que yo me indigne, atenienses, del resultado, del voto, por el cual me habéis condenado, bien de razones contribuyen a ello...pero de lo que me maravilla mucho es el número de votos que ha tenido cada parte. Yo no creía que la diferencia sería pequeña (débil dice el texto) al contrario yo la había pensado muy grande. Ahora, en efecto,

*Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

parece claro, que si solamente 30 votos<sup>11</sup> se hubieran cambiado yo hubiera salido libre...”.

Ciertamente, Sócrates se permite la ironía aunque ello implicará la muerte. En otras palabras de los 500 jurados la condena a muerte se precisó así: 280 concluyeron que Sócrates era culpable y 220 votaron en favor de su liberación. En consecuencia, como señala Sócrates, si 30 votos, de los 280, se hubiesen desplazado de la culpabilidad a la liberación, los jueces se hubieran dividido en dos partes iguales: 250.

Xenophon, en su relato del proceso, señala que Sócrates, hombre del logos, podía haber hecho un discurso, desde la plenitud retórica, que hubiera aumentado notoriamente –dado el gusto de los griegos por la elocuencia– el número de jueces en favor de Sócrates.

Sócrates respondió que su *daimon* o *daimonion*, su voz interior –¿hablaba de la conciencia?– le había disuadido de hacerlo. Hermógenes, que habló con él sobre el mismo tema, dijo que Sócrates no pretendía huir de la muerte. Xenophon añade algo incitante en su Apología. Señala que Sócrates que era adversario decidido de la pena de muerte no incluyó en su discurso de defensa esa proposición que, dicha por él, podía haber dividido más, aún, al Tribunal. I. F. Stone, en su apasionante libro sobre Sócrates, insiste en que el maestro de Platón aceptó la muerte.

Sus discípulos le acosaron también para que huyera al exilio. En el diálogo con sus discípulos sobre ese tema, que se recupera, muy bien, en el texto de Phedon, esto es, el diálogo de despedida para sus discípulos, Sócrates insiste en que la muerte es también una liberación. Dejaba, tras sí, a su mujer (Xantipa) y sus hijos. Tomó, con calma, la cicuta, el veneno. Su muerte y el proceso conforman una lectura filosófica cuyo desenlace todavía es, hoy, una enorme interrogación ética. Si sabemos, eso sí, que el exilio le era imposible de aceptar porque era quedar lejos de las instituciones

---

<sup>11</sup> En este punto existen diferencias en las cifras de las votaciones, pero la cuestión no es decisiva. La voz de Sócrates no le incitó a una defensa más elocuente. ¿Prefería morir? ¿Sabía su significado universal?



*Juan María Alponente*

atenienses. Eso le era insoportable. No es Atenas el problema; lo que era trágico, para él, era abandonar sus Instituciones. Una inmensa reflexión emerge de esa decisión.

Phedon ha relatado, también, la muerte de Sócrates. Recibió a su esposa y sus hijos y otros familiares. Habló, sereno, con sus discípulos. Un funcionario entró –Sócrates se había bañado antes– con la copa de cicuta en la mano. Cuando la vieron todos sus discípulos, Phedon dicit, se pusieron a llorar desconsoladamente. Sócrates, con la copa en la mano, dijo “que le parecía obligatorio hacer a los dioses una oración para realizar felizmente el cambio de residencia: de aquí a allá”.

Bebió la cicuta y dijo: “¡Vamos, calma y firmeza!”. Los discípulos lloraban. Sócrates se puso a andar. Dijo a Critón que sentía ya pesadumbre en las piernas. Le apretaron fuertemente el pie. Le preguntaron si lo sentía. Contestó: “No”. Le dijeron que cuando la pesantez llegara a su corazón, cara y cabeza era llegado el tiempo de partir. Critón le cerró, finalmente, la boca y los ojos. Critón oyó decir: “Sócrates ha sido el mejor, el más sabio y el más justo”.

Platón termina su Apología con las últimas palabras de Sócrates: “He aquí, que ha llegado la hora de irnos, yo para morir en cualquier tiempo ¡vosotros para continuar viviendo! ¿Quién de vosotros o de mí verá mejor destino?...”.

Xantipa, la esposa de Sócrates, discrepaba siempre de su marido porque, según ella, pasaba más tiempo con sus discípulos que con ella. Un día, enfadada y furiosa, tomó un caldero de agua y lo arrojó sobre el grupo. Sócrates sólo dijo esto que sigue: “Como vosotros veis bien después de la tormenta viene siempre la lluvia”.

El juicio de Sócrates, como el de Galileo arrojan sobre el mundo una inmensa interrogación sobre la terrible empresa que es la lucha por la verdad.

*Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

Aristóteles, como Sócrates, había definido la equidad con la palabra *epieikeia*. En páginas anteriores se advierte que en la *Ética* (o *Éticas*) a Nicómaco se definía la *epieikeia* como el espíritu de la ley frente a la letra de la ley. ¿Qué quiso decirnos Sócrates, a su vez, al beber la cicuta? ¿Qué quiso decirnos, Galileo, cuando se arrepintió de defender las tesis de Copérnico para salvar su vida y, despacio y en voz baja dijo, salvado, *eppur si muove*? Efectivamente era la Tierra la que giraba alrededor del sol y no, al revés, como adoración a la obra de Dios que había hecho la Tierra para morada del hombre y, por tanto, los astros giraban en torno de ella. Giordano Bruno, por lo mismo, no se arrepintió ni dijo, en voz baja, *eppur si muove*, y por ello fue entregado a las llamas. Los *hoi polloi*, los muchos, aplaudieron los crímenes.

*Juan María Alponente*

## **LOS EXPLORADORES DEL IUSNATURALISMO DE LOS SIGLOS XVII Y XVIII**

Grocio<sup>12</sup> y Hobbes<sup>13</sup>, siendo contradictorios entre sí, harían del Iusnaturalismo una herramienta, vertebrada intelectualmente, que se convirtió en una aportación fundamental frente a la vieja y tradicional Teoría del Derecho Natural. Dos inmensas proposiciones emergen de ese conflicto, donde, por cierto, Samuel Pufendorf<sup>14</sup> añade elementos básicos. Les debemos dos inmensas proposiciones que han sido sintetizadas con la máxima economía de los medios de expresión: primero, la tolerancia religiosa y, segundo, la limitación del poder del Estado. Se ha dicho, a veces con sarcasmo, que de esas dos hipótesis ha surgido el Estado Liberal. Su condena, esto es, la banalización negativa del Estado Liberal, elude lo mucho que le debemos—sin quedarnos en el mismo camino—en el complejo itinerario del hombre hacia el Estado de Derecho.

Por ello, la aportación de Grocio y Hobbes es eminente en el desentrañamiento de un pensamiento simbólico, yacente y subyacente en la Teoría del Derecho Natural que, hasta ellos, sin olvidar a los estoicos, se aceptaba y consideraba, el orden universal, sin más, como perfecto porque era la obra de la divinidad. Establecer, al revés, que el ordenamiento de las relaciones humanas requería, al tiempo, el principio de la tolerancia religiosa y la limitación del poder del Estado, planteaba otro tipo de relaciones humanas. Entrañadas, en principio, en una evaluación nueva: el reconocimiento de que la razón era imprescindible; no solamente la fe. Más aún: la tolerancia religiosa pasaba a ser, como la limitación del Poder del Príncipe, un elemento sustancial para definir, a fondo, los Derechos Humanos. La autonomía de la razón repicaba, en suma, a las puertas de la Polis exigiendo el derecho de ciudad.

---

<sup>12</sup> Hugo Grocio (1583-1645).

<sup>13</sup> Thomas Hobbes (1658-1679).

<sup>14</sup> Samuel Pufendorf (1632-1694).

*Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

La tolerancia religiosa, es decir, la afirmación de que las creencias no podían ser consideradas absolutas y, en consecuencia, que tenían que compartir el espacio público plural, transformaba, sin más, la idea misma de la convivencia y la elevaba a categoría sociológica concreta. Convivir es un enorme ejercicio humano. Era preciso, pues, hacer viable la convivencia con supuestos nuevos. La interpretación de la verdad revelada, en tanto que afirmación no discutible, comenzaba a ser un supuesto más de lucha para la presencia activa, y no pasiva, de la persona en tanto que piedra central de un edificio jurídico-político por hacer y rehacer.

El problema era y es de índole inquietante. Está sembrado de dudas y, a la vez, de trampas metafísicas. Hobbes mismo lo admitía al señalar que la realidad está constituida de individuos y que, por ello mismo, esa hipótesis planteaba un problema nada gratuito: cómo y de qué forma hacer coincidir la disparidad de las voluntades individuales en la unidad, –decía– que conforma el Estado. El Estado, advirtámoslo, es la Nación organizada jurídica y políticamente. ¿Cuántos Estados se merecen esa definición?

En esa etapa los filósofos vivieron una tempestad. René Descartes efectuará una verdadera ruptura epistémica con el pasado al redefinir el papel, en la historia, de la individualidad humana en el cuadro de la autonomía de la razón.

Juan María Alponente

## **HOBBS Y LA DEFENSA DEL ABSOLUTISMO**

Hobbes<sup>15</sup>, en su *Leviatán* (1651) aspira a razonar la incertidumbre. Su tesis central, de indudable pasión, asume que el hombre es el lobo para el hombre (*Homo hominis lupus*) incapacitado para vivir en común y que, de hacerlo, se produciría, por esa incapacidad de socialización, una permanente guerra de todos contra todos. Esa visión de confrontación brutal, al margen también de la divinidad, le conduce a la ideación del Estado absoluto que impondrá la paz. El *Leviatán*, el Estado, es el árbitro que impone y decide en la confrontación inevitable. Defiende pues el absolutismo como la única forma de mantener, al lobo-hombre, sometido ante un poder real, al animal más poderoso, esto es, el Estado.

Ese materialismo privado, reconoce y asume que la religión tiene que estar separada del Estado. En suma, el eje dialéctico de su pensamiento –afectado por las guerras civiles de Inglaterra– gravita sobre la función decisoria de un Estado-Patrón insobornable. La reacción fue violenta en el Parlamento inglés, pero la polémica se amplió, con él, al terreno religioso que había movilizó conflictos graves entre las distintas facciones creyentes en nombre de la Moral. La complejidad de su doctrina, las contradicciones que acarrea y la proposición favorable al absolutismo del Estado sin los límites morales y jurídicos requeridos, generaron pasiones notorias. Cabe rescatar de Hobbes su idea de que las religiones, al afirmar como superior determinada creencia –determinada moral– obligaba a separar la Religión del Estado que aparecía como la proposición pacificadora sin plantearse, tema capital, los límites del Poder de Estado, que aparecía como dios absoluto y privado.

El debate sobre Hobbes nos acerca, a su vez, como contraste al *Leviatán* (*Leviathan* en inglés) al impulso hacia la razón que paraliza al hombre-lobo y niega el Estado absoluto como solución. Quizá haya que incluir en ese tema el hecho, enorme, del Juicio del Parlamento contra el rey

<sup>15</sup> Hobbes Thomas, 1588-1679. **Leviatán** es un monstruo marino que aparece en el **Libro de Job**.

### *Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

Carlos I que terminó –de ese gran tema existe un capítulo en el libro– siendo decapitado en 1649. Lo curioso es que, el hijo de Carlos I, exiliado en Francia, tuvo un tutor político y cultural inusitado: el propio Thomas Hobbes. Más relevante aún: el descendiente de Carlos I sería monarca de Inglaterra bajo el sello histórico de Carlos II.

Época apasionante en el quehacer político porque, por circunstancias “religiosas”, Inglaterra viviría una etapa que niega, a la vez, como fatalidad histórica que el hombre sea, ineludiblemente, lobo para el hombre y que el consenso sólo pueda imponerlo el absolutismo. La polémica hobbesiana posee, sin duda, un valor dialéctico que se proyectaría, irreversiblemente, hacia la construcción, al revés, del Estado de Derecho.

En efecto, la idea de que el hombre es, naturalmente, antisocial y, por tanto, que los hombres aspiran a las mismas cosas y, en consecuencia, que ello supondrá la guerra de todos contra todos, sería superado por el Contrato Social y el Estado de Derecho.

Descartes, perteneciente a la pequeña nobleza francesa (alquilaría su espada en las “guerras de primavera” para vivir y estudiar) nació en 1596. Vino al mundo en el momento justo, es decir, cuando el sistema feudal era el pasado y la nueva burguesía requería supuestos válidos para incorporarse a la historia con nuevas certidumbres.

Christopher Hill, en su libro *Intellectual Origins of the English Revolution*<sup>16</sup>, dice lo siguiente y que, sin duda, amplía enormemente la visión de Hobbes. He aquí su interpretación de la aportación del protestantismo, y su significado de la ruptura con el pensamiento único y, por tanto, frente al absolutismo como solución:

“La tajante visión en la Teología protestante (Lutero nació en 1483 y murió en 1547) entre conocimiento natural y sobrenatural contribuyó a consolidar la Independencia del primero. Algunos protestantes (luteranos, pues)

---

<sup>16</sup> Oxford University Press, Londres.

*Juan María Alponente*

iniciaron una revolución cultural: negaron, por ejemplo, la relación entre pecado y enfermedad, tradicionalmente definida por la Iglesia católica y propugnaron métodos más científicos e higiénicos”.

Añade: “En lo que se refiere a la medicina, el protestantismo inglés la situó en una interesante posición intermedia entre la Francia católica y los republicanos de los Países Bajos (Holanda). A Theodore Mayerne, por ejemplo, defensor de la medicina química, el Colegio de Médicos de París lo declaró ‘individuo inculto, descarado, borracho y loco’...Indigno de ejercer la medicina en cualquier lugar. En cambio, en Inglaterra, no sólo pudo ejercer la medicina tranquilamente, sino que gozó de la protección real y fue nombrado caballero”. La Revolución Protestante conforma y exalta el fin del pensamiento único, esto es, el Vaticano. Su ruptura es una deuda que aún se debe a Lutero.

*Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

## **DESCARTES Y LA PRIORIDAD DE LA RAZÓN**

A tenor de ello quizá haya que decir algo y bien simple: René Descartes, en ese conflicto, efectuará una gigantesca ruptura epistémica con el pasado redefiniendo el papel, en la historia, de la individualidad humana. Nada menos que eso. Era un todo. Su tiempo (1596-1650) es convulsivo; él propone una metodología, una manera de pensar, si se permite decirlo así, *pensando*.

Descartes aporta, después de amplios estudios matemáticos, físicos y ópticos, un elemento nuevo para la liberación: el significado objetivo de lo racional. Con el Discurso del Método hace transitar a los individuos –indivisibles– hacia la posibilidad de explorar, por vía del conocimiento, el mundo, nuestro mundo. Su “*Méthode*”, proporciona, “cartesianamente”, supuestos básicos que revolucionaban la verdad revelada: no recibir nada como verdadero si no es evidente; dividir las dificultades en partes hasta poder resolverlas; conducir los pensamientos por orden comenzando de lo simple a lo complejo. La autonomía de la razón era, por sí, una proposición revolucionaria. Mas lo sería si reconocemos que planteó una opción dura: que una verdad debe ser creída por sí misma, es decir, independientemente de toda tradición y autoridad. El planeta tradicional, por consiguiente, cabeza abajo. La verdad, antes de él, era la “autoridad”. Descartes, en un mundo oficial de creyentes, duda. Es una gran novedad que abre al hombre hacia el infinito. Un infinito científico; no teológico.

Añadamos, al margen de la precisión cartesiana en el ordenamiento de los principios racionales (“Yo soy una cosa que piensa –cogito, ergo sum– yo soy, pues, una sustancia pensante”) un hecho de indudable interés: que su *Discours* (de la “*Méthode*”) es un libro filosófico que Descartes, abandonando el latín, escribe ya en francés. En suma, creyó llegada la hora de que una obra filosófica no fuese una creación particular, otra más, en una lengua de las minorías del poder. Adopta una decisión, pues, no distinta a la de Lutero cuando, después de romper con la Roma de los Pontífices, decide traducir la Biblia al lenguaje popular, es decir, al alemán. Decisión



Juan María Alponente

hercúlea, sin duda. El Estado-Nación es difícilmente separable de esas dos precisiones lingüísticas: el *Discours* de la *Méthode* y la Biblia de Lutero. De una forma u otra Descartes nos hace cartesianos. Lutero produce, a su vez, una ruptura, en lo teológico, con el pensamiento pontificio dominante, esto es, ruptura con el pensamiento único, esto es, un discurso de autoridad que terminó siendo autoritario e intolerante. Nunca será suficiente decir lo que ello significó para el mundo y para los seres humanos esa ruptura filosófica, ética y racional. En suma, los hombres, las mujeres tienen que acertar a vivir –sin remedio– por sí mismos.

Lutero dice al pueblo: “no necesitas un intérprete, en un púlpito, para desentrañar los Evangelios”. Esa simple definición supuso una fiebre alfabetizadora, una sed de lectura que cambió el destino de los pueblos protestantes del Norte. En efecto, cuando llegó la Revolución Industrial gran parte de su población sabía leer. Es un hecho prodigioso e ignorado. La fuerza de la ignorancia –siempre petulante– es enorme. Descartes, anclado en la individualidad humana y el método del conocimiento genera, por otro camino, previamente, una revolución paralela.

Es cierto que Descartes, después de la condena de Galileo por la Inquisición (1633) renunció a terminar su “*Traité du Monde*”, –no era para menos– pero su desafío racional levaba anclas, con todas sus enormes consecuencias, en el mundo. En suma, pasó miedo, como Montesquieu. No seamos mezquinos. Entendamos las dificultades reales, sociales, autoritarias. El dualismo cartesiano, cuerpo y alma, no es objeto de este estudio. Si cabe advertir que, desde una cierta ataraxia, impasibilidad, si Descartes cede en un terreno no lo hace en lo esencial. En efecto, la autonomía de la razón pasó a ser un concepto que será inseparable de la libertad y de la dignidad de la persona. Platón lo había intentado, antes, desde otra perspectiva.

Platón, en efecto, –desde el ex ante– ordena, define y explica, en su propio logos –discurso y argumento– los valores que deben regir, en la Polis, el modelo existencial de los funcionarios del sistema. Cabe añadir, como supuesto angustioso, que no existe en la Grecia clásica una calamidad semejante a la pérdida de la ciudadanía. Ser expulsado de la Polis –ser

*Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

*apolis*– suponía la muerte moral. ¿Nos dice algo con cientos de miles de mexicanos buscando una salida en la emigración? Cientos de miles que ya son millones.

Se entiende, por tanto, que Platón, a la hora de identificar las virtudes de los hombres del poder asignara, a los gobernantes, la sabiduría (*sofia*); a sus guardianes, la fortaleza (*andreía*) y a los trabajadores la medida (*sophrosyne*) aunque la medida fuera, finalmente, el mayor y el mejor proyecto vital de Grecia, es decir, una visión antropológica de la perfección moral. Perfección que sólo tiene sentido como convivencia frente a la sobrevivencia. Las sociedades sobrevivientes son formas sociales trágicas, podría decir Ortega y Gasset, del desvivir.

Platón se excedió, acaso, en el principio de la sabiduría como fundamento básico para el gobernante. El poder sería, en la práctica, la crisis personal de Platón entre el valor de la sabiduría para gobernar y el principio del equilibrio y la ponderación para hacer posible el gobierno. El fracaso personal de Platón –cuando se decide a dar consejos al Príncipe–, en orden a ese tema, no invita al reproche; sí a la prudencia. Platón, como Aristóteles no eludían que la justicia (*dikaiosyne*), que lo recto, que la vía derecha, conformaba, cierto, el centro de un sistema convivencial. De ahí su angustia ante lo real: la democracia griega aceptó y vivió con la esclavitud. Como la Revolución Francesa en sus orígenes. Pero no adelantemos ese otro gran tema de los Derechos Humanos.

Juan María Alponente

## **LA IGUALDAD ANTE LA LEY: LA ISONOMÍA**

Quizá, por ello, el ensayo griego de la convivencia hunde sus raíces en una memorable materia existencial: la certidumbre ética. Ninguna proposición de la Polis helénica es tan poderosa como el descubrimiento de la *isonomía*. Ese vocablo, conformado por dos voces de excelencia –igualdad y norma– harán de la *isonomía*, esto es, la igualdad ante la ley, el fundamento mismo de la democracia que, en mi proyecto es, sin más preámbulos, la convivencia vinculada al Derecho, a la Ley, por encima del Príncipe y de la turbulencia, impositiva, de la violencia en la calle. La convivencia, pues, contra la sobrevivencia. Siempre que aceptemos –el mundo cambia y lenta y contradictoriamente, pero discurre hacia adelante– lo que antes se señala: la mujer quedaba al margen, los esclavos también y los grupos de emigrantes. Los metecos, igualmente. Es sobrecogedor el áspero camino que, aún, tenemos por delante.

Sin embargo, la *isonomía* es, sin duda, la clave esencial de toda proposición que tenga, como fundamento, la vida en común. Ser *isonómicos* no consiste en postular la “igualdad”, como demagogia, para una fiesta electoral. Es, al revés, profundizar la convivencia sobre la presunción de que el ser humano –distinto, complejo– es una persona, indivisible, cuya raíz básica es inseparable de la vida con los demás, con el otro. El ser humano, la persona, está obligada, éticamente, a la alteridad, a la fusión con el otro y, por tanto, a la convivencialidad y no a la sobrevivencialidad. Hobbes, en el fondo, lo precisó en su idea del hombre como posibilidad anti-social. Sabía, en el fondo, que era preciso el acuerdo, el consenso. Pero ¿cómo encontrarlo desde la inexistencia de la igualdad ante la ley?

Puede entenderse, por esa razón, la crisis aristotélica, patente y eludida, expresada y angustiosa, de que el centro mismo de la Polis griega transportaba consigo la máxima injusticia: la existencia reconocida, aceptada e institucional, de la esclavitud. El historiador Moses I. Finley ilustra, dramáticamente, el tema. Dice que han existido cinco sociedades esclavistas: la Grecia clásica de los siglos V y VI antes de Cristo; el mundo

### *Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

romano al fin de la República y del Alto Imperio, es decir, primer siglo antes de Cristo y II siglo después de Cristo; Estados Unidos antes de la Guerra Civil y las Antillas Coloniales y Brasil hasta que, en 1888 suprimió la esclavitud y se fundó, ese día, *no per accidens*, la República. Existía, también, en la Europa medieval, “comercio de esclavos con la bendición de la Iglesia”<sup>17</sup>.

También, en ese espacio trágico de las contradicciones, quizá sea válido y necesario advertir qué máscara, en el lenguaje teatral griego, era “persona” y que los personajes detrás de la *maschera* viven esa doble dimensión. Epicteto lo tradujo, al lenguaje cotidiano, sin demasiados remilgos o sin equívocos: “Recuerda que tú no eres otra cosa que el actor de un drama que será breve o largo según la voluntad del poeta y si a éste le place que representes la persona de un mendigo, trata de representarlo en forma adecuada. De igual manera, si te es asignada la Persona de un cojo, de un magistrado o un hombre común...”.

Es inútil decir que esa proyección de la máscara y la persona provocaron, en el mundo griego, un inmenso debate filosófico. El vocablo griego *prosopon*, –persona– en consecuencia, supuso el delirio o, inclusive, disputas que se culminarían, teológicamente, en el Concilio de Nicea en el año 325.

No obstante, la invención del concepto de la palabra libre posee, en el idioma de los grandes dramaturgos griegos –que serían los “primeros actores” en la expansión de la palabra como palenque educativo sin la censura teológica– una significación etimológica explícita. Eurípides<sup>18</sup> utilizó ante el público, a veces con frenesí, la palabra *parrhesia* –libertad de expresión– que conmocionaba a los públicos. En las 18 obras suyas que han sobrevivido aparece también, como en *Medea*, el personaje social llamado mujer. La revolución cultural inherente al teatro fue un hecho social. El tránsito del *ágora* al *theatron* (etimológicamente lugar donde

<sup>17</sup> “**L’Église, le marchand et l’esclave**”, Olivier Petré-Grenouilleau, profesor de la Universidad de Bretagne-Sud. *L’Histoire* Número 280, october 2003.

<sup>18</sup> Poeta griego trágico. 480-400 antes de Cristo.

Juan María Alponente

se mira) convirtió la *skene*, el escenario, en un diálogo inimitable con los ciudadanos. Tema, sin duda, apasionante en términos de *paideia*, educación y ejercicio de la razón.

En una de sus obras, la reina Polynice preguntó a su hijo cuál es el peor sufrimiento en el exilio. La respuesta nos llega impávida y sin resquicios para la simulación:

–“La ausencia de libertad”.

Los espectadores oían a la reina, repentinamente melancólicos, responderle así: “Esa es la suerte de los esclavos que no pueden decir lo que sienten”. Terrible frase, me sobrecoge escribirla.

Heráclito, el oscuro, a su vez, –se echaba al mar, pero guardaba la ropa– ilustra ese espacio en tensión dialéctica. Mientras Eurípides, descubría a la mujer, Heráclito (hacia el 540 antes de Cristo) defendía a los tiranos, pensando, como un día Hobbes, que era imposible gobernar desde la *parrhesia*. Sin embargo, nos ha dejado paradojas lúdicas admirables que nada tienen de oscuras. Véase esta: “Los asnos siempre preferirán la paja al oro”.

Eurípides, por su lado, a los espartanos del régimen militar les apostrofaba: “Oh, los peores mortales que ha visto la raza humana. / Hombres de Esparta, malos consejeros, / señores de la mentira / constructores del odio...”.

