

SOBRE EL ORIGEN DE LA JUSTIFICACIÓN PATERNALISTA DEL PODER EN LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA

Aunque el modelo *paternalista* del Estado queda vinculado habitualmente al antiguo régimen, incluso por lo que refiere a la justificación eudemónica del poder, hasta el punto de que la ilustración puede ser entendida en clave de proyecto de debelación de los supuestos en que se sustenta dicho modelo, como negación del poder despótico, lo cierto es que la conexión entre *paternalismo*, concepción eudemónica del poder y legitimidad/legitimación, puede remontarse a la antigüedad clásica, como trataremos de mostrar en lo que sigue.

La clave para un enfoque correcto del problema la ofrece, en mi opinión, ya Sumner Maine¹, que destaca la analogía entre familia y Estado en el mundo antiguo, analogía que se refuerza en Roma², en la *civitas*, y a través de la Edad Moderna pasa a legitimar al monarca, como ejemplificarán Bodin o Althusius. Precisamente Kant supone un giro decisivo en esa analogía, incluso frente a alguna de las direcciones que imperan en la ilustración, por cuanto mantiene una concepción individualista del derecho de familia como una de las partes del Derecho privado -desde luego, superior y previo al Derecho público- cuyo centro es la persona y cuyo principio es la idea de posesión, hacia cosas y personas: son relaciones no subordinadas, sino previas, a la condición del ciudadano. Como es sabido, esa construcción es la que a través de Savigny hereda toda la dogmática iusprivatista, si bien poniendo el acento en las otras dos partes, en la relación del principio de posesión hacia cosas (derechos reales) y

¹ Sumner Maine, *Ancient Law*, cit. por la ed. cast. con prólogo de S. Azcárate, Madrid, E. T. del Hospicio, 1893, esp. el cap. V, págs. 91 y ss. Y págs. 119 y ss. Y 157-159.

² Sobre el particular, p. ej., Bonfante, *Istituzioni di diritto Romano*, St. Riuniti di Arte Grafica, Milano, 1957, págs. 139 y ss., o «La progressiva diversificazione del diritto pubblico e privato», en *Scritti giuridici vari*, IV, Roma, 1925, pág. 30), o Boehmer, *Grundlagen der Bürgerlichen Rechtsordemmg*, Tübingen, 1950, pág. 169 ss.

personas (derecho de obligación), más que hacia los derechos personales. De ahí los referentes de la figura del soberano: padre, amo-señor, monarca de derecho divino-*imago Dei*.

En efecto, tanto Platón como Aristóteles nos ofrecen textos significativos de esa analogía. De algún modo, la obra mayor de Platón, su *República* no es sino el intento de hacer de la *πολις* una gran familia -más aún que la analogía macroantropológica-, que se basa, desde luego, en la disolución de la familia natural³. Por su parte, Aristóteles, al señalarla como comunidad natural originaria, la propone en realidad como el paradigma axiológico político, sobre el que ha de modelarse la *πολις*⁴. Como señala Pugliatti⁵, «le analogie tra comunità familiare e comunità politica simboleggiano, sotto un aspetto statico, ora la forza attrattiva dell'una, óra la capacità assorbente dell'altra», siguiendo con ello una intuición de Vico: «Familia quaedam parva res publica est, cuius paterfamilias princeps, uti res publica est quaedam magna familia, cuius princeps est pater vel dominus»⁶. Ciertamente, en Roma las analogías entre familia y Estado se encuentran aún más claras, en el ámbito jurídico institucional (la potestad del paterfamilias, su protagonismo en el mundo del Derecho), máxime cuando la *civitas* es el desarrollo orgánico de la familia -y en la evolución de la *civitas* eliminadas *tribus* y *gentes* quedan sólo familia y *civitas*-. Lo interesante, a los efectos del objeto de esta investigación, es indagar el vínculo entre esas analogías y el ejercicio del poder, y cómo se recurre para ello a un discurso inequívocamente paternalista. A ese respecto es en mi opinión especialmente significativo el hecho de que sea posiblemente Platón el primero en formular el carácter necesario del secreto, o, para ser más exactos, no del secreto sino del engaño, de la mentira, para la tarea de gobierno, y todavía lo es más si se pone en relación con