Parménides, anticipando a Descartes, decía: “La certidumbre es el método que acompaña a la verdad con el mismo paso”. Añadía, siglos antes de Descartes: “No hay diferencia entre el Ser y su Pensamiento”.

Heráclito tuvo mala suerte. Solo y enfermo se encerró en un establo y se hizo embadurnar de estiércol pensando que su humus, bajo el sol, curaría sus enfermedades. Fue devorado por los perros. No era tan oscuro, *ho skoteinos*.

### *Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

No es el propósito de este trabajo perdernos en esa *disputatio* teológica, sino reafirmar que la codificación ética de la *isonomía*, recupera, con la igualdad ante la ley, a la persona; no a la máscara, no al teatro. El cambio es radical. Millones, aún, no lo saben. Viven en el Leviatán o, si mejor se quiere, conviven, con ese animal prehistórico del Libro de Job.

Si esa reflexión es válida debería admitirse, a su vez, que la *isonomía* no llegó sola, aislada, huérfana de la voluntad crítica de construir, en la Hélade, la convivencia. Me refiero, sin más, a un hecho deslumbrante y, por ello, iluminador: que la *isonomía* nació vinculada, en la misma marea pedagógica, a la *isología*<sup>19</sup>, es decir, a la proposición griega de la libertad de la palabra y, por tanto, de la libertad de opinión.

Entrelazo, como insustituibles, los dos términos. Cabe decir, pues, que un proyecto real de convivencia, no de sobrevivencia, insisto en ello, es impensable, a la vez, sin la existencia de la igualdad ante la ley y sin la libertad de expresión. Muchos pueblos, muchas sociedades, en el siglo XXI, todavía no pueden hablar de *isonomía*. En consecuencia, difícilmente pueden hablar de convivencia. Menos, aún, que hayan alcanzado la *isología*, es decir, la libertad de la palabra. Se negó, siempre, en las sociedades totalitarias; no se puede admitir que persista la mordaza, el silencio, jurídica y políticamente, en los pueblos que han sido separados del desarrollo por la desigualdad internacional y el subdesarrollo o, simplemente, por la tiranía.

Es inútil decir que la literatura griega y la dramaturgia de los siglos IV y V antes de Cristo, están apremiadas, traspasadas y determinadas, pese a los sofistas, por la aventura socrática de pensar y ser. Sófocles (495-406 antes de Cristo) había anticipado ya, en su drama, *Antígona*, los fundamentos de un diálogo democrático moderno. En efecto, el diálogo entre Creón, rey de Tebas y su hijo Hemón, delata una aventura del existir convivencial. Véase:

---

<sup>19</sup> Isegoría escribió, también, Heródoto.

Juan María Alponente

Creón: Antígona (prometida de Hemón) ¿no ha quebrantado la ley?

Hemón: El pueblo de Tebas no está de acuerdo contigo.

Creón: ¿Quieres tú que la Ciudad (la Polis) me dicte sus órdenes?

Hemón: Eres tú quien, ahora, se muestra pueril (lo dice porque, antes, su padre le había preguntado si aspira a enseñarle, a él, la sabiduría).

Creón: ¿Debo gobernar como quieren los otros o como yo quiero?

Hemón: Una Ciudad gobernada por un solo hombre no es, enteramente, una Polis<sup>20</sup>.

Creón: ¿El Estado no pertenece al que gobierna?

Hemón: Tú puedes gobernar, sin duda alguna, en un desierto deshabitado.

Sófocles con Antígona, tuvo tal éxito teatral –sería difícil asumir su significado, aunque parezca extraño, en nuestros días donde la Edad de la Información difícilmente exaltaría un caso semejante– que el pueblo le eligió como “estratega”. Cabe decir, para medir la presencia de la *isonomía* y la *isología*, que en algunos Estados griegos, los “estrategas” eran los Jefes de los Ejércitos, pero en Atenas esa institución era de otra índole y mayor. En Atenas estratega era el Primer Magistrado que formaba un consejo, colegial, integrado por 10 miembros. El hecho de que el pueblo, oyente, teatral, eligiera a Sófocles para una Magistratura de la Ciudad-Estado revela un tipo de sociedad convivencial; no autoritaria. Pensaba, pues.

Cabe discutir, e inclusive disentir, cómo y de qué forma una escuela griega que se llamó Pórtico Estoico, nos aportó otra lectura vital para la convivencia: la paz en el alma, la impasibilidad o “*ataraxia*”. El conocimiento no fue el fin en sí para Epicuro –341 antes de Cristo– sino un remedio terapéutico que proporcionaba, al tiempo, cuatro posibilidades como remedios perdurables: a) que Dios no era de temer; b) que la muerte no es algo terrible; c) que el Bien es fácil de obtener, y d) que el mal es fácil de evitar.

---

<sup>20</sup> Polis puede traducirse como **Ciudad**, pero la palabra conllevaba consigo la idea de **Asamblea de Ciudadanos**.

*Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

Enorme proposición. La transporto, a la letra, como breve síntesis pedagógico-política. En lo real, la igualdad ante la ley, la libertad de expresión, la equidad y el concepto de la legitimidad de la ley son formulaciones indispensables en la batalla por el Estado de Derecho.

Hemos olvidado, de la misma forma que hemos abandonado, en las viejas escuelas, como pasado arqueológico, el latín y el griego y, en consecuencia, abandonamos, en el camino, la memoria de esa doble conquista conceptual definida en la *isonomía* y la *isología* como derechos básicos. En consecuencia, a la hora de discernir el largo itinerario, oscuro y fatigoso hacia la dignidad de la persona (no hablo de máscara o *prosopon*) no podemos dejar atrás los eslabones básicos de los derechos humanos. Esos eslabones filosóficos, literarios, dramatúrgicos, son bastiones, sustantivos, de un enunciado crítico: que no se puede hablar de derechos humanos aisladamente. Constituyen un todo específico, concreto, objetivo: la realidad social y su grado concreto de evolución. De ese largo, difícil y complejo itinerario emerge este proyecto de trabajo: descubrir la raíz de un cuestionario donde los Derechos Humanos definan, se quiera o no, el modelo institucional y jurídico-político, de una sociedad dada.



*Juan María Alponete*

## ***EL DESCUBRIMIENTO DE LA RES PUBLICA –LA COSA PÚBLICA– Y LA APARICIÓN DE LO PÚBLICO Y DEL ESPACIO PÚBLICO***

Chrétien Guillaume de Lamoignon de Malesherbes ha pasado a la historia, simple y sencillamente, como Malesherbes. Alto funcionario del Antiguo Régimen francés, –dos veces fue ministro de Luis XVI– emigró, al producirse la Revolución, a zonas extranjeras “pacíficas”. Su vida estaba, pues, a salvo.

A partir del 10 de junio de 1791, fecha en que Maximiliano de Robespierre<sup>21</sup> fue elegido Acusador Público del Tribunal Criminal de París, la radicalización y naturalización del Nuevo Régimen –acosado y escindido– se culmina en un juicio que conducirá a Luis XVI a la guillotina el 20 de enero de 1793 después del voto, en la Convención, por la vida (310 votos) o la muerte (361 votos) del monarca. Hubo que votar. El tema es de enorme valor. La ejecución de Carlos I de Inglaterra, en la batalla histórica entre dos Instituciones –la Monarquía y el Parlamento– se produjo, también, después de un largo debate. Por un voto fue ajusticiado. Lo veremos en este texto. Conviene mensurar ese hallazgo antropológico. En suma, los primeros revolucionarios, aptos para cambiar radicalmente de régimen jurídico-político, no querían comenzar con una nueva opresión. La vivirían sin embargo.

En el preámbulo de ese proceso, Malesherbes que ha pasado a la historia como un hombre honesto y cabal, pidió autorización a las autoridades revolucionarias para defender, como abogado, a Luis XVI. Aunque recibió toda clase de consejos para que admitiera que su petición era irreconciliable con la posibilidad de ejercer válidamente ese derecho, Malesherbes se presentó, ante la Convención Revolucionaria, para defender al Rey. Malesherbes se encontró con el Terror y, arrestado como “sospechoso”, fue conducido a la guillotina el 22 de abril de 1794. No podemos olvidar su

<sup>21</sup> Nació en Arras en 1758 y murió en la guillotina en 1794 después de la reacción del Thermidor. Fue abogado.

*Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

papel en el desarrollo de la convivencia civilizada. Lo pagó con la muerte. Le debemos la memoria.

Cuando fue funcionario de Luis XVI y encargado de la censura señaló que era llegada la hora, –La Enciclopedia estaba en marcha– de abrir un espacio a lo Público pues, hasta entonces, sólo lo Privado (el absoluto real) era lo que se conocía como Público.

Con poco margen y distancia le acompañaría, en la etapa del Terror, el poeta André de Chenier que, fundador de la “Société du 89”, horrorizado de los excesos de los *sans-culottes* y por protestar contra ellos, fue también ejecutado. Se estima que entre 30,000 y 40,000 personas murieron guillotinas como efecto de denuncias que implicaban la muerte. Hubo 500,000 personas que pasaron por las prisiones, 35,000 o 40,000 perecieron. De ellos entre 10,000 y 12,000 ajusticiados sin juicio y varios millares murieron en las prisiones. *Dictionnaire de la Révolution et de l’empire*, página 300.

Sin embargo, el nombre de Malesherbes conforma un momento muy importante del proceso político y cultural pre-revolucionario. En efecto, Malesherbes es indisociable del reconocimiento, ex ante de la Revolución, de la guerra histórica contra la censura religiosa y la censura de Estado que conformaban, a la vez, un proyecto global de poder. El papel, por ello, de Malesherbes en la lucha por la libertad de expresión es notable. Fue, de alguna manera, la culminación y la voz –en ese aspecto concreto– que posibilitó, en cierta medida, desde el poder, el movimiento enciclopedista en Francia. Si se olvidan esas aportaciones fundamentales en la guerra por la libertad, existe el riesgo de la banalización absoluta y, por tanto, que la versión dogmática de la historia (negro y blanco) devore todo aquello que debería resultarnos esencial para la batalla, incesante, por los Derechos Humanos como escala de valores, repito, convivenciales.

Juan María Alponente

Tocqueville, memorable autor de un libro básico y sabio, “El Antiguo Régimen y la Revolución”<sup>22</sup>, señalaba, en ese texto, algo que requiere atención y lucidez: “que la Revolución, un *événement fortuit* (un acontecimiento fortuito) no era nada más que el complemento de un largo trabajo, esto es, la terminación, repentinamente violenta, de una obra en la cual diez generaciones de hombres habían trabajado. Si la Revolución no hubiera tenido lugar, el viejo edificio social se hubiera caído igualmente”. Lección de lucidez y humildad.

En esa historia dentro de la historia, es decir, en la batalla de las ideas, esto es, en la lucha por la libertad de expresión (la *isología* griega) Malesherbes tiene un papel principal. ¿Por qué? Fundamentalmente porque, con él, aparece el reconocimiento de que la *res publica*, la cosa pública, era inseparable de la opinión pública como presencia de una nueva realidad social. Jürgen Habermas, el filósofo alemán de nuestros días<sup>23</sup>, lo ha hecho patente en un libro notable<sup>24</sup>. En él se define la esfera pública de la política y con ella, la función del espacio público y, si mejor se quiere, de la Opinión Pública. Léase.

No cabe eludir que el Antiguo Régimen fue despojado de su enorme potencial de “autoridad” por un vasto proceso de erosión que se llamó la Ilustración y, por connotación, la Enciclopedia. Las revoluciones que no tienen, ni poseen, detrás de sí, la obra purificadora, esclarecedora, de una revolución ilustrada, pasado el vértigo, confunden el cambio con el remolino violento y se da marcha atrás sin que sepa por qué. ¿No es evidente entre nosotros?

Emmanuel Kant, –nació en 1724 antes de la Revolución Francesa y murió en 1804– había revelado ya, como distinción fundamental, la diferencia entre el uso público y el uso privado de la razón. Sólo esa proposición

<sup>22</sup> Su libro “**La Democracia en América**” ha eliminado, su fama posterior, su fascinante análisis “**L’Ancien Régime et la Révolution**”.

<sup>23</sup> Jürgen Habermas (1929) colaborador de Adorno en su día, fue titular de Sociología y Filosofía en la Universidad de Heidelberg. Entre sus obras cabe señalar Contribución a la Construcción de una Teoría de la Evolución Socio-Cultural.

<sup>24</sup> Strukturwandel der Öffentlichkeit.

*Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

generaría, hoy, en muchos países, un debate trágico ya que la razón del poder ha hecho indiferente el uso público y privado de la razón. En otras palabras, como ya lo he evidenciado en otro libro mío<sup>25</sup>, el uso privado de la razón ha privatizado todo el uso público de la convivencia como razón superior. Una tragedia ética. Kant es el filósofo que establece como categoría fundamental algo nuevo y esencial: la idea del Deber y el Deber Ser.

En consecuencia, la *isología* griega es el descubrimiento, fecundo, del papel del espacio público de la opinión. Sócrates ilumina, sólo con el diálogo, una permanente pasión por el otro –la alteridad– como encuentro en el espacio público de la opinión pública. Cuando los jueces le prohíben, a Sócrates, hablar con los jóvenes se le reconoce la significación, subversiva, del uso público de la razón. Por esa causa se ha privatizado, peligrosamente, el uso público de la opinión en la edad de los medios masivos y electrónicos. Una tragedia, también, filosófica; también existencial. Supone, en muchos casos, la reproducción mecánica del poder mediático desposeído de su función pública: la crítica y la verdad. No olvidemos que Menón definió la teoría platónica de la ciencia de esta simple manera: la opinión verdadera acompañada de la razón.

En 1775, ante la Academia Francesa, donde acababa de ser elegido, Malessherbes expresó y expuso una idea revolucionaria previa a la Revolución: la aceptación de que existe, frente y más allá de las autoridades con capacidad jurídica para la censura, –o la manipulación diríamos en nuestros días– un tribunal nuevo, inédito e insólito: el Tribunal de la Opinión Pública.

Permítaseme despejar incógnitas: ¿Es posible hablar de Derechos Humanos, como cabalidad, sin la existencia de un verdadero y auténtico Tribunal de Opinión Pública? ¿No existe el peligro de que, en la Edad de la Información, se sumerja o naufrague la Opinión Pública bajo la montería del Internet mediático o que se mediatice el proceso con una carga superflua de

---

<sup>25</sup> “La Revolución Ciberespacial y la Privatización del Estado-Nación”. Editorial Rino.

Juan María Alponte

“novedades” y “escándalos” que paralizan el uso público de la razón? ¿No está pasando o no ocurre ya en los medios de comunicación, electrónicos o tipográficos donde el escándalo convierte el uso público de la razón en un uso privado de lo irracional? La invención del Pan y Circo no es un hecho nuevo. El viejo *panem et circenses* emerge, hoy, como un Leviatán: como un nuevo absolutismo salvaje.

Por lo pronto, el Malesherbes ajusticiado por la Revolución por intentar defender al Rey desde el uso público de la razón, es una de las primeras cabezas ilustradas en afirmar el valor significativo de la opinión pública, esto es, del espacio público frente a la privatización del Estado de clase.

Fue Malesherbes, ya se anticipaba antes, uno de los primeros, a su vez, en transferir, al público, poderes que se ejercían, por la Iglesia, por vía de sus Tribunales teológicos y por el Estado, es decir, en el régimen jurídico-político que negaba toda validez a la opinión pública en tanto que menor de edad y minusválida.

De ahí que considere aquí, de primer orden, para ascender al territorio del uso público de los Derechos Humanos, ese descubrimiento del derecho de la opinión pública a ser dotada, sin la interferencia de poderes de clase o poderes mediáticos, de toda la información que genere, objetivamente, el uso público de la razón.

El nombramiento de Malesherbes como Director de la *Librairie*, en 1750, treinta y nueve años antes de la Revolución, fue un acontecimiento cultural. En efecto, su texto sobre “el comercio de los libros y la libertad de prensa”<sup>26</sup> presenta, antes que ninguna otra cosa, una validación clara de un derecho fundamental: ser informado sin la deformación del escándalo o del poder religioso o de Estado que, en el fondo, ignoran el espacio público. Más aún: que lo privatizan. De ahí, en consecuencia, que la negación democrática del “Estado-Patrón” no significa la eliminación del uso público de la razón y, por tanto, del Estado de Derecho. Al revés, frente al Estado-Patrón, esto es, el Estado staliniano o el Estado fascista, se ha alzado su antítesis: el Estado de Derecho.

<sup>26</sup> “*Memoires sur la librairie et sur la libertad de la pressie*”.

*Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

Malesherbes, como Montesquieu, anticipan el porvenir, esto es, lo hacen posible. El Antiguo Régimen sufre, a partir de 1750, una batalla implacable. Malesherbes y la Enciclopedia presentan, en escena, sin equívocos, la significación del espacio público y de la opinión pública. Malesherbes defiende, sin cansancio, la finalización de la censura que la Religión y el Estado –el uso privado de la razón– apoyaban, pulgada a pulgada, la opinión pública como fundamentación ética. Ello no impidió, claro está, que algunos de los tomos de la Enciclopedia fueran prohibidos. El torrente, sin embargo, se impuso dialécticamente.

Entre 1750 y 1757 el combate por mantener intacto el privilegio de la definición del Bien y el Mal o, en términos de espacio privado, de lo correcto y lo indeseable, adquirirá una connotación progresivamente radical. En síntesis, se extiende y amplía la duda sobre ese privilegio de la “autoridad” para establecer la definición absoluta.

El caso de Helvétius probará, para Malesherbes, el dilema de fondo. Helvétius, autor del texto *“De l’Esprit”*, tuvo que pasar, para publicarlo, por los censores. Roger Chartier<sup>27</sup> asume que Malesherbes se hizo eco del conflicto entre el Parlamento y el Rey en ocasión de ese libro. “Dos censores, a los cuales se había sometido el libro, aprobaron su publicación a reserva de algunos cortes”. Finalmente en 1758 el texto se publicó y, dice Chartier, “entonces estalló el escándalo por considerarse, el libro, irreligioso”. El Consejo del Rey lo prohibió el 10 de agosto de 1758 “y Helvétius, –1715-1771– como le ocurrió al primer censor –Tercier de nombre– debió retractarse públicamente”.

En ese punto, sin más, el espacio “público” se “usa”, por emplear la lúcida expresión kantiana, para la “ejemplaridad”; no para el esclarecimiento. El Poder y el Censor, como en el caso de Galileo (condenado en 1633 como *hereticus relapsus*, esto es, como hereje intratable) imponían la Ley, sin la autocrítica, de lo Privado. El espacio público se usaba, a su vez, como

---

<sup>27</sup> Autor de un libro de excelencia: **“Les Origines Culturelles de la Révolution française”**, Editorial Seuil.

Juan María Alponete

espacio para la sanción “ejemplar”. No para la explicación. Menos, por tanto, para la búsqueda de la verdad.

Se llegó a más, es decir, la retractación se consideró insuficiente, irrelevante. Se quería una decisión completa y apabullante. En consecuencia, el 6 de febrero de 1759 la obra de Helvétius fue quemada públicamente.

Raymond Aron relata, en sus Memorias, la quema de los libros de los enemigos del régimen nazi por Joseph Goebbels, Ministro de Propaganda de Hitler, el 10 de mayo de 1933, ante la Universidad de Berlín. Dice Raymond Aron: “La escena, ella misma, tal como yo la veía –Raymond Aron se encontraba estudiando Filosofía en Alemania como Jean-Paul Sartre– no en medio de los SS, sino a unos pasos, cerca de la Universidad, esa escena estaba desprovista de toda grandeza. Ni multitud ni entusiasmo, puede ser un centenar de hitlerianos en uniforme y la alocución de Goebbels: ‘Yo entrego al fuego’ (*Ich übergebe dem Feuer*) las obras de Freud, de Thomas Mann, de Musil y muchos otros autores...Los libros se consumían bajo el fuego en la Unter den Linden como antes los de la Biblioteca de Alejandría. Las llamas simbolizaban la barbarie al poder”<sup>28</sup>.

En sus Memorias, Malesherbes, por su lado, había señalado, antes de la explosión revolucionaria de 1789 “que los censores no tenían nada que censurar. Los libreros (entonces editores) tomaron una decisión que debieron tomar antes: hicieron imprimir sin censura, o en país extranjero o secretamente, en el reino, los libros”. La rebelión de la cultura comenzaba.

---

<sup>28</sup> Raymond Aron, 50 ans de réflexion politique. **Mémoires**.

*Lecturas filosóficas*  
(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)

## ***EL CASO ESENCIAL DE MONTESQUIEU Y EL ESPÍRITU DE LAS LEYES, ES INDISOCIABLE DE JOHN LOCKE***

Cabe recordar que el libro excepcional de Montesquieu, “*L’Esprit des Lois*”, “El Espíritu de las Leyes”<sup>29</sup>, se publicó, en 1748, en Ginebra, sin nombre de autor. Su asombroso éxito –coincidiendo con la necesidad histórica de establecer los límites del poder y, con ello, la separación o división de poderes– hizo inviable que, inclusive, en la Francia misma, pudiera prohibirse el libro. Sin embargo, el debate en torno de su proyecto jurídico-político determinó ataques violentos contra el libro y el autor. Sobre todo, de parte de los jesuitas. Ese hecho real, obligó a Montesquieu a entrar en el debate con la espada dialéctica –inclusive Helvétius mismo le atacó– con un nuevo texto suyo: “Defensa del Espíritu de las Leyes”. Fue incorporado, finalmente, al Catálogo de los Libros Prohibidos por el Vaticano.

Charles-Louis de Secondat, barón de La Breda y Montesquieu (1689-1775) según la revisión crítica de Louis Althusser, filósofo y miembro relevante y trágico<sup>30</sup> del Partido Comunista francés, era definido así: “Es una verdad recibida declarar que Montesquieu es el fundador de la ciencia política. August Comte lo ha dicho; Durkheim lo ha repetido y nadie, seriamente, lo ha negado. Platón afirmaba ya que la política es el objeto de una ciencia y, como prueba nosotros tenemos de él La República, Política y Las Leyes...”.

Groethuysen, en *Philosophie de la Révolution Française*, presenta a Montesquieu como *la raison constructive*, la razón constructiva. Esa proposición postula, posiblemente, un punto de acercamiento racional, cartesiano, a Montesquieu.

<sup>29</sup> Primera edición en Francia en 1750. Éxito enorme en Estados Unidos donde Montesquieu es indisociable de la Constitución de 1787.

<sup>30</sup> Trágico por su final, el asesinato –voluntario, accidental, testimonial– de su esposa y su encierro en un hospital –para evitarle la cárcel– donde escribirá un libro autocrítico memorable en muchos aspectos “*L’avenir dure longtemps suivi de les faits*” donde advierte que cuando escribió “*Leer el Capital*” no sabía nada del marxismo.



Juan María Alponte

Se olvida esclarecer, quizá, lo esencial: Montesquieu vive en la Europa del absolutismo. Sin ese prontuario es difícil acercarse a su obra, entre sus numerosas publicaciones históricas y filosóficas, es decir, a su libro *El Espíritu de las Leyes*. En suma, Montesquieu rompe, definitivamente, con el fundamentalismo absolutista de Luis XIV y su definición famosa: *L'état c'est moi*, El Estado soy yo. Cabe decir, sin embargo, que ese razonamiento era válido para la Europa Continental de Luis XIV; no para Inglaterra. En efecto, Luis XIV, el Rey Sol (1638-1715) hizo inscribir en las cureñas de sus cañones una divisa inequívoca: “Estas son mis razones”.

Entre 1661-1700 Louis XIV construye, piedra a piedra, la Monarquía Absoluta. Robert Mandrou, en su libro “L'Europe Absolutiste”<sup>31</sup> no duda en decir “que el rey estaba en el corazón de *toute* decisión, ministros, consejos no importaban nada más que por su relación con él; no existía, pues, ni Consejo de Ministros ni solidaridad, ni inclusive buena información de un cargo a otro. El Controlador de Finanzas, el Canciller, el Secretario de Estado trataban, cada uno de ellos en su sector y rendían cuentas al rey sea en audiencia personal, sea ante un Consejo”.

Añade, como síntesis: “En la Administración del reino, el hecho esencial es la *centralisation*”.

Puede entenderse el significado, polémico, aunque Luis XIV hubiera muerto en 1715, en el cuadro de una crisis global de Francia, la significación y los efectos, desastrosos, del absolutismo.

En ese proceso puede pensarse el efecto del *Esprit des Lois* de Montesquieu, en 1748. Cuando se publica afirmaba, como esencial para el Estado, la separación de poderes: el Ejecutivo, el Legislativo y el Judicial.

Hijo de una familia de la pequeña nobleza, miembro de los parlamentos del sistema, Charles Louis de Secondat, barón de La Breda y Montesquieu

<sup>31</sup> Librairie Arthemes Fayard, 1977. El interés de este volumen es que la primera edición se publicó en lengua alemana bajo el título de “*Staatsrason un Vernunft*”, 1649-1775, esto es, “*Razón de Estado y Razón*”.

### *Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

había publicado ya, en 1721, “Cartas Persas”, de indudable repercusión y, en 1734, un libro de análisis histórico, que sin duda, revela los fundamentos y las proyecciones del trabajo de Montesquieu. En efecto, su texto “Considerations sur les causes de la grandeur et de la décadence des romains” revela las características de un pasmoso y brillante erudito.

Ese erudito fue un viajero permanente que observa, analiza, y estudia las instituciones de los pueblos y acumula una gigantesca experiencia que hará de su obra una inmensa montaña de consideraciones históricas, culturales, lingüísticas que le obligan a integrar un razonamiento global que conformará, en muchos volúmenes, “L’Esprit des Lois”. En efecto, “El Espíritu de las Leyes” se ha sublimado como centro y corazón de un proceso ideológico que precede a la Revolución Francesa.

Este capítulo asocia y considera, indisociables, a Montesquieu y a John Locke. Cuando se habla del origen de la ciencia política –incorporando los clásicos griegos creadores de la democracia ateniense y de una forma de pensar que modifica la Antigüedad– posiblemente se hace una enorme injusticia, una huida hacia adelante, al eludir a John Locke que precede, legítimamente, a Montesquieu. Cabe, además, una advertencia: que Montesquieu lo supo, pero no lo dijo.

Sin embargo, sí asume, en todo su valor, el gigantesco fenómeno político inglés –el ex ante dialéctico– de 1688 (un año antes, pues, del nacimiento de Montesquieu) que conocemos como la Revolución Gloriosa de Inglaterra. Revolución que genera y construye, después de ásperas guerras civiles y la ejecución de un rey (Carlos I) la Monarquía Constitucional derribando los fundamentos del absolutismo o, si mejor se quiere, las instituciones de la monarquía Absoluta. Lo veremos en este libro.

Montesquieu –y Voltaire, hombre y tema también de este texto– lo sabe o lo intuye. Lo cierto es que el viajero memorable que hace un turismo científico para conocer las costumbres, las leyes y los climas que hacen y deshacen formas del vivir con y en el contexto de vivencias jurídico-

Juan María Alponente

políticas de los pueblos, será un constructor, eminente, del Estado de Derecho.

Esa pasión por el conocimiento –pisando los senderos europeos, vadeando los ríos y finalmente el Canal de la Mancha– conduce a Montesquieu a dar un paso definitivo en su periplo humanístico: viajar a la Inglaterra que, en 1688, ex post, de una larga crisis histórica, construye, derribando la Monarquía Absoluta y eleva a categorías institucionales, lo que será un nuevo sistema político: la Monarquía Constitucional y el régimen de los partidos políticos.

Es justo decir, por tanto, que Montesquieu y John Locke son el origen –los dos– de la *science politique* moderna. Cabe pensarlo si integramos, en la formulación del Derecho, a los clásicos griegos y, sin duda, al *demos*, al pueblo ateniense que hizo inteligible, en la teoría y la praxis, la convivencia política. Ese *demos* es el protagonista de una gran historia.

No obstante, el viaje de Montesquieu a Inglaterra, en 1730 –lo mismo hizo Voltaire el rebelde lúcido– se proyectó hacia un descubrimiento supremo: el gobierno constitucional como una vanguardia ideológica y cultural, ineludible: John Locke y su hipótesis sobre el gobierno civil fue el antecedente.

John Locke nació en 1632 –nacer a tiempo, como testigo y actor de su época– en el seno de una crisis histórica de las instituciones de Inglaterra. Esa crisis, que se vinculaba a la guerra civil y al conflicto religioso, herencia ineludible de la ruptura con el Papado, ruptura que el luteranismo generó con la crisis, paralela, entre católicos y luteranos o protestantes.

Ese conflicto se convierte, en una guerra civil que se expresa en un ejército en cuyo mando aparece Oliver Cromwell como líder militar del Parlamento británico. La crisis termina planteando una confrontación de autoridad entre el Parlamento y el rey Carlos I elevado a la corona en 1625, es decir, cuando John Locke tenía, al iniciarse su reinado, siete años; 17 años, cuando Carlos I de Inglaterra, juzgado por el Parlamento bajo

*Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

la dirección de Cromwell fue ejecutado, por voto parlamentario –enorme proceso– el 30 de enero de 1649.

Ese episodio, central, en la evolución de las instituciones inglesas, se inicia el 4 de enero de 1642 cuando el rey es apelado a declarar ante el Parlamento. Carlos I, erguido, cruzó el Westminster-Hall y se dirigió a la cámara del Parlamento.

Su discurso no dudará en señalar, directamente, que algunos miembros de la Cámara son sujetos de traición. “Veo, dice irónico y seguro de su poder, que los pájaros han volado y espero que se me entreguen y os doy mi palabra de rey que jamás he tenido como proyecto el empleo de la fuerza, pero, sin embargo, procederé contra ellos por las vías legales y el derecho...”.

Con esas palabras se daba nacimiento a uno de los procesos políticos más significativos del siglo XVII. El Parlamento transfiere a la Alta Corte de Justicia el dilema de juzgar al rey de Inglaterra. El acta decía que se juzgaría a Carlos Estuardo “por los crímenes y las traiciones detalladas”. Era algo inusitado que conmovió a la nación entera. El frenesí, el juico del rey por traición, era un enorme hecho político. Se dijo –cabe repetirlo– que mujeres en estado de embarazo parieron antes. Tal fue la impresión social: juzgar a un rey, llevarlo al cadalso. Prosigamos...

En suma, se iniciaba así uno de los episodios más relevantes –y de mayores consecuencias– entre el Poder de un monarca, “representante de Dios en la Tierra” y el Poder Legislativo. En la audiencia del 20 de enero de 1649, el Lord Presidente de la Alta Corte de Justicia, acompañado de 80 miembros de la Corte se instalaba, con pompa, en el Tribunal y en la gran sala de Westminster. Reyes o gobernantes habían sido asesinados, cierto, pero el juicio de un rey por su Parlamento, sesión tras sesión, era un hecho asombroso.

El lenguaje, en la crisis de meses de tensión y violencia, formará parte de esa historia de poderes. El Lord-Presidente inició su discurso así: “Carlos

*Juan María Alponente*

Estuardo<sup>32</sup>, rey de Inglaterra, los Comunes (los miembros de la Cámara Baja) reunidos en el Parlamento, perfectamente penetrados del sentimiento de las calamidades que caen sobre la nación, y de los cuales usted es considerado como el primer actor, han resuelto iniciar este proceso...”.

La acusación era de alta traición.

El rey contesta así: “Yo quisiera saber con qué poder soy convocado aquí. Cuando yo conozca esa autoridad legítima, actuaré; pensad los pecados que acumuláis sobre vuestras cabezas y qué juicio de Dios convocáis sobre este país; pensad bien y bien, os lo digo, antes de pasar de un crimen –la rebelión se entiende– a un crimen mayor”.

El monarca apela a su función de rey que se vinculaba a la representación de Dios en la tierra. El diálogo es de una total dimensión histórica.

“Yo tengo –dijo– una misión que Dios ha transferido (dice textualmente ‘ha hecho llegar a mis manos’) a mis manos desde una antigua y legítima sucesión de mis antepasados. Yo no la traicionaré hasta el punto de responder a una autoridad nueva e ilegítima. Satisfáganme sobre este punto y contestaré...”.

El Lord-Presidente, interviene: “La autoridad que le requiere es en nombre del pueblo de Inglaterra del cual sois el rey y debéis responderle”. Un lenguaje nuevo. Cabe asumirlo por sus consecuencias y categorías jurídicas y morales.

“No, señor, niego que eso sea así”, responde Carlos I.

Lord-Presidente: “Si no reconoce la autoridad de la Corte, ella procederá contra usted”.

---

<sup>32</sup> Las dinastías de la monarquía inglesa han sido diez: **la Sajona, Normanda, Plantagenet, House of Lancaster, House of York, Tudor, Estuardo, Hannoveriana, Saxe-Coburg y Windsor** y su primer rey sajón fue Egbert que ascendió al trono en el año 802.

### *Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

El monarca contesta: “Yo le digo que Inglaterra no ha sido nunca un reino electivo, ella es, desde cerca de mil años, un reino hereditario. Hágame saber por qué clase de autoridad estoy aquí. Es a mí a quien corresponde defender la libertad de mi pueblo mucho más que a ninguno de aquellos que pasan por ser mis pretendidos jueces. Háganme conocer por qué autoridad legítima estoy aquí y responderé. De otro modo, no lo haré”. El monarca añadía, una vez y otra lo mismo: “Mostradme una autoridad legal, fundada sobre la palabra de Dios, sobre las Escrituras y las Constituciones del reino y responderé...”.

El rey insistirá, una vez y otra, que tendrán que responder, sus acusadores, ante Dios. La amenaza era más concreta. Les añade a los jueces: “Hay un Dios que os llamará a rendir cuentas”.

El 22 de enero de 1649 siguió el proceso del monarca. El diálogo se proseguirá en los mismos términos. Carlos I, en determinado momento, dirá algo que es relevante desde el hemisferio del poder:

–“Yo no sé cómo un rey puede ser un delincuente”.

En la audiencia del 23 de enero de 1649, con 73 personas presentes, el rey continúa manteniendo su posición: que no reconoce la autoridad de los jueces:

–“No hay ley que os autorice a hacer prisionero al rey”.

El Lord-Presidente de la Corte pide que se lea la acusación. Ésta define la acusación considerando crímenes y traiciones del rey.

Carlos I se retira de la corte custodiado por los guardianes. Durante ese tiempo Cromwell es el líder político de Inglaterra en el marco de la guerra civil. El choque entre episcopalianos –defensores del poder de los obispos– y los presbiterianos, los de abajo, sumerge al país en un serio conflicto. En el marco de esa contradicción histórica, el grupo de los “niveladores”, –ya presentes– propician un cambio social y avanzan lo que será una lucha

*Juan María Alponte*

social en la crisis. El conflicto del Rey y el Parlamento pasa a ser una lectura global de las instituciones. Sobremanera porque el Rey asume que representa, también, a Dios mismo.

Oliver Cromwell, pese a ser el verdadero poder difícilmente puede imponer su posición. En efecto, la condena a muerte de Carlos I –episodio de enormes consecuencias en orden al Poder y sus representantes– se efectúa en una atmósfera sometida a un inmenso debate. Finalmente el Tribunal condenó a muerte a Carlos I por un solo voto de diferencia: 68 contra 67. El hacha del verdugo cayó sobre su cabeza un instante después que Carlos I hiciera un gesto con sus manos –pactado antes con el verdugo– señalando que había llegado el momento de la ejecución.

Había sido conducido al lugar de la ejecución: Saint-James, en Whitehall, guardado por un regimiento de infantería y su guardia personal. Dado que se marchaba lentamente, el rey pidió al coronel Thomlinson, que estaba al mando de la tropa, considerando que se iba muy despacio hacia el lugar de la ejecución, lo dice Gerard Walter en su libro “La Revolución Inglesa”, “que se acelerara la marcha”. Explicó la razón de su prisa: “Yo voy a la cabeza del escuadrón para combatir por una corona eterna”.

Carlos I tenía 49 años; John Locke, que realizaría una obra política y cultural notable, cumplía, en ese año de 1649, sus 17 años. Estaba en la Universidad de Oxford.

Hijo de un abogado y parlamentario no sabía bien el rumbo que tomaría su vida. Oliver Cromwell no proclamó la república. Se produjo un paréntesis. Tenía Oliver Cromwell, ante sí, la historia. Jefe del Ejército, líder del Parlamento, “Pacificador de Irlanda” –a sangre y fuego– vencedor del hijo de Carlos I –Carlos II– en la batalla de Worcester, el heredero tuvo que huir a Francia, pero Cromwell, indeciso no fundó la república. No es fácil pasar de un régimen a otro.

El sillón del poder parecía cierto, pertenecerle al caudillo de la revolución –Cromwell– pero nada es simple. En 1653 un desacuerdo sobre la Constitución invitó a Cromwell –el poder obliga siempre a la realidad– a

### *Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

disolver el Parlamento. Otra lucha institucional nacía. No se avanza si no se ha reflexionado bien sobre el futuro.

En suma, la naciente república, nunca proclamada, después de las guerras civiles, las terribles discordias religiosas y la ejecución del rey, no encontró una solución al problema planteado. Un hecho histórico, inmenso aparecía en el horizonte europeo: que era imposible, eso era claro, reproducir una monarquía, bajo el lema de Luis XIV, el rey Sol de Francia. Nadie, ningún rey en Inglaterra, podría repetir a Luis XIV: “El Estado soy yo”. Eso era un hecho y resultado –inesperado e inmenso– de la Gran Rebelión.

¿Los pasos siguientes? ¿La paz religiosa? Cromwell acometió la difícil tarea de poner orden en la iglesia. Excluyó, solamente al partido anglicano episcopaliano, el de los obispos y los católicos. Fortaleció la base religiosa desde los presbiterianos a los baptistas. Era sólo un elemento del gran problema, esto es, el vacío de poder y el establecimiento de un Poder Legislativo no vinculado, como en el caso de Cromwell, al ejército.

¿Y el Estado? En 1653, en el frío diciembre, agotado el país por las guerras, disuelto el Parlamento por Cromwell, con el apoyo militar, se redactó lo que se ha llamado la *Instruction of Government*, primer ensayo, simulado, de monarquía constitucional. Bajo la tiranía del Ejército impuso, Cromwell, en suma, la primera Constitución escrita que ha tenido Inglaterra. ¿Se había terminado la obra cromwellniana? No; no es fácil gobernar. En efecto, en 1654 el Parlamento discutió la famosa *Instruction*. Cromwell tomó la última decisión: la del poder, esto es, disolver el Parlamento en rebelión. Éste fue sustituido por otro –un Parlamento impuesto– que el líder de la rebelión, convertido en *Lord Protector*, tuvo que disolverlo, sin más, en 1658. En suma, el nuevo régimen, fundado en el poder de la espada y el ejército, no era capaz de resolver los problemas que había creado. Nada nuevo. Lección histórica. ¿Qué hacer?

Cromwell, el Protector, cada vez más aislado, encontró una última solución: murió el 3 de septiembre de 1658, nueve años después de la ejecución de Carlos I. Tenía 59 años. Su hijo, Richard, heredero del



Juan María Alponente

Protector de Inglaterra, le sucedió, pero Richard Cromwell, sumergido por los problemas –lección a meditar– abandonó el Poder. El ejército, sin líderes, luchó entre sí inútilmente. El primer intento inglés de fundar, en teoría, una república fracasó. Crear y establecer la legitimidad, en la teoría del Estado, posee una enorme dificultad en la praxis.

El país aspiraba a la restauración. Se pidió al hijo de Carlos I el regreso –entonces residía en Holanda– y se aceptó el fracaso de la posible e impensable república porque ni la ley –Platón– ni la *epieikeia* –Sócrates– habían establecido un pacto real con el demos, con el pueblo.

Carlos II, en 1660, tenía 30 años. El exilio le enseñó que la tolerancia era un supuesto central para el equilibrio de fuerzas. ¿Quién lo dudaba?, pero ¿quién la impondría? Desde luego el Parlamento de mayoría episcopaliana no quería hablar de tolerancia religiosa y, menos aún, compartir el poder con los presbiterianos, con los clérigos de abajo. En 1662, Carlos II, propuso la Declaración de Indulgencia. El Parlamento lo rehusó. El régimen parecía encontrarse sin salida.

Las fuerzas sociales, religiosas, políticas en tensión producen, en 1688, la Revolución Gloriosa, *The Glorious Revolution*. ¿Cuál es su significado? Uno y extraordinario: que Inglaterra asume el fin de la Monarquía Absoluta y William de Orange, –holandés– el líder de la causa protestante en Europa, casado con una princesa inglesa, Mary, cambia definitivamente el rumbo de la historia, de las dinastías británicas. La primera afirmación del monarca “elegido”, no participante del origen divino de los reyes, fue asumir, políticamente, un hecho notorio: no sólo que era rey por el nombramiento del Parlamento –hecho novedoso y clave– sino que considera que su reinado era el fin de la Monarquía Absoluta y el comienzo de la Monarquía Constitucional que, a su vez, generará el régimen de los partidos.

Algo, acaso deslumbrante, pero indispensable, aparece en ese espacio de la *Gloriosus Revolution*. Ese algo esencial es la aparición, en el momento justo, de dos libros que cambiarían el planeta del poder británico y las ideas de su tiempo.

### *Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

En efecto, en esas horas de decisión e indecisión se requería una teoría del Estado. John Locke la proporciona. Su padre abogado, parlamentario, le había incitado a estudiar. Ingresó en la Universidad de Oxford para seguir una carrera cultural, clásica. Se reveló y eligió, él mismo, una educación científica: *la medicina*. Las enfermedades, con el protestantismo, habían dejado de ser una secuela del pecado –ya se dijo, pero no es inútil repetirlo– para convertirse en un problema fisiológico y químico. El joven médico se inclina, en la política, por el Partido Liberal o *Wigh*<sup>33</sup>. Amigo de Isaac Newton, que cambiará el planeta de los conocimientos con el descubrimiento de las leyes de la gravitación universal, posibilita a Locke transitar hacia una distinción concreta, ante las ideas religiosas sobre el origen del mundo y su nueva realidad concreta, material, accesible al conocimiento humano.

Se sumerge, Locke, en la filosofía y la política. Uno de sus pacientes –la vida real es prodigiosa– sería el líder del Partido Liberal, Shaftesbury, un *whig*, notable. Convertido en su médico personal, le sigue en su experiencia política. Shaftesbury llegó a ser miembro del gobierno de Carlos II.

Ante el asombro general, Shaftesbury, –la nueva edad parlamentaria– no duda en publicar –pese a pertenecer a su gobierno– una serie de escritos contra el monarca en funciones. Como consecuencia de ello tiene que abandonar Inglaterra como exiliado. John Locke le sigue a Holanda donde escribirá dos textos que serán indispensables para la Glorious Revolution y la teoría política. El primero es su Ensayo Concerniente al Entendimiento Humano (Essay Concerning Human Understanding) y sus Dos Tratados sobre el Gobierno (Two Treatises on Government) que constituirán la “Carta Magna” de 1215 elevada al siglo XVII. Su obra fue una tempestad ideológica en 1689. El gobierno civil es reivindicado en una serie de conclusiones que, sin más, se adelantan, en cien años, a la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano de Francia (26 de agosto de 1789)

---

<sup>33</sup> **Wigh**, palabra que se refería a los caballistas escoceses guiando manadas de reses. Después se aplicó la voz a los presbiterianos rebeldes. Finalmente formaron un partido con Shaftesbury, líder liberal (al cual se asoció, en su día, John Locke) y que fue el partido que impuso o tuvo un papel relevante en la Revolución Bielorrusa de 1688.

Juan María Alponete

y que definen, amplían y explican, en un cuadro filosófico, el gobierno en una democracia. En primer lugar reconoce la igualdad entre todos los hombres, igualdad absoluta que está por encima de toda diferencia de clases, opta por el gobierno elegido por el pueblo y admite, como válida, la rebelión contra el gobierno cuando éste no representa los intereses del pueblo. Más aún: considera la rebelión contra un mal gobierno como un derecho. Define la estructura del Estado en dos niveles: el Poder Ejecutivo y el Poder Legislativo (Montesquieu, en “El Espíritu de las Leyes” añadirá el Poder Judicial, pero en 1748) y, antes de que la Declaración de 1789, considera la libertad y el derecho de propiedad (este último era un derecho de clase en el Antiguo Régimen) y postula la independencia política del ciudadano respecto al Estado y el compromiso, a su vez, del ciudadano con el Estado en términos de sujeto histórico. Añade, Locke, que la *creencia religiosa es un hecho privado*; el Estado aparte.

Sus afirmaciones representarán, para la Revolución Gloriosa, su biblia democrática y democratizadora puesto que afirma, sin equívocos, que los ciudadanos pueden cambiar de gobierno en el cuadro político de las mayorías. En suma, la teoría del Gobierno Civil de Locke amplía las garantías de la Carta Magna, de 1215, imponiendo, sin más, el papel decisorio del Parlamento sobre el rey, esto es, garantizando la seguridad de los ciudadanos y la imposibilidad del apresamiento de un ciudadano por orden del rey sin la presencia rigurosa de un juez. La Ley por encima del Príncipe, pero en estado de acto.

Algunos autores con justa razón, han señalado que el texto de John Locke sobre el gobierno civil no es la Carta Magna de 1215, sino la magna carta de la democracia en 1689.

En suma, el nuevo régimen, la Monarquía Constitucional de 1688 será amparada por un texto filosófico, clarividente que, a la vez, define los derechos humanos, repito, cien años antes de la Revolución Francesa e invita a la reflexión como parte integrante de la “experiencia”, pero sometiendo la “experiencia” a la reflexión.

*Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

Además de esos dos textos ya citados, por si ello fuera poco, John Locke escribe, a su vez, “La Carta sobre la Tolerancia”. Entiende y asume, John Locke, que la Monarquía Constitucional y el régimen de los partidos –dos serán esenciales, inicialmente, el Conservador o “*Tory*”<sup>34</sup> y el Liberal o *Wigh*– no sólo representan una “nueva filosofía-política” y una “nueva ciencia”, –como bien dice Michael Ayers, en su “Locke”–, sino que la Monarquía Constitucional requiere algo más para la pacificación plena del país: la Tolerancia para hacer frente al conflicto religioso y político.

La Carta sobre la Tolerancia de John Locke define el inevitable requerimiento, para el nuevo régimen jurídico-político, es decir, admite, que la tolerancia es el eje central para la convivencia de los partidos y las religiones. En síntesis, la Revolución Gloriosa tendrá, para sí, un botón intelectual, político, jurídico y ético que posibilita el afianzamiento del régimen y posibilitará, con Montesquieu, que se pueda hablar, con rigor, de Ciencia Política. En suma, la obra de Locke es el centro del nuevo Sistema.

Con ello, Locke se separa de Hobbes que no creía en la posibilidad del acuerdo entre los hombres –su idea del hombre lobo para los hombres– en tanto que Locke, al revés, afirma que la Sociedad Civil, evitará la Guerra Civil, con el equilibrio forjado por el libre ejercicio del Gobierno y la Oposición en el cuadro de la Ley. Platón hubiera ratificado, entusiasta, esa definición de la Sociedad Civil que Gramsci elevaría –ya ha sido citado en este texto– a la dimensión de estructura ética del Estado. Locke es un testimonio fundamental del nuevo régimen. Todavía sus ideas son indispensables para gobernar.

En 1730, dieciocho años antes de la publicación de su memorable “El Espíritu de las Leyes”, Montesquieu exploraba, con apasionado interés, el nuevo hecho: el régimen constitucional de Inglaterra. Sus años en Inglaterra, como los viajes de Voltaire a la misma fuente de experiencia

---

<sup>34</sup> Tories. Originalmente se denominó así a los bandidos católicos durante el gobierno de Carlos II. El joven ministro Pitt, aunque él nunca se denominó tory recreó el partido, incluyendo algunos liberales o wighs y hacia 1890 el Partido Tory fue denominado, simplemente, Conservador o Conservative Party.

Juan María Alponete

real parlamentaria, revelan que había nacido, como promesa y a escala un nuevo régimen configurado por dos científicos sociales indisociables entre sí: Locke y Montesquieu.

En 1730, el barón de Montesquieu se incorporaba a la masonería inglesa —que se había desarrollado, como “clubes”, en la era liberal del nuevo régimen— y lo anuncia, orgulloso, el *British Journal* del 16 de mayo de ese año señalando, sin más, que Montesquieu, el martes 12 de mayo había sido incorporado, en la Ham Tavern a la logia masónica estando presentes el duque de Norfolk, Gran Maestro y Nathaniel Blakerberby, Vice-Gran-Maestro. Cuando Montesquieu regresó a Francia —el gran viajero aprende el inglés y valora el libre ejercicio de las confrontaciones parlamentarias— el rey le señaló su condena por haber ingresado en la masonería inglesa. Montesquieu respondió ingresando a su hijo en una célula masónica de París.

El mundo se movía ardientemente hacia adelante. Los rápidos procesos científicos, la proposición que abría la especulación científica a los problemas que, previamente, se trasladaban al modelo religioso, transformarán, como una gran marea ideológica, las relaciones humanas.

Lo extraordinario quizá sea que la Revolución Gloriosa de 1688 encontrara, en 1689, al filósofo de la acción y el pensamiento que diseñara el gobierno civil: el del pueblo incorporado al poder. Los *hoi alloi*, los muchos, llamaban no sólo a la puerta del poder, sino que exigían un pensamiento científico alertador, sin más, gravitando sobre el espíritu de la investigación sin traba alguna —menos la religiosa— para la invención del futuro. La Revolución Industrial sería su fruto histórico.

Aviso, sin embargo, a los navegantes de la simplificación: Christopher Hill, autor de un libro notable: *Intellectual Origins of the English Revolution* afirma lo que sigue: “En la Inglaterra del siglo XVI existía (después de la ruptura de Lutero con el pensamiento único) una voraz demanda de información científica”. En el “Catalogue of the most vendiable Books in England” (1657) de William London, uno de cada seis libros era científico.

*Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

La Revolución Gloriosa no se centraba en el mitin, sino en una mutación del Conocimiento.

“En 1576, Thomas Digges, proclamó que la única teoría posible del universo era la de Copérnico. Su *Perfect Description of the Celestial Orbes* tuvo, por lo menos, siete ediciones entre 1576 y 1605”. El gran cambio se producía en la Sociedad. Ésta exigía una nueva lectura del mundo y del origen del mundo. La teología en punto muerto. La Historia se fundía con la Ciencia.

No olvidemos, no eludamos que, en 1600, Giordano Bruno (1548-1600), monje dominico desde 1563 –vivió en Inglaterra, se dice, entre 1583-1585– fue conducido a la hoguera, por la Inquisición, por asumir la doctrina de Copérnico (en 1633 Galileo fue condenado por lo mismo sin ir a la hoguera) que negaba la doctrina de la iglesia que los astros giraban alrededor de la Tierra como adoración a la obra de Dios en tanto que Copérnico asumió lo contrario: que era la Tierra la que giraba alrededor del Sol. Galileo salvó la piel, *per accidens*.

El 31 de octubre de 1992, trescientos cincuenta y nueve años después, el Papa Juan Pablo II, en discurso ante la Academia Pontificia –pocos lo habrán leído– entre otras cosas dijo: “Paradójicamente, Galileo, creyente sincero, se mostró más perspicaz sobre ese punto que sus adversarios teológicos...La mayoría de los teólogos no percibían la distinción formal entre Escritura Santa y su Interpretación, lo que les condujo a traspasar indebidamente, en el dominio de la doctrina de la fe, una cuestión de hecho que pertenecía a la investigación científica...”. ¿Quién lo ha leído? ¿Todavía lo público es privado?

Juan María Alponete

## **EL SIGLO DE LAS LUCES Y LOS ENCICLOPEDISTAS (1715-1789) VOLTAIRE Y ROUSSEAU**

Luis XIV, el Rey Sol, el monarca del absolutismo –“El Estado soy yo”– moría en 1715, esto es, once años después de John Locke.

En Francia, un visitante de la Inglaterra lockiana y newtoniana, Voltaire<sup>35</sup>, allí aprendió inglés, escribía, en sus Memorias<sup>36</sup>, estas afirmaciones netas y claras: “Yo he sido el primero que ha osado desarrollar en mi nación los descubrimientos de Newton<sup>37</sup> en lenguaje, añade, comprensible. Yo era también gran admirador de Locke, yo le consideraba como el único metafísico razonable”.

Añade: “No se puede concebir con qué encarnizamiento y qué intrépida ignorancia se desencadenó contra mí por ese artículo. Locke no había hecho ruido en Francia... porque los lectores leían a Santo Tomás y Quesnel y, la mayor parte, novelas. Cuando elogió a Locke se gritó contra él y contra mí...”.

No es fácil asumir las nuevas ideas si éstas, las de John Locke, como se ha visto ya, implicaban, frente al absolutismo ideológico, la apertura al cambio del mundo. El Obispo de Mirepois, le dijo: “Sí, yo os aplastaré”. La frase, inquietante, sobresalta: “*Oui, et je vous écraserai*”.

El nacimiento de Voltaire, bautizado en París el 22 de noviembre de 1694 con el nombre de Francois-Marie Arouet, no fue fácil. Se le consideró, en principio, raquítico y presto a morir. Así vivió, impávido, hasta los 84 años. Él, sin más, se atrincheró –los retratos de la época no le favorecen– en su debilidad y de su debilidad extrajo su fuerza.

---

<sup>35</sup> **L’Ecole des Lettres**. Editorial Seuil, 1993. **Voltaire, Mémoires**.

<sup>36</sup> Voltaire, 1694-1778.

<sup>37</sup> Isaac Newton, 1642-1727, físico y matemático inglés de fama universal por su aportación científica sobre las Leyes de Gravitación universal.

*Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

El padre, tejedor lúcido, adquirió bienes y, finalmente, se instaló en París comprando una notaría. El matrimonio tuvo dos hijos de equilibrio perfecto, pero angustioso para el padre. Uno fue fervoroso religioso y el otro martillo pilón de los fanáticos. Las “dulces” palabras del Obispo de Mirepois lo revelan.

Según sus numerosos biógrafos –no se puede impedir que llueva en descampado– su padrino, el Abad de la Abadía de Chateauneuf era un gran libertino (tal dice André Maurois) lo que revela que no se sabe, nunca, dónde se asarán las castañas. Pero el fin de Luis XIV favorecía lo inesperado. Dice Maurois, ilustre por sus biografías pasmosas, que el Abad le enseñó versos en los que se condenaban todas las religiones. No sé lo que diría el Obispo de Mirepois, pero lo cierto es que a los 10 años internaron a Voltaire en el Colegio Louis-Le-Grande, de los jesuitas. No se sabe la causa por la cuál los jesuitas han generado tantos revolucionarios –los hermanos Castro de Cuba pasaron años con ellos– pero lo cierto es que Voltaire no los dejó mal. El padre, por supuesto, después de comprar la notaría e instalarse entre los profesionales de la clase media, quería que su hijo fuera abogado. No hubo de qué. Voltaire dejó, para el asombro de sus biógrafos, una frase que golpeaba, duro, el modelo paterno: “Decid a mi padre que no quiero la estimación que se compra (sería acusación al ejemplo paterno) y que yo sabré hacerme una que no costará nada”.

Bien educado, feliz con las lenguas clásicas, sabiendo de memoria un poema agnóstico –La Moisade– poema en que se condenaban todas las religiones. Según André Maurois desde los tres años se lo sabía completo –¿no será un exceso?– pero lo cierto es que el Abad de Chateauneuf lo elogiaba y los jesuitas de Louis-Le-Grand estaban maravillados de su memoria y de sus capacidades para el estudio.

Pronto, adolescente, visitaría las casas de la nobleza donde se entrenaban para aprender a vivir sin el absolutismo. Su capacidad para la versificación le conducirá al teatro donde pronto, sin más, tendrá un espacio famoso. El rey de Prusia le llevará a su rancho cuartelero para que sea su maestro y guía de francés con buena paga. Pronto, pues, sería un invitado significativo en



Juan María Alponete

las grandes mansiones de Francia que se entrenaban en la teoría del fin del absolutismo y se interrogaban sobre el destino y fin del Estado absoluto. Nadie se atrevía a decir, todavía, Estado de Derecho, pero después del derrumbe de Luis XIV y la decapitación de Carlos I de Inglaterra, y las definiciones de Locke sobre la Ciencia Política, no se asombraron demasiado de que, pese a la modificación de los nuevos monarcas, se condujera a Voltaire a la prisión de la Bastilla –que sería derruida por la Revolución Francesa– donde recibía, impávido y enclenque, a los grandes señores de Francia. El tiempo histórico le colocaba entre los fichados por la policía.

Pronto, sus libros ampliarían, en el Vaticano, la Lista de los Libros Prohibidos. En su *Dictionnaire Philosophique*, en el espacio dedicado al “fanatismo”, el enclenque, que siempre se estaba muriendo –una artimaña volteriana para sobrevivir– escribía así no más: “Fanatismo: la superstición que transporta la fiebre, la rabia y la cólera... El más detestable ejemplo del fanatismo es el de los burgueses de París que corrieron a asesinar, estrangular y arrojar por las ventanas, en piezas, en la Noche de San Bartolomé<sup>38</sup>, a sus conciudadanos porque no van a misa. Hay otros fanáticos de sangre fría: son los jueces que condenan a muerte a aquellos que no han cometido otro crimen que no pensar como ellos... Cuando, por una vez, el fanatismo ha gangrenado su cerebro la enfermedad es casi incurable...”.

Pronto, el *Dictionnaire Philosophique* se alineó entre los Libros Prohibidos. El *Dictionnaire* de ese título que tengo en mi biblioteca tiene 374 páginas. No se las leo por entero. En el capítulo sobre la Tolerancia (de la página 362 a la 368) dice cosas como estas: “De todas las religiones, la cristiana es, sin duda, la que debe inspirar más tolerancia, aunque hasta aquí los cristianos hayan sido los más intolerantes de todos los hombres”.

De Voltaire tenemos, como herencia, una frase clásica: “Yo no estoy de acuerdo con lo que usted dice, pero daría mi vida para que pudiera decirlo”.

<sup>38</sup> En el libro “**100 Points chauds de L’Histoire de L’Eglise**” con prefacio del cardenal A. Renard, se ratifica la matanza colectiva de hugonotes (protestantes franceses) en París y provincias en 1572 y añade “**la enormidad de la matanza (masacre) ha contribuido, por otra parte, a abrir los ojos**”.

*Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

Sin embargo, el momento culminante de la vida de Voltaire, en el cuadro de la revolución enciclopedista del Siglo de las Luces, se centra en un episodio de la existencia —el compromiso— de Voltaire con el Siglo de las Luces y, sin duda, con el siglo actual.

En efecto, la noche del 13 de octubre de 1761, en Tolouse, una familia de comerciantes de tejidos, la familia de los Calas, de religión protestante (hugonotes en Francia) después de la cena bajan a la planta baja de la casa —donde está el mostrador donde venden sus mercancías— y se encuentran a su hijo ahorcado de una viga. Horrorizados le colocan sobre el mostrador y, sabiendo, sin más, que un suicida no puede ser enterrado en tierra santa y será arrojado a los basureros. Intentan enmascarar el suicidio haciendo ver que es un asesinato. Sus gritos conmocionaron al vecindario que, inmediatamente, en el marco del fanatismo, claman, igualmente a gritos, que Jean Calas ha asesinado a su hijo porque quería convertirse al catolicismo. Parece que su “enfermedad” fue mal de amores.

El juicio, montado sobre el fanatismo y la superstición, hace caso omiso de la declaración de Jean Calas que, por ninguna causa, mataría a su hijo. Es condenado a muerte y maltratado, en el cuerpo, de manera afrentosa. Muerte terrible.

En ese tiempo, Voltaire vivía en su mansión de Ferney, cerca de la frontera de Suiza. Él decía que cuando los franceses le perseguían se refugiaba en Ferney para huir a Suiza y al revés. Estando allí, en su “castillo”, trabajando en su propio negocio de relojes, sin abandonar la literatura y el teatro, un visitante le relata el horror de la muerte de Jean Calas. Voltaire asume la significación del drama y su indignación le lanza a una batalla que centrará, en cierta medida, la resistencia a la barbarie. No se limita a la simple protesta, abandona Ferney y regresa, a París, con un proyecto casi impensable: solicitar del rey la revisión del juicio. No intenta, él, famoso, amotinar al pueblo en las calles. Insiste en la revisión desde la Ley. En la Fuerza de la Ley.

*Juan María Alponte*

Era lo impensable, pero el cambio del tiempo histórico, ese infinito que sólo los hombres de conciencia intuyen, le permite lo imprevisible: que el rey acepte, y lo hace, la revisión del juicio –Estado-e-Iglesia como acusados en el mismo banquillo– y, desde ese momento, el genio del dramaturgo, reúne a todos los testigos, revisa las declaraciones y entiende, sin más, que se trata de un juicio montado sobre el fanatismo y los prejuicios.

Ante el asombro colectivo –siempre se debe intentar cuando la conciencia, no el ruido, se rebela– Voltaire demuestra que el juicio se había reducido a una sórdida colaboración entre el fanatismo, la ignorancia y la necesidad de usar a Jean Calas como ejemplo para someter, con el miedo, a los hugonotes.

La revisión judicial tuvo una importancia capital. Hubo de aceptarse, públicamente, el montaje y la ceguera de los jueces.

La revisión tuvo un eco social inmediato. Voltaire no pudo devolver la vida de Jean Calas, pero salvó a su familia de la infamia. Fue un acto liberador –el escritor comprometido con sus ideas y su pueblo– que le convirtió en el defensor de todos los perseguidos.

Una serie de casos escandalosos, como el del caballero Barre acusado de haber destruido un crucifijo en un puente y otros tantos fueron defendidos por Voltaire que no quiso ser abogado, como pretendía su padre y se transformó en una conciencia liberadora. Los perseguidos llamaban a su puerta y, sin más, la abrían.

El Siglo de las Luces tenía, en su centro, la edición de la Enciclopedia. Era un proyecto intelectual de Diderot y Alembert que cruzaron, el siglo XVIII, con un proyecto inmenso: reunir todos los talentos en una serie de tomos –la censura caerá, sobre ellos, pero no podrá imponer ya todo el peso del conservadurismo confrontado con el cambio– que se cruzan con la doble existencia de dos grandes agitadas conciencias: Voltaire y Rousseau.

### *Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

La Enciclopedia, dice bien Francois Moureau en *Le romen vrai de L'Encyclopédie*, “no ha nacido de la nada en la mitad del siglo XVIII. Es el producto de todo un movimiento intelectual”. Añadirá algo de valor y que se sumerge, como el pez en el agua, en este libro que convoca a la diversidad, a la complejidad en el desarrollo y proceso de los grandes cambios de la historia.

Añade Moureau, “el cartesianismo” –como se puede observar en las obras intelectuales y éticas de la resistencia y la apertura al Siglo de las Luces– revela una vasta rebelión social y cultural que se funde con la duda razonada y que será la fuente de la ciencia moderna. Ello convierte, en caducos, los diccionarios de hechos y, sobre todo, la interpretación de los hechos recibidos como verdaderos porque son proporcionados por la “docta Antigüedad”.

La querrela entre los Antiguos y los Modernos, en sus dos versiones al final del siglo XVII y el comienzo del siglo siguiente no fue, solamente, un debate literario y político, sino que tuvo una vertiente científica y filosófica indisputable y aleccionadora.

La convocatoria a los talentos, convocatoria dirigida por los talentosos Diderot y Alambert, permitió una reflexión colectiva –¿no es hora de convocar otra Enciclopedia en el cuadro de la mutación en las relaciones de poder y en el ámbito de una revolución científica acelerada?– que resistiría, con valor y lucidez, las intromisiones de la censura. Censura que retrasa, censura que prohibirá, cierto, algunos tomos de la Enciclopedia, pero que no impide lo esencial: que científicos, filósofos, poetas, dramaturgos, matemáticos, creadores, participen en la obra común. La batalla estaba en marcha.

Voltaire, entre ellos, no admite el descanso. Publica el libro “El Caso Calas” y coloca ante Francia y el mundo la dimensión que puede tener el fanatismo, “esa enfermedad epidémica, *cette maladie épidémique*”.

*Juan María Alponente*

No se conforma, Voltaire, con hacer público “L’affaire Calas”, sino que añade, implacable, un texto más que tendría una repercusión extraordinaria: Tratado sobre la Tolerancia en ocasión de la muerte de Jean Calas. Año 1763.

Las últimas líneas del *Traité sur la Tolerance*, en la ocasión de la muerte de Jean Calas, conforman una inmensa advertencia –el efecto fue memorable– que termina así no más: “Estos casos son raros, pero suceden, y ellos son el efecto de esta superstición sombría que conduce a las almas débiles a imputar unos crímenes a cualquiera que no piense como ellos”. Esas últimas palabras, cruzaron el espacio y el tiempo: “a quien no piense como ellos”.

Pero ¿cómo pensar como ellos?

El tiempo de Voltaire se cruza, prodigioso, con el tiempo de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) que, en la diversidad de las opciones, en la diferencia de los estados de ánimo, en la pluralidad de los conocimientos tendrá, como Voltaire, un lugar eminente entre los hombres de la Ilustración.

Leo, ahora, un libro prodigioso, “Rousseau et Voltaire, Portraits dans deux miroirs”, de Henri Gouhier, de la Académie Française. Es un libro hermoso que recorre ese doble discurso entre el hombre del *Affaire Calas* y el hombre –Rousseau– cuyo *Discurso sobre el Origen y los Fundamentos de la Desigualdad entre los Hombres* (1754) y *El Contrato Social* (1762) más el *Emile* (1762) generaron, en el universo de la Enciclopedia y el Siglo de las Luces, un debate reformador donde la crítica se eleva a categoría histórica. Lástima que Voltaire y Rousseau, indispensables, no siempre, ¿Era inevitable?, no se entendieran entre sí. Les debemos, también, que no se entendieran siempre. Así, sólo así, resplandece, en la controversia, la significación de los dos.

La admiración que expresa Rousseau (en su carta a Voltaire del 30 de enero de 1759) no siempre tuvo una respuesta adecuada. Los dos se sabían superiores. Voltaire tenía un territorio cultural –teatro y crítica histórica

*Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

inabarcable— inmenso y público. Rousseau, sobremanera con su Discurso sobre el Origen y los Fundamentos de la Desigualdad entre los Hombres trasciende a nuestros días, como Voltaire con el Tratado sobre la Tolerancia, por vía de una inmensa meditación filosófica que, a veces, sobrecoge por su anticipada lucidez. Véase este ejemplo: “...Los jurisconsultos, dice Rousseau, que se han pronunciado gravemente, señalando que el hijo de un esclavo nace esclavo han decidido, en otros términos, que el hombre no nace de otro hombre”. Dura y áspera la crítica. Elegante también.

Un razonamiento vertical que define el pensamiento del enciclopedismo que aparece, lúcido, aceleradamente, en el Siglo de las Luces. ¿Cómo no recurrir, siendo distintos, a Voltaire y Rousseau a la vez que a las Generaciones que se batirían solitarias y confrontadas, con su tiempo, a partir de 1715?

Por todo ello, el caso de John Locke, proporcionando una ideología y una filosofía para la ruptura histórica, ruptura que genera la Revolución Gloriosa de Inglaterra en 1688, le hace partícipe y profeta del asalto, implacable, que la Revolución de 1789, a su vez, proporcionaría, después, al mundo con su propia Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano. Un siglo antes, no se olvide, y se olvida, que Locke lo anticipó en cien años cabales.

Jean-Jacques Rousseau, además de su obra, nos proporciona, a su vez, un retrato, en profundidad, por vía de sus *Confessions*, Confesiones que nos aproximan a un hombre excepcional de su tiempo, un hombre de la Enciclopedia con su talento y con sus vicisitudes. En efecto, al contarnos su vida en sus Confesiones nos incorporamos a él. De pronto, repentinamente, sus palabras nos dicen que vivió, con plenitud, su época y sus confrontaciones. Por ese camino se acerca a nosotros. Nos dice:

“Yo he prometido mi confesión; no mi justificación, por tanto, me detengo en este punto. Es cosa mía ser verdad; al lector le corresponde ser justo. Yo no le pediré nada más”.

Juan María Alponete

¿No es un texto del siglo XXI escrito para los mejores?

Inaugura Rousseau el romanticismo cuando habla de su derredor amoroso. “Yo he mirado siempre el día que me uní a mi Theresa como el día que fija mi ser moral... *Maman* –dice así– *maman* envejece. Sentía probado que ella no podía ser, por más tiempo, feliz aquí abajo”.

De esas líneas de inquietud amorosa y calma pasa a enfrentarse con la realidad en las páginas sobre el Origen de la Desigualdad y, analista inquietante, no duda en decir esto que no deja de invitar a la meditación: “Es en el seno del desorden y de estas revoluciones donde el Despotismo eleva, por grados, su cabeza odiosa y devora todo lo que ha percibido de bueno y de sano en todas partes del Estado procediendo a derribarlas a los pies de las leyes y del pueblo para establecerse (el despotismo) sobre las ruinas de la República”. Texto bien lúcido. Las crisis han abierto la puerta, de nuevo, a grupos extremistas y populistas, reaccionarios en el fondo, que expresan tendencias autoritarias y, en casos, en Francia y Grecia, son viejas tendencias fascistoides. Tumultos, pero no la conciencia crítica que asume la raíz de los problemas. No su apariencia.

Las cartas que cruza Rousseau con Voltaire –que integra en el Discurso sobre el Origen de la Desigualdad– revelan la dificultad del entendimiento entre los dos que son, sin duda, paradigmas y emisarios del Siglo de las Luces. Cada uno en su lugar. Pero Voltaire no aceptará las posiciones, radicales, de Rousseau en el Discurso sobre el Origen de la Desigualdad entre los Hombres o su **Discurso** sobre las Ciencias y las Artes. Sensibilidades sociales distintas. En efecto, en su texto, El Contrato Social (1762) Rousseau persiste en los derechos del pueblo sobre el gobierno y no duda en afirmar, como dirá Locke antes, que el gobierno puede ser legítimamente derribado si no cumple con las peticiones del pueblo. Sin duda, tuvo, Rousseau influencia sobre la proyección ideológica de la Revolución Francesa. Lo cierto es que los dos –antítesis– Rousseau y Voltaire serían rescatados de sus tumbas por la Revolución y conducidos al Panteón de los Hombres Ilustres de Francia. Cada uno se integraría, a su modo, en la historia. En su Confesión Rousseau no duda en admitir su moral conflictiva: abandono de sus hijos y lo que él mismo señala como

### *Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

una vida ocasionalmente inmoral. Testimonio doliente de una época en tránsito que Kant asumiría, a su vez, como conciencia del deber.

El mundo vibraba, en el Siglo de las Luces, con el Enciclopedismo, hacia una edad que reconocía y anticipaba las mutaciones que ofrecía la Ciencia frente a la tradición religiosa. En su *Emile* (1762) Rousseau evoca una teoría nueva de la Educación. No se cabía ya en el estrecho mundo de un pasado ideológico, rígido, unilateral. El propio Alembert, a su vez, explicaba lo que debía ser la Enciclopedia.

En efecto, en su artículo Elementos de las Ciencias Alembert apelaba a una filosofía nueva de las Ciencias en el cuadro de un sistema que integrase las ciencias en un sistema filosófico coherente. Nadie hablaba, en ese círculo, del pasado. Definían sus interpretaciones del universo ya así: “El sistema de los enciclopedistas es puramente racional, nutrido de las convergencias de la ciencia empírica lockiana y sobre la certidumbre de que ni el azar ni el ‘fatalismo’ presiden los destinos de las cosas creadas y donde el hombre es el ‘centro común’...”.

Esa era la hipótesis de otro de los grandes espíritus forjados de la Enciclopedia. Me refiero, sin más, a Diderot que acuñaba una frase nueva: “El universo ha destronado a Dios”. (La Roman vrai de L’Encyclopédie, página 63).

La polémica Voltaire-Rousseau sobre el terrible terremoto que asoló Lisboa –1 de noviembre de 1755 y que supuso la destrucción de la capital de Portugal con una impresionante pérdida de vidas humanas– daría ocasión a una contradicción famosa entre Rousseau y Voltaire después de la publicación, por Voltaire, de su *Poeme Sur le desastre de Lisbonne*. Dios se cruza en los alegatos. En 2005 después del terremoto de Meulabouh, en Indonesia, los creyentes islámicos dijeron, a voces, “que el terremoto era el castigo divino impuesto por Alá a los pecados de los indonesios”.

En 1755, con motivo del terrible desastre de Lisboa, Voltaire afirmó que la Providencia Divina no existía. Un clérigo de Ginebra (Suiza),



Juan María Alponente

escandalizado, pidió a Rousseau (nacido en Ginebra) que escribiera una refutación total, “sin la menor duda”, frente a los conceptos “impíos” de Voltaire. La confrontación se hacía, también, en términos sociales. Voltaire era un hombre leído en Europa entera; una eminencia social; un hombre rico. El Contrato Social era, a su vez, tema ineludible: el genio de los dos difícil de eludir. Se enfrentaron.

La muerte, serena siempre, llega a todos. En 1778 Voltaire hace el último viaje de su vida. Llega a París el 10 de febrero de 1778 y la noticia invade la ciudad. Su más famoso ciudadano, después de años –nada menos que desde 1750– no aparecía en París. En la Comedia Française se ponía, noche tras noche su tragedia *Irene*. No era la mejor de sus obras, pero su nombre llenaba el teatro. El pueblo y la aristocracia se reunieron en la fiesta de su llegada. Vicent Badaire, autor de *Le diable d’homme* ou Voltaire inconnu (El diablo de hombre o el Voltaire desconocido) dice que su llegada al teatro fue una epopeya. París recibía a su patriarca, pueblo y nobleza, al mismo tiempo. El tiempo de Voltaire era ya muy breve.

La iglesia cercó su cama para invitarle al arrepentimiento y, por tanto, a la retractación. Los clérigos le piden lo imposible. Sólo extraen de él un reconocimiento de Dios. Consideran que era insuficiente: le exigían todo. Él señaló: “¡Déjenme morir en paz, yo quiero morir en la religión en la que nací”. Nada más. Lo consideraron insuficiente. Le rodearon exigiéndole una total revocación de sus ideas, libros –¿quién de ellos recordaba la defensa heroica y solitaria de Jean Calas y de todos los perseguidos posteriormente?– y no palabras. Voltaire no puede más. La enfermedad le dejaba ya fuera de la vida. Si la iglesia no certificaba que moría arrepentido, ¿qué sería de su cuerpo?

Unos amigos, ya cadáver, le rescataron de la miseria de la condena. Le vistieron su ropa normal. En el silencio le sacaron de su alcoba. Le condujeron a una carroza y le alejaron de París –los cadáveres no podían viajar y por ello le vistieron– en secreto y le condujeron a la Abadía de Selliers donde el abad Mignot, nos dice Vincent Badaire, le enterró en

*Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

secreto. Repito, con respeto y emoción, el nombre del abad Mignot. Muchos Mignot se necesitan.

Era el 30 de mayo de 1778. Voltaire, nacido Francois-Marie Arouet de 84 años de edad acaba de realizar el viaje —el último— más asombroso de su existencia. En su Diccionario Filosófico, respecto al término de libertad decía: “He aquí una batería de cañones que suenan en nuestras orejas. ¿Ustedes tienen libertad de escucharlos o no escucharlos?..”. Él se respondía: “Sin duda, yo no puedo impedir oírlos”. Los cañonazos de la libertad sonaban día a día. En gran medida esos cañonazos le pertenecían, también, a Voltaire.

El 30 de mayo de 1791 la Asamblea Nacional ordenaba la transferencia de las cenizas de Voltaire al Panteón de los Hombres Ilustres de Francia. El 11 de julio se produjo ese proceso en medio de una multitud.

La Enciclopedia —obra colectiva y plural— padeció el mismo problema. El segundo tomo fue prohibido. El primero ya había recibido una áspera recepción por parte de la Iglesia.

No deja de ser significativo, en la batalla por la *isología*, que Malesherbes fuera, también, en el caso de la Enciclopedia, un hombre de valor y coraje físico ya que, en 1752, el furor de los censores eclesiásticos cayó sobre un artículo del abad Prades, “Certitude”, que, al margen de su contenido, implicaría una famosa polémica cultural. En efecto, su Tesis de Teología, “Jerusalén coelesti” —18 de noviembre de 1751— en la Sorbona, fue aprobada por los doctores y recibió el “*imprimatur* eclesiástico”. Pronto se encontró con una vitriólica crítica de otros censores. Éstos proclamaron que, en su tesis, existían, al menos, “diez proposiciones heréticas”. Como consecuencia de ello su artículo para la Enciclopedia desencadenó todo el aparato represivo y se decidió, con el pretexto de Prades, lo que deseaba la clase dirigente: prohibir la impresión de dos tomos de la Enciclopedia. Diderot, —con D’Alembert responsable de las ediciones había leído el artículo de Prades— una vez más, se encontró con la espalda contra la pared. En efecto, el artículo del Abad fue considerado por sus censores no

Juan María Alponente

sólo herético, sino portador “*des germes d’atheisme*”, “de los gérmenes de ateísmo”. Seis días después el arzobispo de París, Christophe de Beaumont, condenaba la Encyclopedie. La opinión pública la defendió y, por tanto, pese a todo, prosiguió su recorrido. Una gran batalla ideológica y cultural comenzaba.

No terminó ahí, sin embargo, el caso Prades. El Parlamento de París, aunque cuestionaba al Rey, inmediatamente adoptó, en defensa de la unidad-del-poder, una proposición condenatoria de Prades e, igualmente, en nombre “de la seguridad de la Religión y el Estado”. Prades tenía, entonces, 28 años. Era alto, delgado, moreno. Su cara tenía huellas de viruela.

El 11 de febrero de 1752, ya publicado el polémico libro de Montesquieu, el Abogado General, Lefèvre d’Ormesson, en el Consejo Secreto del Parlamento, “asimiló, por vez primera, a los enciclopedistas con una secta peligrosa”<sup>39</sup>.

Puede entenderse, entonces y hoy, la significación que tuvo, el capítulo VI del Libro XI de El Espíritu de las Leyes cuando Montesquieu diseña el significado de la seguridad y la libertad de los ciudadanos. Afirma que uno de los derechos fundamentales, incluida la búsqueda de la felicidad es, sin más, la seguridad. Véase lo que dice Montesquieu sobre ese tema capital y su posible significado para México y para muchas otras sociedades donde la seguridad no tiene significado real:

“La libertad política de un ciudadano es la tranquilidad de espíritu que proviene de la opinión que cada uno tiene de su seguridad y porque si se tiene la libertad es preciso que el Gobierno sea tal que un ciudadano no pueda temer nada de otro ciudadano...”.

En suma, una de las funciones esenciales del Estado de Derecho es la responsabilidad del Estado en la defensa, articulada, de la seguridad y la libertad de los ciudadanos. Si falla esa doble definición falla, también, el Estado de Derecho o, simplemente, no merece esa definición.

<sup>39</sup> “**Le Roman vrai de l’Encyclopédie**”, Francois Moureau, Editorial Découvertes Gallimard.

### *Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

Justamente por ello tampoco es válida la visión simplista y, menos aún, si es simplificadora, de la historia. El Terror impuesto por Robespierre en defensa del Nuevo Régimen, tuvo una frontera histórica casi inmediata: el Thermidor. En efecto, en la jornada del 9 de Thermidor (27 de julio de 1794) se produjo la caída de Robespierre y de los hombres que habían redactado y apoyado la Ley Prairial (10 de junio de 1794), Ley que permitía, sin abogado defensor, la más rápida condena y ejecución de los acusados por una simple denuncia. La Asamblea, que ya viera conducir a Danton a la guillotina, sobrecogida y espantada, provocó una rebelión que, el 27 de julio de 1794, condujo al apresamiento de Robespierre y sus aliados. Al día siguiente fueron ejecutados. La rebelión del Thermidor finalizó un ciclo histórico. Al Terror rojo sucedería otro horror: el Terror blanco. Descartes no era, sin duda, una lectura cotidiana ni de los unos ni de los otros.

El historiador Michelet relata una anécdota reveladora: unos días después del Thermidor carruajes espléndidos se alineaban, como en los mejores días del Viejo Régimen, ante los teatros. Se escucharon, de nuevo, las fórmulas del mundo que se creía desaparecido: “¿Necesita un carruaje, mi señor?”. Un niño, dice Michelet, no entendió el nuevo lenguaje. Hasta entonces había escuchado lo contrario. “Se le explicó”, dice Michelet. No sabemos, no lo señala, si el niño entendió lo que pasaba a su alrededor.

En 1989 yo estaba en el París en los días en que se preparaba, la capital de Francia, para el aniversario de la Revolución de 1789. Se preguntó al Presidente Mitterrand si, finalmente, los restos mortales (verdaderos o no) de Robespierre serían enterrados en el Pantheon de los Hombres Ilustres de Francia. Mitterrand, líder socialista, contestó (tengo nítidas y claras sus palabras) así: “Yo, como los demás presidentes de la República Francesa, no haré eso porque Robespierre tiene sangre francesa en sus manos”. Si esa medida fuera universal muchos nombres, en bronce dorado en las Asambleas, serían impensables. Por esto mismo es necesario asumir, lúcidamente, las contradicciones. Sólo ellas, con ellas, sobre ellas, se escribe la historia de los pueblos adultos. Hegel lo proclamó dialécticamente con su proposición famosa: tesis, antítesis y síntesis.

Juan María Alponente

Sin embargo, mirando hacia atrás, el 30 de mayo de 1791, diez días antes de que Robespierre fuera nombrado (10 de junio) Acusador Público del Tribunal Criminal de París, mediante un decreto de la Asamblea Nacional, se autorizó que las cenizas de Voltaire, el gran enciclopedista, fueran conducidas al Pantheon. El 11 de julio de 1791, en el cuadro de un verdadero e insólito movimiento popular de júbilo, los restos de Voltaire llegaron al *Pantheon*. Fue una figura clave de la Enciclopedia. Los policías habían cercado, más de una vez, la editorial.

Un Inspector de la Policía había sido encargado, antes, de la vigilancia personal de Voltaire. Le define así: “Es grande, seco y con el aire de un sátiro. Vive en la Rue Traversine en la casa de Madame la Marquesa de Chatelet”. La aristocracia lúcida (en la vieja Grecia los “*aristoi*” eran los “mejores”) estaba a su lado. La otra moriría sin más.

El 14 de abril de 1794 (mes Germinal en el calendario de la Revolución) la Convención Revolucionaria ordenó que los restos mortales de Juan Jacobo Rousseau fueran conducidos, igualmente, al *Pantheon* de los Hombres Ilustres. Rousseau había sido el “otro”, es decir, el contemporáneo de Voltaire<sup>40</sup> y, a la vez, contrafigura de Voltaire. En este último caso fue Robespierre mismo quien propuso a Rousseau para trasladar sus restos al *Pantheon*. El día anterior, 13 de abril (24 del Germinal) el Tribunal Revolucionario aprobó 19 condenas de muerte, entre ellas estaba la viuda de Hebert (líder de los radicales y director del periódico “Le Père Dúchense”, desde cuyas páginas se propalaban toda clase de proyectos violentos). El 24 de marzo de 1794, Jacques René Hebert y sus colaboradores más cercanos fueron condenados a muerte. Su mujer sufriría la misma pena. Robespierre no quiso, sin más, una oposición desde la izquierda ni una oposición desde la derecha. Hebert, por su parte, instituyó el culto a la diosa razón que era, al revés, la exaltación de lo irracional y desmesurado. Unos días antes, el 5 de abril, fue condenado a muerte, igualmente, un gigante de la Revolución, Danton (Georges Jacques) con los dantonistas”. “Tengo muy presente que Regis Debray me citó un día, para cenar, ante el Monumento

<sup>40</sup> Las cenizas de Voltaire fueron conducidas al Pantheon de los Hombres Ilustres de Francia por decreto de la Asamblea Nacional el 30 de mayo de 1791.

### *Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

a Danton en París. Regis Debray, compañero del Che Guevara en Bolivia es, hoy, una figura clásica, conceptualmente, del pensamiento filosófico y cultural de Francia. El tiempo no extermina: hace posible el entendimiento de la realidad. Sólo los dogmáticos irrecuperables no cambian. Como los demagogos, mueren sin pensar que vivieron. Vivir es saber.

El 22 de abril de 1794 (3 Floral) fue ejecutado Malesherbes a quien debemos, antes del antes, esa prodigiosa defensa del espacio público como derecho fundamental del hombre.

El 7 de mayo (18 de Floral) así no más, se hizo público el Informe de Robespierre “sobre los principios morales y políticos que deben guiar la Convención (revolucionaria) en la administración interior de la República”. Entre las disposiciones adoptadas se decretó “que el pueblo francés reconoce la existencia del Ser Supremo (*Etre supreme*), la inmortalidad del alma y, para ello, se instituirán las fiestas debidas”. Saber es indispensable. Por eso todo saber es lúcido y lúdico; no solemne, autoritario o anárquico. Es preciso elegir la razón, el logos. Lo contrario, la desmesura, la *hybris* griega, condenada siempre, nos posibilita, frente al demagogo, la inteligencia de la medida que puede ser más revolucionaria. Recordemos a Voltaire pidiendo al Rey la revisión del juicio de Jean Calas. Ese impulso hacia la Ley genera revoluciones en la profundidad del espíritu humano.

El 8 de mayo de 1794 se produjeron 27 ejecuciones. El 10 (21 de Floral) entre los ejecutados estuvo Madame Elisabeth, hermana de Luis XVI. ¿Nos sirven, las contradicciones como cuota lúcida para evitarnos hacer un juicio apocalíptico o, al revés, posibilitan que la sabiduría sea el marco referencial indispensable? La lucha contra la arbitrariedad y la pena de muerte haría, en el siglo XIX, al autor de “Los Miserables”, Víctor Hugo, un hombre universal. Su carta a Juárez pidiéndole que salvara la vida de Maximiliano, lo que probaría, según Hugo, la fuerza de la República y no su debilidad, sigue siendo un alegato que debería pasar por los textos escolares.

*Juan María Alponente*

El 11 de mayo de 1794 se hizo público el Informe de Barreré, dirigido a la Convención, para “extirpar la mendicidad”. El policía que vigilaba a los autores y enciclopedistas, en sus notas sobre Diderot (con D’Alembert figura emblemática de la Encyclopedie) decía: “Es un tipo de talla media y una fisonomía bastante decente. Es extremadamente peligroso. Autor de libros contra las buenas costumbres”. La Enciclopedia de Diderot –suele decirse– “se pensó, en principio, que tendría cinco volúmenes, después diez y concluyó, finalmente, con la cifra sorprendente de treinta y cinco, incluyendo las Tablas que, por sí solas, bastarían para producir la admiración de la posteridad”<sup>41</sup>.

Ninguna censura pudo eliminar la potencia de un pensamiento que, finalmente, se convirtió en una prueba, eficiente, del uso público de la razón.

Sobre Montesquieu, el policía citado, escribe para sus déspotas: “Edad 60 años. Señalamiento: pequeño, magro, la vista baja. Escribió L’Esprit des Lois en Ginebra. Hubo muchos desacuerdos sobre el tema, tanto en la Sorbona, que quería censurarlo, como en el caso del Canciller que quería proscribirlo. Sin embargo, todo esto se ha acomodado en razón de todas las peticiones que él ha hecho y se han publicado varias ediciones en París con permiso tácito...”<sup>42</sup>.

Montesquieu, el de la vista baja, es una de las miradas más altas de la Ciencia Política y, desde luego, de la batalla del hombre por el uso público de la razón. Volveremos al tema.

---

<sup>41</sup> Dicen Ramón Soriano y Antonio Porras en “**Diderot-D’Alambert, “Artículos Políticos de la Enciclopedia”**”. Editorial Altaya Barcelona, 1994.

<sup>42</sup> Le Roman vrai de l’Encyclopédie.

*Lecturas filosóficas*  
(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)

## **TEXTOS REVELADORES DEL HOMBRE EN BUSCA DE SUS DERECHOS**

### **LA “GRAN CARTA” DE JOHN, REY DE INGLATERRA (AÑO 1215)**

Juan Sin Tierra, cuarto hijo de Henry II, recibió ese nombre (Jack-sine-land) porque sus hermanos recibieron de su padre, no él, amplias proporciones del territorio real. También se propaló ese sobrenombre porque siendo Rey (¿desde 1167?) perdió la Normandía francesa a favor del Rey de Francia. Por esa causa, al perder sus posesiones angevinas en Francia, John Jack-sine-land fue obligado a plantearse el desarrollo, aislado, de la Nación inglesa. Esa grave, incitante y contradictoria situación interna fue culminada, en el año de 1205, cuando el Papa Inocente III, Conti de Segni, (Pontífice entre 1198 y 1216) nombró a Stephen Langton como Arzobispo de Canterbury. Inocente III pasa por ser uno de los grandes Papas medievales. El caso es que Juan Sin Tierra rehusó aceptar, como Arzobispo de Canterbury, a Langton. Dos años después, escriben los historiadores ingleses, se produjo el “abyecto rendimiento del monarca inglés ante Inocente III”. Esa realidad, considerada escandalosa (en el año 1207 Juan Sin Tierra fue excomulgado) más las derrotas en Francia y los errores del monarca, aunado al papel de Langton en las querellas internas, terminaron en lo que, en la historia de los Reyes y Reinas de Inglaterra<sup>43</sup>, se llama “La primera gran protesta nacional contra un mal gobierno”. No eludamos el significado de esas expresiones. El pueblo contra el poder.

La petición popular para que se conformaran y definieran las libertades hicieron posible algo muy novedoso: que el lunes 15 de junio de 1215, en la pequeña isla de Runnymede, cerca de Windsor, el rey Juan Sin Tierra firmara la “Magna Carta”, conocida también como La Gran Carta (The Great Charter).

---

<sup>43</sup> “**Kings and Queens of England**”, Edited and Revises by Eric R. Derfield. Scarborough Book New York.



Juan María Alponente

La Magna Carta fue, en el año 1215, el resultado de una rebelión feudal. Se transformó, en el siglo XVII, en un argumento central para los defensores de la Nación frente a los abusos del Poder real. Algunos de los artículos de La Gran Carta de 1215 representan un importante contrato social y político.

El Artículo I consagraba la libertad de la Iglesia de Inglaterra. “Será libre y gozará de todos sus derechos y libertades”. El Artículo II acordaba “a todos nuestros hombres libres del reino de Inglaterra todas las libertades específicas señaladas aquí y que serán otorgadas a ellos y sus herederos”. Las viejas leyes feudales atacadas, pues, de frente.

El Artículo III planteaba que ni el Rey ni sus funcionarios podían tomar las tierras o las rentas por deudas contraídas. Se especificaba que el deudor podía pagar con muebles, etc. En suma, se intentaba resolver un viejo y terrible abuso del poder y de los poderes privilegiados sostenidos y apoyados por el Rey. Los expropiadores privados; los privatizadores sin la ley. Hoy son los banqueros los que privatizan, a su favor, el ahorro de los pueblos y son rescatados por los pueblos y sus impuestos. ¿Hasta cuándo?

En suma, La Magna Carta planteaba, en sucesiva línea de artículos, una cierta e importante enumeración de derechos. Se establecía, por ejemplo, que no se arrestaría ni desposeería a nadie y menos de manera arbitraria y sí, sólo, por el juicio de sus pares y según las leyes del país.

Se reconocían, a su vez, las libertades de circulación –Artículo 52– para el ir y venir de los comerciantes. Se aceptaba su capacidad para comprar y vender como derechos irrestrictos, salvo en caso de guerra. Se señalaba, también, en el Artículo 52, el permiso para salir y entrar en el Reino y en seguridad, salvo en casos de guerra. En el siglo XX las dictaduras totalitarias restringieron esos derechos y, en ellas, tener un pasaporte fue y es un privilegio, solitario, de las “*nomenklaturas*”. En el mundo español, en el régimen de Franco, para “regresar” a su país, se requería, también, visado de entrada.

*Lecturas filosóficas*  
(*La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho*)

El Artículo 66 de la Carta de Juan Sin Tierra, admitía que todas las libertades y privilegios acordados en la Carta serían observados, igualmente, por los clérigos y los laicos.

Abunda, pues, la Carta Magna de Juan Sin Tierra en proposiciones de gran modernidad que explican, posteriormente, en las luchas históricas de los siglos XVII y XVIII, los eslabones básicos que terminaron con la instauración iniciática del Régimen Parlamentario (en sus primeras fases) en 1688 y se regresara, siempre, a la lectura de la Carta Magna de 1215. La memoria es imprescindible.

De ahí la importancia histórica de la Carta Magna de Juan Sin Tierra porque evoca, ya, en tiempos de las Cruzadas y, por tanto, de la “guerra santa” de los Papas, un nuevo lenguaje; pronunciamientos eméritos que terminarían cambiando el mundo.

*Juan María Alponente*

## **LA PETICIÓN DE DERECHOS DEL AÑO DE 1628 LA BATALLA JURÍDICA POR LAS LIBERTADES HASTA EL RÉGIMEN PARLAMENTARIO**

En 1625 el rey Carlos I (Charles I) hijo de James I y de Anna de Dinamarca, ascendió al trono de Inglaterra. Estaba casado con Henrietta Marie de France. En suma, la Corte anglicana (desde Lutero y con Enrique VIII Inglaterra se separa de la autoridad romana del Papado) recibía a una reina católica. El Parlamento protestó duramente y los católicos franceses que rodeaban a Henrietta Marie regresaron, asustados, a Francia. Los protestantes franceses (hugonotes) fueron, a su vez, ofendidos y Carlos I envió a Buckingham, a Francia, en su apoyo. La expedición, mal concebida y mal dirigida, sufrió un descalabro.

El conflicto entre la Institución Parlamento y la Institución Monarquía derivó en una violenta oposición entre sí. Los líderes parlamentarios, en la crisis, redactan una serie de demandas que gravitaron sobre un principio fundamental: limitar el Poder del Monarca. En 1628 las demandas se codificaron en un documento histórico: Petition of Right, Petición de Derecho. El Rey contestó de una sola forma: disuelve el Parlamento y arroja a sus líderes, y fundamentalmente a John Eliot, a la prisión, esto es, a la Torre de Londres. Ya se ha explicado, antes, el significado de la Revolución Gloriosa y el significado de Locke en ese proceso.

La transición cultural y científica –en síntesis dialéctica– hacia otra etapa de la historia. En realidad, la etapa que se comenzaba tendría repercusiones mundiales.

En efecto, el salto hacia la ciencia (y la técnica finalmente construye la tecnología) aparece, sin duda, en ese proceso que acelerará el tránsito de Inglaterra hacia la Revolución Industrial. Revolución, herencia, a la vez de la revolución protestante de Lutero y el fin del pensamiento único. Es importante retener y entender ese inmenso episodio cultural que fue cercado, infortunadamente, por las guerras de religión en Europa.

*Lecturas filosóficas*  
(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)

## **LA REVOLUCIÓN FRANCESA Y LA DECLARACIÓN DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE Y EL CIUDADANO**

El 20 de agosto de 1789 –dieciséis días después, por tanto, de que, en la Asamblea Nacional Constituyente, se aboliesen los privilegios de la Nobleza y el Clero y ello, por propia decisión de estos dos estamentos<sup>44</sup> del Régimen francés– se fundaba en París la “Sociedad de los Colonos Franceses”. Su objetivo: defender los intereses de los colonos franceses en las Antillas y, sobre todo, impedir la abolición de la esclavitud. La discriminación era un hecho concreto y una realidad económico-social y repito, cultural, con su propia “moral” de aceptación.

La dialéctica de los procesos históricos no impidió, sin más, que el 26 de agosto de 1789, después de los intensos debates del 20 al 26, la Asamblea Francesa, aprobaba la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano. La Asamblea de la Revolución había elegido un Comité de Cinco para su redacción: Mirabeau, Dèmeunier, La Luzerne, Redon y Tronchet. La esclavitud –las colonias francesas– y la mujer al margen.

El primero, el Conde Mirabeau –1754-1795– diputado por el Tercer Estado (y no por la Nobleza, acto de rebeldía de clase) es un personaje complejo, fascinante, turbio y exaltante. Ortega y Gasset ha hecho de él un retrato lúcido en un libro eminente: “Mirabeau o el Político”. Al morir, Mirabeau, fue sepultado en el *Pantheon*. Sus restos fueron retirados del *Pantheon* cuando se descubrió su correspondencia con el Rey. Figura doble y dramáticamente –pese a sus contradicciones– inteligente. Su honestidad estuvo siempre en duda. Malas noticias para su memoria.

Dèmeunier (Jean Nicolas 1751-1814) era un abogado, traductor de inglés, hombre instalado socialmente en el Antiguo Régimen. Elegido diputado por el Tercer Estado –Nobleza, Clero y Tercer Estado eran los cuerpos políticos del régimen francés– fue miembro redactor, también, de

<sup>44</sup> El tercer Estamento del Régimen era el Tiers Etat o Tercer Estado. De esa denominación vino a nacer el Tercer Mundo.

Juan María Alponente

la Primera Constitución (1791) y, flexible como las anguilas, aprobó el golpe de Estado del 18 Brumario<sup>45</sup> (Napoleón al Poder) y fue senador con el Imperio, es decir, con Napoleón, el gran usufructuario personal de la Revolución colectiva.

Tronchet (Francois Denis 1726-1806). Tipo de carácter. Abogado, diputado del Tercer Estado. Tuvo el valor de oponerse al radicalismo de Robespierre. Aceptó, defender al Rey y salvó la vida de milagro. Terminó siendo senador con Bonaparte. Se condujeron sus restos mortales al *Pantheon* de los Hombres Ilustres.

Esos hombres redactaron, en su mayor parte –con el verbo inimitable de Mirabeau– la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano que aparece, como el documento que hace transitar a Francia del Antiguo Régimen al Nuevo Régimen. Veremos que no es tan fácil. Las palabras rituales no siempre sustituyen la constelación crítica, es decir, la batalla por el esclarecimiento. La crítica no es el grito. La crítica, filosóficamente, es la lucha permanente contra todo fanatismo, contra todo integritismo.

El Artículo I de la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano está, aún, en la memoria de todos los hombres –digo hombres– del mundo: “Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales no pueden ser fundadas nada más que sobre la utilidad común”.

La Declaración que arrancaba de ese primer Artículo dejaba al margen a la mujer que no podía acceder ni a la ciudadanía ni a la igualdad. Se olvida y, en lo real, se convierte, la Declaración, en un proceso de afirmación y negación. Al generalizarse se eluden las “ausencias”. Un Tratado fundamental, cierto, pero que, todavía, representaba fuerzas sociales y cultural que se negaban a incorporar, por ejemplo, a la mujer y muy pronto, en 1791, el concepto de la igualdad fue deslegitimizado. No se dice; se huye, se elude. La fuga hacia adelante. Sin embargo, refleja la lucha de

---

<sup>45</sup> 18 Brumario del Año VI: es el 9 de noviembre de 1799.

*Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

clases y el papel de las culturas hegemónicas y, por tanto, tenemos que asumirlo para superarlo. Si se eluden los hechos, los hechos devoran a las sociedades.

Los revolucionarios del Estado de Virginia, en su Declaración de Derechos –Bill of Rights– anticiparon, en 13 años, una parte esencial del Artículo II de la Declaración francesa: “El objeto de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Esos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión”.

Con la resistencia a la opresión –en ese punto no hay duda– se abre la existencia colectiva al vigor y la potencia de la justicia. El Nuevo Régimen está, íntegro, en esa frase resonante en la memoria de la humanidad: la resistencia (como derecho) frente a la opresión.

El Artículo III es inequívoco y universal: “El principio de toda soberanía reside esencialmente en la Nación”. No debe olvidarse que la Constitución de Cádiz, en cuya redacción participaron, en 1812, 17 mexicanos también se llevó, a la codificación, el mismo supuesto: la soberanía reside esencialmente en la Nación y no en el rey. Uno de los delegados mexicanos en Cádiz pidió que se dijera “radicalmente” y no “esencialmente”.

Comparando los artículos de la Declaración de Derechos de Francia con la de los virginianos de 1776 se ve que existe, quizá, un elemento distinto: esa distinción es ya el hecho americano. El Artículo II de la Constitución de Virginia dice: “Toda autoridad pertenece al pueblo y, por consiguiente, emana de él”. La Francia revolucionaria frente al Rey, representante unívoco, unilateral y ficticio del Pueblo, descubría la Nación. Goethe, el gran poeta alemán, que formara parte de los Ejércitos europeos que cercaran las fronteras de la Revolución, desentrañará y adivinará ese significado en la batalla de Valmy el 20 de septiembre de 1792. Dice, el poeta alemán, que en esa batalla escuchó, a los soldados de la Revolución, que gritaban al avanzar: “*¡Vive la Nation!*”. Alertó Goethe, inútilmente, a los cortesanos

Juan María Alponte

y príncipes europeos. “¿Han oído? Ya no gritan ¡Viva el Rey! Gritan ¡Viva la Nación!”<sup>46</sup>. Lúcida interpretación de un cambio del mundo.

La codificación del nuevo derecho de gentes (diría, a su vez, Juárez) trasparece en el Artículo IV de la declaración francesa: “La libertad consiste en poder hacer todo lo que no perjudica a otro” y, en el Artículo V se señala que “la ley no tiene derecho a prohibir nada más que las acciones que perjudican a la Sociedad. Todo lo que no está prohibido por la ley no puede ser impedido”.

La defensa, en el texto francés, de las libertades individuales, la garantía de los derechos del hombre, la libre circulación de las opiniones (“nadie debe ser inquietado por sus opiniones, inclusive religiosas, siempre que su manifestación no altere el orden público establecido por la ley”, dirá el Artículo X) termina centrándose, en su Artículo XVI, en la repetición del axioma de Montesquieu: “Toda sociedad en la cual la garantía no esté asegurada ni la separación de poderes determinada, no tiene Constitución”. Esa concepción es, literalmente, montesquiana. El profesor Tierno Galván, uno de los líderes socialistas durante el régimen franquista, al glosar “El Espíritu de las Leyes” de Montesquieu, se detenía en esa categorización absoluta: “donde no hay división de poderes aunque haya Constitución, no hay Constitución”.

Añadía Tierno Galván: “Impresiona que un hombre tan moderado –habla de Montesquieu– llegue a una conclusión tan radical”. Es que Montesquieu iba a la raíz (a la *radice* que es de donde procede, etimológicamente, la palabra radical) de las contradicciones. También trasparecía la misma proposición montesquiana en la Declaración de Derechos de los virginianos. Montesquieu, autor de “El Espíritu de las Leyes” (1748) impregnó todo el proceso constitucional de tres siglos: el XVIII, el XIX y el XX. Aún es letra muerta en más de la mitad del planeta. Igualmente lo fue, en el siglo XX,

---

<sup>46</sup> Los 17 mexicanos que participaron en los debates de Cádiz, en 1812, para redactar la primera Constitución liberal de España y de las Colonias, ratificaron, también, que la soberanía recaía, esencialmente, sobre la Nación y no sobre el Rey. Uno de ellos defendió que en vez de “**esencialmente**”, se dijera “**radicalmente**”. Quedó “**esencialmente**”.

### *Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

en los regímenes totalitarios que aspiraron a la utopía: construir la felicidad sin la libertad y el poder, como abstracción, sin la división de poderes. Sus ruinas, son nuestras; su “*utopía*” –“lugar que no existe”– enseña que es preciso reinventar, permanentemente, el mundo. Ello vive, inquietante, en nuestras cabezas de hoy.

No es menos verdad que el Artículo XVII de la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano consagraba el ascenso de las clases desposeídas hacia los dos estamentos de “propietarios” según la ley, es decir, la Nobleza y el Clero: “La propiedad –diría la Declaración histórica– es un derecho inviolable y sagrado”, esto es, “inviolable et *sacré*”. Añadía que sólo podía eliminarse esa connotación de *sacré*, sagrado, “cuando la necesidad pública, legalmente constatada lo exija evidentemente y bajo la condición de una justa indemnización”.

El Artículo VII de la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano –después que el VI afirmara “que la ley es la expresión de la voluntad general y que todos los ciudadanos tienen derecho a concurrir personalmente en su formación”– asumía los principios fundamentales de la libertad:

“Ningún hombre puede ser acusado, arrestado o detenido, nada más que en los casos determinados por la ley y según las formas que ella ha prescrito...”. Se regresaba a textos como la Carta Magna del año 1215. Al menos, a su espíritu. El hombre lo es porque conforma, en sí mismo, la memoria de sus luchas por alcanzar la humanidad.

Una suma, pues, de proposiciones que recogían, de un lado, la memoria de los pueblos y, del otro, las peticiones, concretas, de una sociedad concreta.



*Juan María Alponente*

## ***LA REBELIÓN DE LAS MUJERES DISCRIMINADAS POR LA DECLARACIÓN DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE Y EL CIUDADANO***

Sin embargo, y por ello mismo, se hace más patente un hecho central: la mujer fue excluida, totalmente, de la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano. La connotación fálica de ese proceso generó, inmediatamente, la protesta de las mujeres. Las mujeres se negaron a ser, de nuevo, inexistentes. La Declaración, sin duda, se redactó sólo para los hombres.

La discriminación, de la mujer, evidente, ostensible, planteó una considerable suma de escritos, dirigidos al Rey, la Reina y la Asamblea donde se detallaba (desde distintos sectores femeninos, es decir, desde las amas de casa a las modistas o, inclusive, las mismas religiosas o las mujeres agrupadas como mujeres del Tercer Estado) su situación específica.

Ese repertorio, de incalculable valor, expositivo se recoge en los “Cahiers des Doleances des Femmes, et Autres Textes, 1789”<sup>47</sup>.

En el Prefacio a ese texto, Paule-Marie Duhet señala: “¿Y las francesas?”.

Prosigue: “Nadie soñó en solicitar su punto de vista”.

---

<sup>47</sup> **“Des Femmes”**, París, 1981.

*Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

## **LA PROTESTA DE LAS MUJERES, TODAVÍA HOY ES ACTUAL**

El 1 de enero de 1789, las mujeres del Tercer Estado se dirigían al Rey. Es inútil destacar, en ese punto, que la Revolución, con la mirada puesta en la Revolución Inglesa, no pensó, en principio, en cortar la cabeza al Rey, sino en someterle a la ley. Conviene recordarlo frente al maximalismo infantil que olvida o elude lo esencial. Por ejemplo: que no se ciudadanizó a la mujer.

No es extraño, por tanto, que las mujeres del Tercer Estado (los otros dos estamentos del Régimen eran la Nobleza y el Clero) se dirigieran al Rey o a la Asamblea Revolucionaria. Algunas de sus proposiciones son tan sobrecogedoras y realistas que, más bien, podrían ser lectura, en nuestros días, de muchas sociedades contemporáneas:

He aquí uno de sus textos:

“Las mujeres del Tercer Estado nacen, casi todas sin fortuna; su educación es muy reducida o muy viciada. Consiste en enviarlas a la escuela donde el maestro, él mismo, no sabe la primera palabra de la lengua que enseña; ellas continúan asistiendo hasta que saben leer el Oficio de la Misa en francés, y las vísperas en latín. Cumplidos los primeros deberes de la Religión se les enseña a trabajar; llegadas a la edad de 15 o 16 años pueden ganar cinco o seis ‘sous’ por día. Si la naturaleza les ha rehusado la belleza, se casarán, sin dote, con artesanos infortunados y vegetarán, penosamente, en el fondo de las provincias; darán vida a unos hijos de los que están lejos de sus posibilidades de educarlos. Sí, al contrario, nacen bonitas, pero sin cultivar, sin principios, sin idea de la moral, se convertirán en la presa del primer seductor, tendrán una primera falta, vendrán a París, para ocultar su vergüenza y terminarán perdiéndola enteramente y morirán víctimas del libertinaje...”

Sus peticiones concretas expresan una decisión clara, es decir, la certidumbre de que es posible cambiar el mundo:

Juan María Alponente

“Pedimos ser ilustradas, tener empleos, no para usurpar la autoridad de los hombres, sino para ser más estimadas; para que tengamos medios para vivir al abrigo del infortunio, para que la indigencia no obligue a las más débiles... a unirse a la loca turbulencia de las desgraciadas que pueblan las calles...”.

En suma, afirman que la tragedia social está, en las calles, esperándolas. Con la prostitución, la miseria, el abandono y, sobre todo, la ausencia de educación.

Es impresionante seguir sus palabras: “Os suplicamos, Señor, establecer escuelas gratuitas donde aprendamos nuestra lengua... Pedimos salir de la ignorancia para dar a nuestros hijos una educación sana y razonable para formar sujetos dignos...”.

Los textos, cartas y escritos que dirigen a los legisladores son, sin duda, un repertorio de quejas *–doléances* y reclamaciones–, pero también precisan que la mitad de la población *–las mujeres–* quedaba al margen del proceso de la Declaración: “Nosotras, dicen a los legisladores de la Revolución, no merecemos ni menos elogios ni menos censura que ustedes, Señores...”.

El 5 de octubre de 1789, proclamada ya la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano, miles de mujeres de París se manifestaron en las calles. En la noche se solidarizaría, con ellas, la Guardia Nacional de La Fayette. Al día siguiente invaden el Palacio de Versalles y exigen que el Rey permanezca en París, en las *Tullerías*, es decir, que no salga *–huya–* de la capital. En suma que se quede para asumir las contradicciones. La Asamblea Nacional anuncia, igualmente, que se instalará en París. El poder, los poderes, tienen que asumir su “domicilio”, visible, ante la Sociedad que aspira a tener interlocutores concretos y con presencia civil clara en la Polis, en la Ciudad Política.

El 30 de noviembre de 1789 aparecía esta Carta de mujer expresando su posición respecto a la manifestación del día 5 de octubre:

*Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

“Las mujeres de París han probado a los hombres que eran, por lo menos tan (bravas) valientes que ellos y tan emprendedoras como ellos...”.

En los textos las mujeres del 5 de octubre asumen, pese a que la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano, se les niega, el título de ciudadana, pero ellas, entre sí, no dudan en definirse *conciudadanas*. La palabra, “*concitoyennes*”, cobra en sus bocas un valor indudable de presencia y de lucha.

En el texto del 30 de noviembre<sup>48</sup> dirán: “Pedimos representantes –mujeres– en la Asamblea Nacional. Nuestro sexo tiene más derechos que los dos cuerpos morales –se refieren a la Nobleza y el Clero, esto es, los dos estamentos privilegiados en el Antiguo Régimen– que con tantas penas –resistencias– se reunieron a la gran masa nacional del descontento...”. Es cierto, esos dos estamentos dudaron, por un tiempo, con el Rey, en fundirse políticamente con el Tercer Estado en una sola asamblea y con los mismos derechos.

En suma, las mujeres se aferraban, lúcidas, decididas, al Preámbulo de la Declaración:

“Los representantes del pueblo francés, consideran que la ignorancia, el olvido o el desprecio de los derechos del hombre son las únicas causas de las desgracias públicas y de la corrupción de los gobiernos”.

En el escrito del 30 de noviembre, Madame La M, no duda en escribir lo que piensa:

“Ha llegado el tiempo de que nosotras entremos en la Ciudad...”. En la Polis, pues.

Esa petición del Derecho de Ciudad estaba, aún, lejos, pero la rebelión era un hecho cierto, cercano. Lo demostraría Olympia de Gouges.

<sup>48</sup> “**Etrennes Nationales des Dames, Lettre**” de Madame La M. de M., Cahiers de Doléances des Femmes, obra citada, página 101 y siguientes.

*Juan María Alponente*

## ***EL ESTALLIDO DE LA DECLARACIÓN DE LOS DERECHOS DE LA MUJER Y LA CIUDADANA: OLYMPIA DE GOUGES***

Era una mujer libre, dueña de sí misma, sexualmente autónoma, libre. Había nacido como se nacía: de la transgresión sexual de un aristócrata en una familia pobre. Se llamaba Olympia de Gouges. Vivirá en las fronteras históricas de la inclemencia. Escribirá, con su poca educación formal, textos revolucionarios; obras de teatro; hará discursos; abrirá, como los varones hicieron con el Club de los Jacobinos, Clubes para las Mujeres. Luchará contra la arbitrariedad, defenderá al Rey condenado a muerte en 1793 diciendo que convertido en Luis Capeto, no podía hacer nada contra la Revolución y que ella, ardientemente republicana, votaba por su vida. La mujer no estaba atrapada en el rencor. Era apta para el análisis crítico y, a la vez, humanizador.

Finalmente escribirá, redactará, consciente, la Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana. Se considerará, por los revolucionarios una subversión y, a la vez, una sorpresa intolerable. El mundo rueda, a veces, muy despacio. Ese no era su ritmo. Letra a letra redacta, Olympia, el texto que rompe el silencio y revela, a la vez, que la mujer existe. Su Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana la conducirán a la guillotina. Escribo estas líneas de homenaje y rescate de su memoria, no sin conmoción; no sin asumir que su muerte es, aún, actual, presente y reveladora.

Olympia de Gouges tenía actividades “extrañas” y escandalosas en su época. Por ejemplo, se bañaba todos los días. Es decir, se miraba desnuda y conocía su cuerpo en tiempo en que las clases poderosas creían que el agua era dañina y los opulentos tenían grandes rollos de tela para asearse en sus casas. El baño era una obscenidad. ¿He de recordarles que los obispos que llevaron a la hoguera a Juana de Arco, le hicieron saber, puesto que ella cabalgaba con los soldados, “que llevar pantalones era abominable a los ojos de Dios”?

*Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

En 1793 Olympe de Gouges fue condenada por el Tribunal Revolucionario a la guillotina y se cerraron los clubes femeninos. Abiertos por las mujeres como lo hicieran los hombres con Clubes como el de los Jacobinos. Se consideraron, los de las mujeres, clubes subversivos. El miedo del poder fálico a la mujer libre ha estado presente, a su vez, en las tres religiones monoteístas y, también, en los campamentos revolucionarios de los “puros” de los puritanos. Fachada oscura, mísera, miserable.

Cuando Olympe de Gouges escribe a su hijo, desde la prisión, la misma donde estuvo Danton, el admirable, antes de ser conducido a la guillotina, desde esa prisión, Olympe de Gouges escribe –repito– una carta a su hijo explicándole que sólo por ser republicana irá a la guillotina. Su hijo nunca la leyó. Quedó censurada y yo recuperé sus palabras del libro de Sophie Mousset<sup>49</sup>. Palabras, pues, alzadas sobre el tiempo y la memoria. Prueban, esas palabras, la hipocresía de un poder fálico que, aún, no alcanzaba a diferenciar entre la esclavitud y la mujer. Tampoco San Pablo lo hizo: señaló que las mujeres debían ser tapadas (tapiadas traduzco yo) y separadas en las Asambleas donde no tendrían derecho a la palabra.

No es menester recordarles que un lado humano de Lenin, su amor sobresaliente por Inessa Armand, ha pasado por alto en las biografías. No en la mía, “Lenin, Vida y Verdad”, donde rescato a Inessa Armand y la coloco, en pie de igualdad, como testimonio de su tiempo. Algunas mujeres, en la Revolución Bolchevique, tuvieron que emigrar. Su presencia libre, era una dimensión, aún, inasumible para los revolucionarios. Una de ellas, por cierto, fue embajadora de la URSS en México. Su historia, como la de Inessa Armand, cruza mi libro sobre Lenin. Hablo de Alejandra Kollontai, embajadora de la URSS en México en los años 1926 y 1927. Su novela, “Un gran Amor”, trata, en el fondo, del amor que Lenin tuvo por Inessa Armand. Tema tabú, ocluido, secreto. Los autoritarios quieren, aún, mujeres sin el eslabón de la conciencia y de la libertad.

Dicho eso cabe explorar, a su vez, la resistencia social al cambio. La idea pueril, cuando no patética, de que el Antiguo Régimen desaparece con la

<sup>49</sup> “Olympe de Gouges, et les droits de la femme”. La Felin, Kiron, París, 2003.

*Juan María Alponente*

Declaración de 1789 y el Juicio que lleva al Rey y a Olympia de Gouges –por distintos caminos– a la guillotina. Esa visión es flagrantemente arcaica. No asume las contradicciones. Su historia es una historia sin la historia, esto es, una leyenda entre otras leyendas, para calmar y enmascarar el clamor profundo de las sociedades y, si mejor se quiere, una opción lamentable para ocultar la resistencia de las sociedades a los cambios y el fortalecimiento, después de una revolución, esto es, después de la formación de las nuevas clases dominantes. No es fácil vivir con los ojos abiertos.

Les recuerdo, por ello, una décima que circulaba por las calles mexicanas en 1842 y que recoge Carlos María de Bustamante: “Ruinoso lujo extranjero. / En el pueblo alto extendido. / El medio muy abatido / y el bajo limosnero. / La ley convertida en cero / el Gobierno sin acción. / Conatos de insurrección. / Por todos en general. / Ésta es de México actual. / La exacta definición”. No se alarmen hablo, repito, de 1842. ¿El poema no es válido hoy?

*Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

## **LA FRANCIA DE LOS “NOTABLES”**

Sigamos. En 1791, la Revolución Francesa produjo su primera Constitución. Es extraordinario el poder de los tópicos, la incapacidad crítica para medir, con las herramientas documentales, la historia. Nos conformamos con la buena nueva de los lugares comunes, con la autocomplacencia de que todo va bien... en Los Pinos. El despertar es, casi siempre, insolente y contestatario. En efecto, la primera Constitución de la Revolución –nos guste o no saberlo– fue el comienzo histórico de una nueva y vieja Francia: la Francia de los Notables.

En efecto, en 1791, la Asamblea de la Revolución Francesa redactó y aprobó su primera Constitución. Fue el fruto histórico concreto de la interpretación de los diputados de las realidades sociales y políticas entonces presentes, y omnipresentes: la de una nueva clase social.

La Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano fue, cierta y asombrosamente, el Prefacio de la Constitución de 1791. El Artículo I ratificaba lo ya sabido: “los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales no pueden ser fundadas nada más que sobre la utilidad común”. Véanse los hechos en su dimensión no idealizada por la falsificación.



*Juan María Alponente*

## **LA CONSTITUCIÓN DE 1791: EL NUEVO RÉGIMEN TRANSGREDIÓ LA IGUALDAD Y CODIFICÓ LA DESIGUALDAD**

El Nuevo Régimen, partiendo de la igualdad de todos los hombres, esto es, derogando las estructuras tradicionales, garantizaba, en 1789, a todos los ciudadanos su admisión a todos los empleos sin otra distinción que las de las virtudes y talentos así como las libertades de expresión y la consagración del sistema fiscal en razón de los ingresos. Esa es una verdad a medias. La Constitución de 1791, pese a estar precedida –hecho significativo que explicita las reacciones de clase– como prefacio, por la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano planteó, sin equívocos, una nueva desigualdad en el marco de la codificación legal.

En su Sección II, al definirse, constitucionalmente, las normas para elegir las Asambleas, la Constitución de 1791, en su Artículo I, definiría a los ciudadanos, contradiciendo, abiertamente, todos los supuestos de igualdad y el propio Prefacio de la Constitución, codificaba, sin más, –insisto en ello porque los tópicos paralizan la verdad– que los ciudadanos se dividían en ciudadanos activos y en ciudadanos pasivos.

Los ciudadanos activos “requerían ser franceses” (por nacimiento o naturalización), tener 25 años, estar domiciliados en tal sitio y pagar una contribución directa de, al menos, igual al valor de tres jornadas de trabajo...y no vivir en estado de domesticidad o trabajos serviles. En suma, el sufragio universal de la Revolución, en su primera Constitución, fue un sufragio censitario y, en consecuencia, de los 7 millones de franceses (hombres se entiende) de 25 años y más, sólo 4.3 millones fueron declarados ciudadanos “activos”. En otras palabras, casi la mitad fueron excluidos del sufragio y, claramente, de la igualdad desde el nacimiento, pese a la solemne precisión del Prefacio. En suma, el sufragio universal masculino quedó reducido a la mitad y, claramente, se optó por unas limitaciones de clase muy concretas. Más aún: el Artículo 6 de la Sección II señalaba que en las asambleas primarias se elegiría un elector, en razón

*Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

de 100 “ciudadanos activos presentes” y, progresivamente así, en la escala geométrica. En síntesis una selección que diseñaba una nueva clase en un proyecto constitucional de dos niveles de electores.

El Artículo 7º lo definía con toda claridad: “Nadie podrá ser elegido de no reunir ciertas condiciones, a saber, ser ciudadano ‘activo’ y en las ciudades por encima de 6,000 almas (dice almas) ser propietario o tener, en usufructo, un bien evaluado, según las normas de la contribución, equivalente a una renta igual a doscientas jornadas de trabajo o ser locatario de una casa evaluada según las mismas normas y equivalente a 150 jornadas de trabajo...”.

El Artículo 7º detalla ese sistema de elección, a dos grados, o dos niveles, minuciosamente. Una dura y sistemática trasgresión y violación, pues, de las proposiciones del Prefacio de la Constitución, es decir, de la Declaración (masculina) de los Derechos del Hombre y el Ciudadano que precedía al nuevo texto constituyente. De ello no se habla.

En el libro “L’Etat de la France pendant la Revolution 1789-1799”, Editions La Découverte, en la página 30, se dice lo siguiente: “Durante todo el periodo revolucionario, la igualdad política afirmada en la Declaración de los Derechos del Hombre de 1789, reproducida en las Constituciones de 1793 y 1795, nunca fue aplicada”. En suma, rebelión de una clase que precisaba, a otro nivel, los privilegios de los Estamentos que habían sido liquidados –Nobleza y Clero– por la Revolución. El espacio dialéctico era distinto, pero no podemos eludir su significado real en el cuadro del Derecho Positivo.

Véase el texto antes citado: “El modo de sufragio a dos niveles se mantuvo. Así, para la totalidad de Francia (el texto dice, a la letra, ‘pour toute la France’) no hubo nada más que 30,000 o 40,000 ‘grandes electores’ y ese número persistirá hasta 1848...”. Año en que se hizo universal el sufragio. La Francia de los Notables vivió, por tanto, un intenso periodo de 1791 a 1848, esto es, 57 años.

*Juan María Alponente*

Esos textos explícitos, reveladores, no sólo han sido eludidos o ignorados, simplemente han sido ocultados, casi inexistentes, en las más de las ocasiones. Por ello, y a la vez, nunca ha sido claro, tampoco, que la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano fuese una definición fálica, masculina y que, por si ello fuera poco, las primeras Constituciones, con su definición de “ciudadanos activos” y “ciudadanos pasivos”, con las variables fiscales –clasisistas– para la elección de los grandes electores por vía del patrimonio y la renta, crearon y organizaron, en realidad, una nueva clase dominante. Los tópicos entierran la historia. Ignorar es un proceso mediático más.

Cabe asombrarse, si el asombro no fuera una declaración de inocencia o de ignorancia social, que estos hechos, reveladores de la fuerza y el poder estructural de los privilegios, hayan sido eliminados del análisis público imponiéndose, como norma, las generalidades testimoniales para hacer legendaria, extensa e indiscutible, la idea de que, en 1789, se produjo, sin más, el tránsito del Viejo al Nuevo Régimen sin problemas, como el Gobierno del Cambio. Esa visión acrítica, fundida en la interpretación idílica de la historia no ayuda ni colabora a la comprensión de la resistencia de los poderes, sociales y económicos, a las mutaciones profundas o, si mejor se quiere, favorece la lectura literaturizada de la historia, hecho que, ciertamente, puede hacer votantes, pero no ciudadanos.

No existe duda razonable, a su vez, de que la historia humana se modifica con la Revolución Francesa y que el ideal de la libertad, la igualdad y la fraternidad viven, desde entonces en nuestras cabezas y en nuestros corazones, pero al elegirse la interpretación legendaria –repito que es un método oscurantista y perdurablemente acrítico– se elige y se opta por una visión ahistórica, esquizofrénica, que entierra, como inexistente, la resistencia a los cambios reales. Se opta, pues, por la fuga hacia adelante y se da, por hecho, desde valores testimoniales, lo que, en su sentido estricto, es una etapa iniciática –a otro nivel del desarrollo de las fuerzas sociales– de la lucha de clases y de los comportamientos sociales.

*Lecturas filosóficas*  
(*La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho*)

De la misma forma, asumiendo, desde la ley, la igualdad de género, todavía nos encontramos, respecto a la mujer, con el discurso de las tres grandes religiones monoteístas que negaron, y niegan, a la mujer sus derechos de plena igualdad en el destino y desarrollo del trabajo teológico común como proposición colectiva en la evolución de los procesos históricos. Tenemos y debemos admitir, asumir y aceptar que la igualdad de la mujer en todos los ámbitos de la existencia colectiva no es –quede explícito– una apelación al idealismo. Al revés, desde la dimensión básica del desarrollo humano, es decir, desde una dimensión, irreprimible, de la revolución cultural, el siglo XXI será el siglo de Olympia de Gouges, la mujer que escribiera, a su hijo, diciéndole que ella, republicana y libre, formaba parte, con toda plenitud, de la humanidad.

*Juan María Alponente*

## **REGRESO A JOHN LOCKE QUE ANTICIPÓ EN UN SIGLO LA DECLARACIÓN DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE Y EL CIUDADANO**

John Locke “fue el primero en desarrollar la idea del Pacto de Ciudadanos de una manera aún no superada” dice Christiane Zschirnt. La frase parece excesiva; no le quito una coma. Voltaire, en sus *Lettres Philosophiques*, reconocía su sabiduría. Es significativo, pese a su notoria presencia en el desarrollo del pensamiento liberal y su papel, notorio, en la evolución del régimen democrático o parlamentario de Inglaterra, que no se haya subrayado la relevancia, anticipadora, que merece. Por ello se insiste en este ensayo.

Herederero de la revolución protestante, que propició el análisis no teológico y no monoteísta de la historia, John Locke es indisoluble del cambio político del mundo.

La Revolución Inglesa, lamentablemente ha sido postergada en pro de la potencia mediática y popular de la Revolución Francesa, pero la Revolución Gloriosa, con Locke, posee características y dimensiones que se culminan en la Revolución Industrial y el Régimen Parlamentario. Aportó, a su vez, proposiciones en orden al Derecho y el régimen democrático, verdaderamente notables.

De un lado aspirará a representar, en el Siglo de las Luces, la tolerancia y, del otro, la hipótesis teórica de un modelo democrático para Inglaterra rechazando, sin equívocos, la soberanía integrada en la teología dominante, es decir, rechazará, en el segundo de los Tratados sobre el Gobierno Civil de Locke, la soberanía derivada de la gracia divina (el rey representando a Dios en la Tierra) y niega, a su vez, la versión de todo absolutismo.

Locke, en suma, estableció los fundamentos del sistema democrático y, sin duda, seculariza las ideas definidas por las proyecciones religiosas y asume el ordenamiento filosófico y político sobre la igualdad de los hombres y

*Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

la separación de poderes (antes que Montesquieu), denunciando el estado de guerra y la esclavitud y planteando, en teoría, el gobierno republicano.

El centro del análisis de Locke, —cabe repetirlo como síntesis del libro— en su primera proposición, es clara: todos los hombres son libres e iguales y poseen, en consecuencia, el mismo estatuto político. No duda en señalar que la igualdad se impone a la posición social o la riqueza. Su segunda proposición es nítida: toda persona (en este texto se señala la significación de la persona humana) tiene derecho a la libertad, a la vida y la propiedad —que en la Declaración de 1789 tiene una connotación *sacré* o sagrada—. Su tercer supuesto es una aportación inigualable: los hombres se asocian y deciden sobre el gobierno discerniendo, con claridad, el papel de la Sociedad y el Estado. Su cuarto enunciado implica una visión estricta de la legitimidad: un gobierno solamente es legítimo si cuenta con la mayoría. El quinto requisito lockiano establece que el Poder de Estado radica en dos niveles: el Legislativo y el Ejecutivo. Montesquieu, en 1748, añadirá el Poder Judicial. El sexto enunciado lockiano es eminentemente actual: el Poder Legislativo radica en el pueblo, pero el séptimo es contundente (y anticipa el derecho de rebelión contra la opresión que señala la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano) y sin equívocos: “Los ciudadanos tienen el derecho de rebelarse contra el gobierno si éste hace mal uso de ese poder”.

En la Declaración francesa de los Derechos del Hombre y el Ciudadano, capítulo II se dice, al señalar los “derechos naturales e imprescriptibles del hombre, que esos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión”.

El Artículo 8° de Locke asume que el debate político tiene que ser público y que todos pueden participar en ese debate donde el sentido de lo público supera todo concepto de privilegio de la palabra o de las ideas.

La hipótesis novena de Locke toca un aspecto esencial: “La Iglesia y el Estado, dice, deben separarse, bajo la hipótesis de la tolerancia religiosa

Juan María Alponente

y, aduciendo, Locke, que el problema de la conciencia es una cuestión privada en la cual el Estado no tiene papel que cumplir”.

El Artículo X de la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano del 26 de agosto de 1789 dice así: “Nadie debe ser inquietado por sus opiniones, incluso religiosas, siempre que su manifestación no perturbe el orden público establecido por la Ley”. Locke fue más claro y explícito.

La proposición de Locke establece la idea de la separación. El problema religioso había sido considerado en Francia, por la Asamblea Revolucionaria, tres días antes de la aprobación de la Declaración histórica, esto es, el 23 de agosto de 1789. La Asamblea Revolucionaria (que había comenzado el día 21 la discusión sobre la Déclaration des Droits de l’homme) aprobó “la libertad de opiniones religiosas” y el 24 proclamó la libertad de prensa. En el Artículo XI, quedaría así: “La libre comunicación de los pensamientos y de las opiniones es uno de los derechos más preciados del hombre; todo ciudadano (ya hemos visto que la connotación de ‘citoyen’ tendría cambios no siempre, ni mucho menos, positivos) puede hablar, escribir e imprimir libremente, pero tendrá que responder del abuso de esta libertad en los casos determinados por la Ley”.

Locke, en 1690, era notoriamente más rotundo en sus proposiciones. Locke como en la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano rescata la significación de la propiedad porque, como en Francia, la propiedad había sido una connotación específica de las clases privilegiadas.

La notable anticipación de John Locke a la Declaración de 1789 es un eslabón indisputable de la Revolución Inglesa que, en 1688, termina con la Monarquía Absoluta (la Revolución Gloriosa) y establece los primeros eslabones del régimen parlamentario y de los partidos políticos.

La doctrina liberal del Estado, en el análisis de Locke, es el intento o el ensayo de definir la convivencia en una época terriblemente convulsa. El nuevo monarca, después de la Revolución Gloriosa, Guillermo III,

*Lecturas filosóficas*  
*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

comenzó por ello, con dos proposiciones: la *Toleration Act* o Acta de la Tolerancia en el terreno religioso que intenta la pacificación religiosa y la ratificación de los Derechos Civiles.



Juan María Alponente

## ***MAX WEBER EN LA TRAVESÍA DIALÉCTICA***

El pesimismo de Hobbes convierte la autoridad, el Estado –el monstruo leviatánico– en la solución al automatismo anticonvivencial de los hombres, pero le falta, al Leviathan o Leviatán, la grandeza epistémica de John Locke que confía en el gobierno civil sometido a Ley y, por ende, a las decisiones consensuadas del pueblo. Max Weber (1864-1920) el gran sociólogo alemán, no dudaría, a su vez, en asumir que todo proceso de garantías exige la existencia de un poder real, pero proyectaría sobre la esfera de los comportamientos una hipótesis fundamental: que el Estado tenía, sí, el monopolio de la violencia, pero sólo el monopolio legítimo de la violencia. Solamente el uso legítimo de la violencia es aceptable porque convoca el estrato cauteloso del Derecho.

Conduciría, Weber –cuya cabeza, al nacer, era demasiado grande y el parto fue muy doloroso, para la madre– su proyección económica y epistémica a un enlace racional con la Ilustración al advertir la dimensión de la revolución protestante de Lutero y, por ende, sus consecuencias históricas concretas. En efecto, su análisis del espíritu del capitalismo le conduce a una vinculación que producirá un texto notable: “La Ética Protestante y el Origen del Capitalismo”.

En suma, señala la función religiosa del protestantismo cuya ética de ahorrar e invertir bajo el lema de la austeridad favorecería el desarrollo del capitalismo. Su análisis de la noción de la palabra *Beruf* de Lutero<sup>50</sup> –vocación o profesión con una connotación religiosa ¿impuesta por Dios?–

---

<sup>50</sup> Cuya traducción en la Biblia a la lengua popular y el alemán, fue una revolución cultural. En efecto, Lutero (1483-1546), radicalizó el *Beruf*, el trabajo, la profesión, como parte del designio divino. Para Lutero –él mismo– y después para los puritanos radicales, el éxito en el trabajo suponía una relación moral con la vocación. La riqueza, para el catolicismo –antes de que la santificara el término de éxito de clase– había sido culpabilizada como pecado; el protestantismo elevará el éxito económico del trabajo, de la *Beruf* o vocación como una prueba de gracia si la riqueza se invertía. Ello significa consagrar la reproducción y multiplicación. Éxito o fracaso no eran dissociables de la función y el papel de la gracia divina; pero el trabajo, renunciando al consumo asocial, se transformaba en una función superior.

*Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

adquiere una significación precisa en el cuadro existencial, de la ética del trabajo o lo que es lo mismo la valoración específicamente religiosa del cumplimiento de un trabajo profano<sup>51</sup>.

En suma, Max Weber nos ofrece con *La Ética Protestante y el Origen del Capitalismo* una visión religiosa del deber profano con sus connotaciones luteranas y calvinistas sobre el trabajo, el ahorro, la acumulación y la inversión. El libro (1902) rompe con la simplificación sobre el aparato productivo –“el egoísmo de los individuos favorece, finalmente, dirá Adam Smith, el interés colectivo”– y se profundiza, con Weber, Karl Marx y Maquiavelo, en muchos sentidos, la interpretación del capitalismo iniciático. Maquiavelo defenderá una hipótesis del súper-capitalismo: lo que importa son los fines, no los medios.

Karl Marx –1818-1883– con *El Capital* (1867) transformaría la versión luterana, y por ende, la de Adam Smith, planteando, en un análisis racional el significado de la explotación, la plusvalía, la acumulación de capital, la pauperización del proletariado y la alienación profundizando, a su vez, el carácter fetichista de la mercancía. En suma, una versión crítica que transformaba, sin más, el *Beruf*, la vocación vista desde una connotación religiosa del deber, en un hemisferio donde la explotación transformaba al capitalismo en un gigantesco proceso, a escala mundial y ampliado por vía del imperialismo, esto es, en un vasto proceso de acumulación contra el trabajo-trabajador. Ello no impediría que la Revolución Inglesa inventara, con la mutación de las técnicas, la Revolución Industrial. Hoy, con el desastre bancario y, finalmente, asumiendo la catástrofe financiera a escala, que pagan los pueblos, es indispensable profundizar, sin ningún radicalismo verbal, populista y autoritario, las raíces del problema.

Sin embargo, si no se estudia, a la vez, la tragedia del desempleo integrado en la catástrofe de la validación bancaria y financiera nos perdemos –en la retórica– ese admirable proceso cultural y jurídico-político, en el marco de las nuevas instituciones: finalización del poder omnímodo del príncipe,

<sup>51</sup> Profano en el sentido de lo que es inmediatamente exterior al templo porque, al entrar en él, se ingresa en lo sagrado.

*Juan María Alponente*

liquidación del imperativo teológico y proposición científica del universo. Fórmulas, emparentadas, derivadas del sistema parlamentario británico. El revolucionario Karl Marx viviría en Inglaterra de 1849 a 1883 –el año de su muerte– sin un solo problema político. Otra era comenzaba.

El Bill of Rights (octubre de 1689) aprobado en Inglaterra en la segunda Convención del Parlamento, se transformó, por tanto, en una Declaración General de Derechos.

La libre elección del Parlamento, la prohibición de un sistema fiscal autoritario, dictado por el Príncipe y no por las necesidades de los pueblos, y la decisión sobre la paz y la guerra deben ser, en todos los sentidos, la meditación de las sociedades libres.

A ello se unió la renuncia a toda jurisdicción pontificia. Sin duda, la Revolución Inglesa abre las puertas al porvenir. La ciencia ocupaba el papel de la Iglesia y la nueva medicina y la nueva química liquidaban la idea de la interrelación entre la enfermedad y el pecado. La Revolución Industrial –y el Imperialismo– entraban en escena. El proletario –el hombre que no tiene nada más que la “prole”– expropiado nacía, también la ciencia exenta de toda dependencia al pensamiento episcopal. Una revolución en la revolución.

El problema de la tolerancia, base, ineludible del nuevo sistema –aunque los católicos, en tanto que “papistas” u obedientes a un “monarca” extranjero quedaban excluidos de los niveles de poder en Inglaterra– convocaría a Locke a escribir su famosa Carta sobre la Tolerancia. No hablaría de ella, Voltaire, al redactar su propio Tratado sobre la Tolerancia que resume las condenas, desde la intolerancia –Tribunal eclesiástico y real– de una serie de juicios, atroces, donde el caso de Jean Calas proporcionaría (1761) a Voltaire los testimonios representativos de una justicia que atropellaba los Derechos Humanos. Voltaire (Francois-Marie Arouet) convertiría la tragedia humana de Jean Calas, un atropello judicial en nombre de la religión, en un alegato famoso: su propio Tratado sobre la Tolerancia es, simplemente, Voltaire. Lo hemos visto en capítulo anteriores.

*Lecturas filosóficas*  
(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)

**LAS COLONIAS FRANCESAS A LA HORA DE LA DECLARACIÓN  
DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE Y EL CIUDADANO: LOS  
NEGROS Y LOS MULATOS A LA HORA DE LA VERDAD**

Las contradicciones constituyen el hierro duro, el núcleo fundamental del análisis histórico. Ello impide –y paraliza– la simplificación legendaria de buenos y malos.

En efecto, el 29 de marzo de 1790, nueve meses después de la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano, el Papa Pío VI –gobernando la Iglesia católica de 1775 a 1799– condenó, ante el Consistorio de los cardenales, la Declaración histórica. Hoy todavía parece inconcebible. Fue un hecho histórico.

En ese cuadro, agitado y dialéctico, las ideas de la Revolución –“todo hombre viviendo en Francia es libre sea cual sea su condición o color”– se expandieron, como el fuego en un bosque seco, a las colonias francesas.

Prueba de ello, sin más, fue la insurrección de los mulatos en La Martinica. ¿Qué se esperaba? Las mujeres ya estaban excluidas de todos los derechos aunque el admirable Condorcet, aristócrata liberal, publicara el 3 de julio de 1790, frente a todas las corrientes fálicas, un artículo resonante: “Sur l’admission de la femme au droit de cite”. Condorcet, en suma, no sólo pedía la admisión de la mujer al derecho de Ciudad, sino su derecho al voto. Iría a prisión y en ella moriría en 1794. No es fácil asumir las contradicciones frente a la visión legendaria y pueril. En efecto, su muerte –se llegó a decir que se suicidó– ocurrió en 1794. En ese año la reacción histórica del Thermidor contra Robespierre llegó tarde para Condorcet. Robespierre y sus aliados fueron hechos prisioneros el 9 de Thermidor (27 de julio de 1794) y ejecutados el 10 de Thermidor, esto es, el 28 de julio.

En síntesis si el cuestionario sobre la mujer era críticamente patente, ¿cómo, a su vez, desde el discurso de la igualdad, podría rechazar, la Revolución, las voces de los esclavos y los mulatos?

Juan María Alponente

¿Y los intereses de clase de los esclavistas? Había puertos franceses que vivían de la trata de esclavos.

La Asamblea Revolucionaria, el 12 de octubre de 1790, contestaría a la insurrección de los mulatos de La Martinica, con un Decreto inequívoco: disolvía la Asamblea de los colonos de Santo Domingo y, a la vez, reafirmaba la “*légalité de l’esclavage*” (la legalidad de la esclavitud). En suma, desde las instancias más altas de la Revolución se declaraba la continuidad del régimen esclavista. Es imprescindible, desde el nivel del conocimiento crítico, asumir las contradicciones. Sin ellas la historia es una fábula y, en los más de los casos, una fabulación de clase.

El 29 de noviembre, en efecto, se tomaba la misma y dura decisión sobre Martinica: disolución de su Asamblea revolucionaria decidiéndose, además, como premisa, el envío de varios comisarios especiales a las “Islas del Viento” (las pequeñas Antillas) para saber qué hacer con los sublevados. Éstos no estaban dispuestos a regresar al paraíso de la esclavitud. Cuatro días antes, bajo las banderas de la Revolución, que les negaba, a ellos, sus derechos, se generó, sin más, la sublevación de los esclavos en Santo Domingo.

Hasta entonces las relaciones con los esclavos de las colonias francesas estaban reguladas por el denominado Code Noir, Código Negro, de 1685. Ese Código o Edicto, firmado por Luis XIV, el Rey Sol por más señas, tenía como destino las Antillas francesas, es decir, la isla Guadalupe, La Martinica y la parte occidental de Santo Domingo ya que la otra parte correspondía al dominio de España.

Olvidamos, desde la tradicional fuga hacia adelante, la codificación permanente, bajo toda clase de subterfugios, de la barbarie. En efecto, el Artículo 44 del Código Negro declaraba inexistente, como persona, —sólo la persona es un ser humano se recuerda en este texto— al esclavo. Se admitía y señalaba esto no más: “el esclavo es una cosa, no puede ni poseer

### *Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

ni intercambiar bienes: nada le pertenece en propiedad. Era una cosa”<sup>52</sup>. En síntesis, el hombre cosificado, convertido en cosa. Los griegos, al menos, añadían: una cosa *animada*.

Todos los elementos del racismo, que se estudian y analizan en la parte siguiente de este texto, estaban presentes en el Code Noir. El esclavo, en suma, era una mercancía que su dueño compraba y vendía según su deseo. La única Ley, para el dueño de los esclavos y para la codificación jurídica que así lo asumiere, era la desigualdad originaria. Sin embargo, esa inmensa contradicción no podría sostenerse en el cuadro de la Revolución. En consecuencia, el 4 de febrero de 1794 (16 *Pluviose* en el Calendario de la Revolución) se abolió la esclavitud. La decisión se tomó bajo la Constitución votada el 24 de junio de 1793 (Constitución del año I que era mucho más democrática que la Constitución de 1791 de la que ya se ha hablado) y que comprendía, también, una Declaración de los Derechos Humanos que legitimaba, más la igualdad, que la libertad.

La Declaración de la Convención decía así:

“La Convención (revolucionaria) declara abolida la esclavitud de los negros en todas las colonias. En consecuencia, decreta que todos los hombres domiciliados en las colonias, sin distinción de color, son ciudadanos franceses y gozarán de todos los derechos asegurados por la Constitución”.

Danton, clarividente, entendía –subió a la guillotina con una reflexión famosa: ¡Robespierre tú me seguirás!– que la suerte de las colonias sería decidida por los propios esclavos que dejarían de ser una *chose*, una “cosa”.

En efecto, en Santo Domingo, bajo la dirección del esclavo Toussaint Louverture, se produjo una aventura insurreccional y política de inmenso interés histórico-político que terminaría, en 1804, proclamándose el fin real de la esclavitud con el establecimiento del primer Estado independiente en

<sup>52</sup> “Puisque’il est une chose, l’esclave ne saurait posséder et échanger des biens: rien ne lui appartient en propre”.

Juan María Alponente

América Latina. Dice, y bien, Gérard Pierre-Charles<sup>53</sup> “que, con ese acto, Toussaint Louverture, rompía las reglas del Pacto Colonial y establecía relaciones diplomáticas con Inglaterra y Estados Unidos confiriendo a Santo Domingo el estatuto de autonomía...”. Haití sería, a su vez, la primera república negra independiente. La historia real no ha servido a Haití. Terrible.

La reacción conservadora y “propietaria”, replanteando la voluntad de dominio y la economía del poder, nos colocará, de nuevo, ante los hechos duros. En efecto, el 10 de mayo de 1802, (ley del 20 Floreal, Año X) Napoleón Bonaparte, desde la cima del Consulado republicano transformado, Napoleón, en Primer Cónsul, y desde la personalización del poder militar frente a la Revolución –18 Brumario– restablecía la legalidad de la esclavitud. Era una medida inviable, cierto, pero un pacto, de clase, sin duda, revelador. No nos engañemos.

Esa medida, *vocada* al fracaso militar, era una fórmula, abierta, de transacción con los colonos y en el marco de reformas, después de la tempestad revolucionaria, para buscar un nuevo consenso que ansiaba la Sociedad. En otras palabras, el Primer Cónsul (Napoleón) encargó a Etienne Bernier, sacerdote de Saint-Laud de Angers, antiguo combatiente realista (“*chouan*” en la denominación popular) y que había participado en la pacificación de la Vandee (sublevada esa región, popularmente, contra la Revolución) algo muy importante: que preparase la negociación con el Papa para establecer un posible Concordato. Le dijo: “significará la paz para la nación”. ¿Se avanza sin retrocesos, sin contradicciones? Creerlo es una visión idílica.

La negociación con el Vaticano fue difícil y larga. Era inviable –para Napoleón en tanto que defensor de la nueva clase poseedora que en gran parte debía su riqueza a la expropiación de los bienes religiosos nobiliarios– que se tocara el problema de los bienes de la Iglesia. En suma, una nueva clase social, propietaria de esos bienes, estaba ya instalada. El nuevo Papa, Pío VII, (eligió ese nombre en homenaje a los sufrimientos del Pontífice

<sup>53</sup> “**Vision Contemporaine de Toussaint Louverture**”, Pourt-au-Prince, avril, 1992. Cresfed, Haití 1992.

*Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

anterior) entendía, claramente, que era preciso aceptar un equilibrio entre la soberanía temporal del Papa (gobernante de los Estados Pontificios que partían, en dos, a Italia) y las nuevas instituciones surgidas de la Revolución Francesa, pero encarnadas en un Emperador consagrado con la presencia, en 1804, del Papa reinante. Por cierto, le temblaron las manos, al Pontífice, al ofrecer la corona a Napoleón y éste, apresurado, la tomó en sus manos y se la colocó en la cabeza. Hasta que le duró.

Los *zelantis*<sup>54</sup> (ultraconservadores) no querían hacer ninguna concesión. El tema de la religión única (como en México en 1821) era otra cuestión. Napoleón reconoció que la religión católica “era mayoritaria en Francia”, pero que el culto sería libre y que los obispos, nombrados por el Primer Cónsul, recibirían la investidura del Papa, pero que prestarían fidelidad al Gobierno. Los sacerdotes casados, a su vez, durante la Revolución recibirían la absolución de la Santa Sede. El Gobierno asumiría, por su lado, los gastos de los obispos. La venta de los bienes, durante la Revolución, era irrevocable.

Pese a la oposición, en Francia, de la izquierda revolucionaria, ya una minoría, el nuevo Concordato con la Santa Sede se firmó el 26 *Messidor* del Año X (15 de julio de 1801) y se convirtió, en Ley del Estado, el 13 Germinal Año X, es decir, el 8 de abril de 1802. El golpe militar bonapartista del 18 Brumario (19 de noviembre de 1799) colocó a Napoleón, y a la nueva clase, en la ruta hacia el Imperio, esto es, de nuevo hacia la Monarquía. También hacia la restauración –no se acaba fácilmente con los fierros– de la esclavitud. Las contradicciones históricas se harían patentes. Napoleón condujo sus banderas militares por Europa y las viejas dinastías le detestaron como representante, legítimo, de la nueva monarquía imperial. Aún más: pensaron que Napoleón era el estandarte de la Revolución que creían haber aplastado, pero que estaba ya en el devenir de los pueblos de Europa. Las contradicciones explicitando la realidad confusa.

---

<sup>54</sup> Lectores de un texto publicado por el monje Maur Capellari y cuyo título era explícito: “**El triunfo de la Santa Sede y de la Iglesia contra los asaltos de los innovadores**”.



Juan María Alponente

## ***EL FIN DE LA ESCLAVITUD EN FRANCIA... EN 1848***

En 1804, el año en que Napoleón centraliza su poder en Francia con la corona de Emperador (*“empereur de la Republique”*, dice Patrick Ravnant en “Napoleón, pas á pas”) nacía, en París, Victor Schoelder. Era hijo de un fabricante alsaciano de porcelana. Su nombre está asociado a la batalla, en Francia, contra la esclavitud. En sus escritos –activista de la Asociación Masónica de los Derechos del Hombre– Schoelder recupera y reúne la memoria de sus viajes por las colonias esclavistas. Sus textos, desde 1842, son como un río que no cesa: *“Colonies francaises. Abolition immédiate de l’esclavage”*, *“Colonies étrangères Haiti”*. Con *“L’Histoire de l’esclavage”*, en 1847, culmina una obra que no admite dudas: contra la esclavitud.

La Francia de los Notables, en 1848, asume una nueva revolución. El 23 de abril de 1848 por vez primera en Francia, en la Francia de 1848, se fue a unas elecciones bajo el proyecto, frustrado –no se eluda– de cincuenta y nueve años antes: el sufragio universal. Nadie se engaña: “La derecha legitimista, pese al sufragio universal, todavía obtuvo doscientos escaños; los socialistas una centena y el centro moderado quinientos constituyendo la única mayoría”<sup>55</sup>.

Victor Schoelder y sus amigos se lanzaron, no obstante, a la gran pelea de la historia. El 5 de marzo de 1848 el Gobierno Provisional de la República publicaba este decreto que conmueve y, al tiempo, nos hace pensar en la larga batalla del hombre, de los hombres y las mujeres por la libertad:

“El Gobierno Provisional de la República, considerando que nadie en la tierra francesa puede tener esclavos, crea una Comisión para preparar, en los plazos más breves, la emancipación inmediata (de los esclavos) en las colonias francesas”<sup>56</sup>.

<sup>55</sup> **“Histoire de France, des origines a 1981, duc de Castries”**, Editorial Robert Laffont, París, 1971.

<sup>56</sup> Léase **“Abolir l’esclavage”** de Michele Matoudi et Jean-Paul Thomas. Le Forum, Gallimard Éducation, París 1998 y **“The Problem of Slavery in the Age of Revolution 1770-1823”**, David Brion Davis, University Press, London, 1975.

*Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

El 27 de abril de 1848 se firmó, sin más, la Ley de Emancipación de los Esclavos. El 23 de mayo se abolía la esclavitud en Martinica; el 27 en Guadalupe.

El 4 de junio de 1848, el memorable poeta y dramaturgo Víctor Hugo fue elegido diputado por París con el apoyo de 86,965 votos y Louis Bonaparte, a su vez, con 84,420 sufragios. Louis Napoleón –del tronco de los Bonaparte–, con fama de “liberal”, fue elegido Presidente de la República, el 10 de diciembre de 1848. ¿Todo hecho? Todo por hacer.

En efecto, en la noche del 1 al 2 de diciembre de 1851, Luis Napoleón dirige un golpe de Estado militar y se convierte en Napoleón III. Víctor Hugo, despertado al amanecer, se dirige a las barricadas del Bulevard del Este de París. Allí arenga al pueblo. Ve morir a su lado, bajo las balas, al diputado Baudin. Víctor Hugo huye de Francia con pasaporte falso. Su exilio histórico durará hasta 1870 cuando, después de la derrota de Sedán, se derrumba la Monarquía de Napoleón III. Monarquía que costó a México, por el apoyo de Napoleón III a Maximiliano, sangre, sudor y lágrimas.

Juan María Alponente

## LOS TEXTOS FUNDACIONALES DE ESTADOS UNIDOS

Los ingleses dicen que Charles Watson Wentworth, marqués de Rockingham, fue el más incapaz de los Primeros Ministros del país durante el siglo XVII. “Débil, infantil, ignorante”, le definió Horacio Walpole.

Durante su gobierno (1765-1766) el Parlamento británico aprobó una ley, la Stamp Act o Ley del Timbre, que tendría una importancia inusitada en la proclamación de los derechos de los colonos de las 13 colonias inglesas en el Nuevo Mundo. En Westminster (el área del Parlamento británico) el debate sobre la Stamp Act, según Burke<sup>57</sup>, famoso orador, fue casi inexistente y aburrido. Se aprobó por 225 votos contra 49.

La Stamp Act o Ley del Timbre no tenía otro objetivo que obtener, en todo acto comercial o documental, un pequeño impuesto por el uso de un papel certificado. Sin embargo, en las 13 colonias inglesas, la ley fomentó una inmediata protesta. Era –se dijo– un impuesto directo. Los colonos no lo habían aprobado. La resistencia a esa imposición fiscal de Londres, por pequeña que fuera, gravitó sobre un consenso histórico:

“Ningún impuesto sin representación”, es decir, que no hubiese sido aprobado por quienes tenían que pagarlo. Recuperaban, los colonos, las proposiciones ideológicas defendidas en Inglaterra en la Edad Media:

“Ningún impuesto sin representación”. Estamos hablando del valor y significado de las leyes.

Los ingleses del siglo XVIII modificaron, cierto, el lema admitiendo una variable: “Ningún impuesto sin una Ley del Parlamento”.

Los colonos de las 13 colonias no retrocedieron y evocaron, sin más,

---

<sup>57</sup> Edmun Burke (1729-1797), parlamentario liberal (autor de **“His Thought on the Present Discontent”**, 1770), pero de pensamiento conservador.

### *Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

las batallas medievales. Pero lo esencial permanecía: el significado del Derecho.

En efecto, los derechos tuvieron, con la memoria de las luchas por la libertad, un papel notorio en el conflicto...estadounidense.

Lo “heroico” era el Derecho; no el “aquí estamos nosotros con los fusiles”. Un paso inmenso en la objetivación de la libertad y los derechos... y deberes. Jean-Claude Chainaí, en su *Histoire de la Violence* dice lo siguiente: “*No hay libertad sin Leyes y sin el Estado-Árbitro para hacer respetar las Leyes como proclamó ya, hace tres siglos John Locke*”. (Página 15)

En Londres hubo inusitada sorpresa. La rebelión de los súbditos ingleses en Norteamérica, querellados contra el impuesto, los dejó estupefactos. Sobremanera porque en las colonias se estructuró, socialmente, la protesta. Olvidaban que la Ley sobre el Azúcar (Sugar Act de 1764) ya había planteado serios problemas. Las colonias acudían, frente a la Ley, impuesta desde Londres, a los derechos del pasado. La memoria jurídica en las cabezas de los rebeldes, es decir, de los puritanos radicales que huyeran de Inglaterra para crear, en las colonias, sus propias leyes. ¿Pensaban en la Carta Magna de 1215? Así era.

Se asumió, sin más, que la Stamp Act atentaba, precisamente, contra los derechos civiles. Hubo asambleas tumultuosas en nueve de las colonias y reuniones, más calmas, en las otras cuatro, pero la extensión de la revuelta fue patente. El monarca inglés, George III (ascendió al trono de la dinastía Hannover en 1760 y reinó 59 años, hasta el 29 de enero de 1820) apareció a los ojos de los colonos como el villano de la revuelta. Bajo su reinado, en efecto, se produjo finalmente la Guerra de Independencia. Nunca comprendió, el Príncipe, el levantamiento de las colonias ni los principios de su Revolución.

Las definiciones libertarias ocuparon, en suma, el viejo espacio de los compromisos tradicionales. Los que se opusieron a la Ley del Timbre

*Juan María Alponente*

se autodenominaron Hijos de la Libertad; los otros fueron los Hijos del Despotismo. En Londres alguien hizo una frase que ofendió más a los colonos: “Inglaterra protege América, América debe obediencia”.

La desobediencia de los Hijos de la Libertad se impuso. El rey, George III, se resistió todo lo que pudo, pero el 18 de marzo de 1766 la Ley del Timbre fue abrogada. André Maurois, en su “Historia de los Estados Unidos”, dice “que en todas las tabernas se brindó, alborozadamente, por la libertad”.

Hubo, naturalmente, causas sucesivas de la crisis que condujeron a la Declaración de la Independencia en 1776 (entre ellas, además de los conflictos económicos crecientes el Motín del Té en Boston, en 1773<sup>58</sup>, que creó una rebelión sin salida) pero la protesta social contra un impuesto, argumentando la inexistencia de un Derecho concreto para imponerlo, revela en qué medida los textos históricos de la formación de los Derechos y Libertades Populares, a partir de 1215, formaban parte de la conciencia colectiva. Es una lectura, importante, el significado de la Ley en el proceso de la libertad. ¿Cabe decir la libertad acuñando el Derecho? Sin duda.

Prueba de ello es que, ya en el seno de la crisis, el 22 de febrero de 1775, el Parlamento británico adoptó el Plan de Lord Nort que abolía los impuestos en las colonias y creaba las condiciones para que fueran las colonias mismas las que definieran los impuestos internos para la Defensa Común, la Administración y el Sistema Judicial. Era el 27 de febrero de 1775. La historia tenía alas.

En efecto, el 16 de junio de 1775 el Congreso de las Colonias reunido en Filadelfia nombraba a George Washington –ningún caudillo legendario, no se olvide– cuya experiencia militar dependía de su etapa en el Ejército británico, Comandante General del Ejército Continental.

<sup>58</sup> Motín que originó el Tea Party de nuestros días. En mayo de 1783, la East India Company, llena de deudas acumulaba en Londres 17 millones de libras en té. Para ayudar a la Compañía, el Gobierno acordó que la Compañía bajando los precios enviara el té a las colonias que tenían un té a un precio más alto. Se produjo una rebelión total y cuando el té llegó a Boston el pueblo invadió el buque y tiraron al mar todas las mercancías. Esa rebelión condujo al grito de la Independencia. Hoy el Tea Party es la prueba ideológica de la reacción.

*Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

Antes, el 12 de junio de 1776 el Estado de Virginia aprobaba su Declaración de Derechos. Samuel Eliot Morison<sup>59</sup> advierte:

“La Declaración de Derechos de Virginia (Bill of Right) es el fundamento de todas las Declaraciones de Derechos de Estados Unidos”.

Una verdad es más clara: esa Declaración superaría, en su radicalidad, a la Constitución norteamericana de 1787.

Por eso conviene rememorarla.

Sus dos primeros artículos son clásicos:

I.- “Todos los hombres han nacido igualmente libres e independientes; tienen derechos ciertos, esenciales y naturales que ningún contrato puede privarles ni a su posteridad, el derecho a gozar de la vida y de la libertad, con los medios para adquirir y poseer propiedades y buscar y obtener la felicidad y la seguridad”. Los negros fueron excluidos. Una tragedia que tendría un liberador: Martin Luther King. Antes, el 1 de enero de 1863, Abraham Lincoln firmó la Ley de Emancipación de los Esclavos.

El II Artículo del Estado de Virginia fue un preciso, concreto y anticipado proyecto jurídico-político:

“Toda autoridad pertenece al Pueblo (*people* escrito con mayúscula inicial, *People*) y, por consiguiente, emana de él. Los Magistrados son sus Mandatarios, sus Servidores”.

El III Artículo asumía la significación del Gobierno: “El Gobierno es, y debe ser constituido para la ventaja común, para la protección y la seguridad del Pueblo, la Nación y la Comunidad. De todos los diversos métodos de Gobierno o formas de Gobierno, el mejor es el que puede procurar al más alto grado la felicidad y la seguridad y es el que está más asegurado contra una mala Administración”.

<sup>59</sup> “The Oxford History of American People”, Samuel Eliot Morison, Oxford University Press, 1965.

Juan María Alponente

La radicalidad del Artículo III de Virginia es notable en sus precisiones: “Todas las veces que un Gobierno sea encontrado insuficiente para cumplir esos objetivos, o que les sea contrario, la mayoría de la Comunidad tiene el derecho indubitable, inalienable e imprescriptible para reformarlo, cambiarlo o abolirlo de la manera que ella juzgue sea la más propia para procurar el bien público”.

El Artículo VI señalaba “que las elecciones de los Miembros que deben representar al Pueblo en las Asambleas deben ser libres...”.

La definición del ciudadano era más ambigua y dubitativa. Abría una brecha –restrictiva– en el sufragio universal: “todo hombre que dé pruebas suficientes de un interés permanente y vinculación a los propósitos de la Comunidad tiene derecho al sufragio”. La resistencia de clase y la oposición fundada en el privilegio es una categoría social que es preciso asumir si se pretende cambiar la sociedad. Todavía hoy las elecciones presidenciales –por temor a las mayorías– son de doble nivel: el voto popular y el voto del Colegio Electoral. Éste último, restringido es el voto decisivo para elegir Presidente. En varios casos un candidato con mayoría en el voto popular ha perdido la elección en el Colegio Electoral.

El derecho a la propiedad (que en la Declaración de la Revolución Francesa aparece como “derecho sagrado”, en la Constitución de Virginia recibía una clara definición anticipada en pro de lo privado: “Ninguna parte de la propiedad de un hombre puede serle quitada ni aplicada a usos públicos sin su propio consentimiento o el de los representantes legítimos y el Pueblo no está ligado nada más que por las leyes que él ha consentido para la ventaja común...”.

La libertad de prensa –señala el Artículo XIV– “no puede ser restringida nada más que por los gobiernos despóticos”. No sabían que, un día Murdoch, se apoderaría de centros mediáticos decisivos del país y del mundo. Un escándalo del monopolio, del “*oligoi*”.

La mensuración del Gobierno justo se expresaba, con claridad, en el Artículo XVII: “Un Pueblo no puede conservar un Gobierno libre, y la

*Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

felicidad de la libertad, nada más que por una adhesión firme y constante a las reglas de la justicia, la moderación, la templanza, la economía y la virtud y por un recurso frecuente a los principios fundadores”.

Mención importante es el Artículo XVIII que está dedicado a la Religión:

“La Religión o el Culto que es debido al Creador...deben ser, únicamente, dirigidos por la razón y la convicción, y jamás por la fuerza ni por la violencia de donde se desprende que todo hombre debe gozar de la más entera libertad de conciencia, y de la libertad más completa también en la forma del culto que su conciencia le dicte”. El Artículo terminaba así: “Es un deber recíproco que todos los Ciudadanos practiquen la tolerancia cristiana, el amor y la caridad de los unos para los otros...”.

El 4 de julio de 1776 el Segundo Congreso Continental de Filadelfia aprobó la Declaración de Independencia. Copias del documento se enviaron a todas las colonias. Nueva York, por votación, la aprobó el 9 de julio.

La Guerra de Independencia –iniciada con los primeros choques en abril de 1775– terminó el 25 de noviembre de 1783. El último navío inglés abandonó, ese día, el puerto de Nueva York y George Washington entró en la Ciudad. La Guerra de Independencia costó, a las 13 colonias, 4,435 muertos en acción de guerra y 6,188 heridos. Su costo se evaluó en 75 millones de dólares que fueron incorporados a la deuda pública. Los muertos eran personas. Se contaban. ¿Nos dice algo? La respuesta puede ser terrible. Los recursos para la contienda los controlaba el Congreso.

El 4 de diciembre de 1783 George Washington se despidió de sus tropas. Fue recibido por el Congreso (sus representantes le recibieron sentados y con el sombrero puesto para demostrar que el Poder Civil era superior al Militar) donde se escuchó su discurso y, sobre todo, la cuenta, minuciosa y precisa, sobre los recursos que el Congreso –sólo el Congreso lo decidía– le concediera para hacer la guerra. El Ejército independentista fue, a continuación, desmovilizado y sólo quedaron en pie 25 soldados en Fort Pitt y otros 80, en West Point, para proteger y recuperar las armas. George



Juan María Alponente

Washington se dirigió, a continuación, a su mansión en Fort Vernon para administrar sus propiedades. En 1787, George Washington fue nombrado, por unanimidad, Presidente de la nueva Convención Constituyente que generaría la nueva Constitución. Washington dejó sus negocios privados y regresó a la política a la hora de iniciarse la redacción de la Constitución: la de 1787.

Jefferson, –que sería el tercer Presidente de Estados Unidos– fue el principal redactor de la Constitución de Estados Unidos que se consagra en las dos palabras iniciales: *We the People*, Nosotros el Pueblo. Había señalado, Jefferson, “que todos los hombres han sido creados iguales, que han sido dotados, por su Creador, de ciertos derechos inalienables, entre ellos la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad...”.

El historiador Samuel Eliot Morison<sup>60</sup> añade: “¿Pensaba Jefferson en los negros cuando escribió ‘todos los hombres son iguales’?”. Su posterior carrera, prosigue Eliot Morison, indica que no; que desde su punto de vista los negros no eran “*men*”, no eran “hombres”. Afirmación dura. La Declaración de Virginia quedó en la memoria.

Jefferson tuvo un significado enorme en el diseño político de Estados Unidos, pero quedó apresado, pese a su talento, en los problemas étnicos de clase. En sus “Notas sobre Virginia” –editadas en 1782– no duda en señalar, no obstante, “el efecto perverso de la relación entre el amo y el esclavo. En mi libro, “Mujeres, Crónica de una Rebelión Histórica”<sup>61</sup> examino y analizo ese hecho. Jefferson tuvo esclavos y de una esclava –Sally Hemings– tuvo hijos. Nunca los reconoció. En nuestros días el ADN<sup>62</sup> ha recuperado, por la ruta inequívoca de la biología, el panorama jeffersoniano de su descendencia. Duele decirlo; es cierto. No se avanza sin asumir amargas verdades. Las contradicciones explican la historia; no al revés que es el mundo de lo legendario.

<sup>60</sup> Página 222 del libro citado.

<sup>61</sup> Editorial Aguilar.

<sup>62</sup> El 1 de noviembre de 1998 la Revista **Natur** difundió las pruebas genéticas de ADN respecto a algunos descendientes de Sally Hemings.

### *Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

La Constitución norteamericana de 1787, con la de Virginia, en 1775, como la *isonomía* griega, aceptarían, explícitamente, la esclavitud. Los negros, los esclavos, no existían como *men*. Sin embargo, en el Censo norteamericano de 1790 se consideró una población total de 3,930.000 personas que incluían a 698,000 esclavos y 60,000 libertos.

Es de recordar, no obstante, que el problema de la esclavitud, que agobiaba intelectualmente a Jefferson, planteó problemas a partir del movimiento independentista. Integraba, a la vez, voces y definiciones que mezclaban, sobre todo a partir de 1775, intenciones y pasiones. Se repetía que la “Revolución se acercaba”, “*La Revolution approach*”. Patrick Henry (1736-1779) ardiente opositor de la Stamp Act, abogado desde 1760, acuñaba una frase que giraría en el mundo hasta nuestros días: “*Give me liberty or give me death*”. Se ha simplificado, universalmente, como “¡Libertad o muerte!”. Patrick Henry era virginiano como Jefferson.

El problema de la abolición de la esclavitud también fue objeto de debate. Varios Estados del Norte (de las 13 colonias), como Vermont, Massachussets y New Hampshire, en 1777, prohibieron la esclavitud en sus constituciones. El Sur era esclavista por razones económicas. Inglaterra dejó, tras sí, un universo colonial-algodonero (indispensable para su industria textil) que atraparía a millones de hombres. En realidad, la posterior Guerra Civil, entre el Norte y el Sur, (1861-1865) bajo el gobierno de Lincoln, decimosexto Presidente de Estados Unidos<sup>63</sup> fue una guerra económica de “liberación” de las estructuras esclavistas, contrarias al desarrollo económico moderno más que una liberación de los esclavos. En otras palabras, Estados Unidos no podía realizar la Revolución Industrial si una parte de su economía era un apéndice colonial-esclavista. La enorme dimensión de los intereses de la esclavitud supuso, para Lincoln, un gran problema. Supo que desmontar ese enorme sistema supra-estructural suponía la guerra. Intentó evitarla. No pudo. Fue asesinado por ello.

---

<sup>63</sup> Véase mi libro, “**Los Liberadores de la Conciencia**” (Lincoln, Gandhi, Martin Luther King y Nelson Mandela) editado por Aguilar.

*Juan María Alponente*

Lo cierto es que la Constitución federal de Estados Unidos, en 1787, no resolvió ese problema. Quedó pendiente y costó, finalmente, en una guerra de clases, –la Guerra Norte-Sur– mucho más que la Guerra de Independencia: 234,000 muertos, 382,000 heridos y su costo se estimó en 4,000 millones de dólares de la época. Una destrucción y una crisis que no se resolvieron, en realidad, hasta el último cuarto del siglo XX. Y aún colea. Como el discurso de Martin Luther King: “Yo he tenido un sueño”. “Tengo el sueño de que un día, el Estado de Alabama, cuyo gobernador ocupa hoy palabras de interposición e invalidación, se convertirá en un lugar en que los niños negros y las niñas negras podrán tomar la mano de los niños blancos y las niñas blancas y caminar juntos como hermanas y hermanos...”<sup>64</sup>.

De todas maneras, en muchos aspectos, la Constitución de 1775 es más innovadora que la de 1787. Acaso, con la primera, no se hubiera tenido a George Bush. Pero, finalmente, un negro, Barack Hussein Obama y su esposa negra han llegado, dos veces, a la Casa Blanca con el voto del pueblo y con el apoyo de 12 millones de emigrantes hispanos con derecho a votar.

No hay que olvidar, sin embargo, que la infamia del comercio de esclavos –la “trata”– supuso el violento secuestro, a través de los océanos, de entre 10 y 17 millones de personas si se incluye, además de África, principal base sociológica de la violación, el Oriente Medio. Thomas Sowell, en su libro, “Ethnic America, a History”<sup>65</sup> habla de 10 millones de africanos esclavizados. Olivier Pétre-Grenouilleau<sup>66</sup> habla de 12 a 17 millones. Ese fue el inicio.

En Francia, ciudades como Nantes y Burdeos debieron una gran parte de su riqueza, en el siglo XIX, a la trata de esclavos o a sus consecuencias económicas para el Imperio francés. Quizá por ello, Condorcet, un hombre

---

<sup>64</sup> Discurso pronunciado en la Escalinata del Lincoln, Memorial de Washington, D. C., el 26 de agosto de 1963.

<sup>65</sup> Basic Books, Inc, Publishers, New York, 1930.

<sup>66</sup> “**Les Traités Négriers**”, Gallimard. Coll. Bibliothèque des Histories, 2004.

### *Lecturas filosóficas*

*(La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho)*

de La Ilustración<sup>67</sup> (en 1789 se le consideraba el más ilustre representante del “Partido Filosófico”) señaló, anticipadamente que era preciso encontrar una solución a la esclavitud. Sus palabras, aún, son nuestras: “Reducir un hombre a la esclavitud, comprarle y venderle es un verdadero crimen...”. ¿Y la infamia de la pobreza, el analfabetismo y la miseria de la salud que afecta, hoy, a 1,500 millones de personas? Condorcet hizo aparecer, el 5 de junio de 1790 el primer número del “Journal de la Société de 1789”. Dos días antes se había producido la primera rebelión de mulatos de La Martinica. Era el anuncio de la cólera. La Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano les dejaría, de inicio, como a las mujeres, fuera de la “igualdad”. Se ha pagado, todo ello, al precio de la sangre.

Montesquieu, que en 1748, publicó, *El Espíritu de las Leyes*, –con la división de poderes, incluyendo el Poder Judicial al Poder Ejecutivo y el Poder Legislativo de Locke– explicaba: “Existen dos clases de pobres: los que tienen ingresos insuficientes y aquellos otros cuya pobreza se debe a los gobiernos y que no pueden escapar de la pobreza porque su propia pobreza les impide la liberación”. Añade: “en el seno de las naciones despóticas, no existen otras leyes que las del Príncipe y, por tanto, no existe la libertad, pero tampoco la seguridad y es sabido que la seguridad de los ciudadanos es la primera obligación del Estado de Derecho”. *En efecto, en el Estado de Derecho el principal deber y obligación del Estado es la seguridad y la libertad –en todos sus aspectos– de los ciudadanos.*

La historia está hecha para adultos. No es un juego floral entre mitos y leyendas patrióticas. Es el fierro, implacable, entre los intereses reales y la voluntad de los pueblos.

---

<sup>67</sup> Marie Jean Antoine Caritat, marqués de Condorcet, autor de un texto en 1781 titulado “**Réflexions sur L’esclavage es Negres**”, que publicó con el seudónimo Joachim Schwartz. Schwartz en alemán es negro.

## BIBLIOGRAFÍA

- Louis Althusser. *Montesquieu La politique et l'histoire*. Editorial Presses Universitaires de France, París, 1959.
- Aristóteles. *Política*. Versión española Antonio Gómez Robledo. Editorial UNAM, México, Ciudad Universitaria, 1963.
- Vincent Badaire. *Ce diable d'homme ou Voltaire inconnu*. Editorial Hachette, París, 1978.
- Georges Benrekassa. *Montesquieu la liberté et l'histoire*. Editorial Livre de Poche, París, 1987.
- Isaiah Berlin. *The age of enlightenment: The 18th Century Philosophers*. Editorial A Mentor Book, Chicago, USA., 1956.
- Rémy Bijaoui. *Voltaire avocet: Calas, Sirven et autres affaires...* Editorial Tallandier, París, 1994.
- *Cahiers de doléances des femmes en 1789. Et autres textes*. Editorial Des Femmes, París 1981.
- Luciano De Crescenzo. *Historia de la Filosofía Griega (Los presocráticos)*. Editorial Seix Barral, Madrid, 1988.
- Lucien Choudin. *Le chateau de Voltaire Deux siecles d'images*. Société d'histoire et d'archéologie du Pays de Gex. Association Voltaire a Ferney, París, 2002.
- Jacques D'Hondt. *Hegel et la pensée grecque*. Editorial Presses Universitaires de France, París, 1974.
- *Diderot D'Alambert*. Grandes Obras del Pensamiento. Artículos políticos de la Enciclopedia. Editorial Altaya, Barcelona, 1994. J. H. Elliott, Roland Mousnier, Marc Raeff, J. W. Smit y Lawrence Stone. Editorial Alianza, Madrid, 1972.
- *Encyclopédie de la franc-maçonnerie. Encyclopédies d'aujourd'hui*. Editorial Le Livre de Poche, París, 2000.

Juan María Alponete

- *100 Points chauds de l'histoire de l'église Equipes Resurrection.*  
Editorial Desclée de Brouwer, París, 1979.
- Moses I. Finley. *El legado de Grecia. Una nueva valoración.*  
Editorial Crítica, Grupo Editorial Grijalbo, Barcelona, 1983.
- Henri Gohier. *Rousseau et Voltaire. Portraits dans deux miroirs.*  
Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1983.
- Charly Guyot *Diderot.*  
Editorial Seuil, París, 1953.
- Ágnes Heller. *Aristóteles y el mundo antiguo.*  
Ediciones Península, Barcelona, 1983.
- Christopher Hill. *Intellectual Origins of the English Revolution.*  
Editorial Panther, París, 1972.
- Claude Manceron. *Les hommes de la liberté. La révolution qui leve 1785-1787.*  
Editorial Robert Laffont, París, 1979.
- Roland Marx. *L'Angleterre des révolutions.*  
Editorial Armand Colin, París, 1971.
- André Maurois. *Voltaire.*  
Editorial Juventud, S. A., Barcelona, 1965.
- Francois Moureau. *Le roman vrai de l'encyclopédie*  
Editorial Découvertes Gallimard, París, 1990.
- Platón. *Apologie de Socrate, Criton, Phédon.*  
Editorial Gallimard, París, 1950.
- *Platón Lettre aux amis.*  
Editorial Mille et Une Nuits, París, 1996.  
Traducción Odette Bellevenue.
- René Pomeau. *Voltaire.*  
Editorial Seuil, París, 1989.
- René Pomeau. *La Europa de las Luces. Cosmopolitismo y unidad europea en el siglo XVIII.*  
Editorial Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1988.
- Jean-Jacques Rousseau. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.*  
Editorial Gallimard, París, 1965.

*Lecturas filosóficas*

(*La lucha por los derechos humanos y el Estado de Derecho*)

- *Revoluciones y rebeliones de la Europa moderna. (Cinco estudios sobre sus precondiciones y precipitantes).*  
Jean-Jacques Rousseau. *Les Confessions*. Tomo II  
Editorial Le Livre de Poche, París, 1972.
- I. F. Stone. *Le Proces Socrate*.  
Editorial Odile Jacob, París, 1990.
- Antonio Tovar. *Vida de Sócrates*.  
Editorial Alianza, Madrid, 1984.
- Jean Tulard, Jean-Francois Fayard, Alfred Fierro. *Histoire et dictionnaire de la Révolution française 1789-1799*.  
Editorial Robert Laffont, París, 1987.
- *Voltaire L'affaire Calas*.  
Prefacio de Jacques Van den Heuvel.  
Editorial Gallimard, París, 1982.
- Voltaire. *Dictionnaire Philosophique*.  
Editorial Garnier-Flammarion, París, 1964.
- Voltaire. *Traité sur la Tolérance*.  
Editorial GF-Flammarion, París, 1989.
- *Voltaire Mémoires. Pour servir a la vie de M. de Voltaire.*  
Écrits par Lui-Meme.  
Editorial Seuil, París, 1993.
- Gérard Walter. *La Révolution anglaise. L'exécution de Charles Ier et l'ascension de Cromwell*.  
Editorial Marabout, París, 1963.
- Gérard Walter. *Le Mémorial des Siecles. XVIIe siècle les événements La Révolution anglaise*.  
Editorial Albin Miche, París, 1963.
- Max Weber. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*.  
Editorial Plon, París, 1964.

**LECTURAS FILOSÓFICAS**  
**(LA LUCHA POR LOS DERECHOS HUMANOS Y EL ESTADO DE DERECHO)**

Se terminó de imprimir en noviembre de 2012  
en los talleres de Géminis Editores e impresores, S.A. de C.V.  
Emma Núm. 75, Col. Nativitas, México, D.F.  
E-mail: [geminiseditores@prodigy.net.mx](mailto:geminiseditores@prodigy.net.mx)

La edición en tiro consta de 1,000 ejemplares

Distribución a cargo del INAP.



**INNAP**

INSTITUTO  
NACIONAL DE  
ADMINISTRACIÓN  
PÚBLICA, A.C.

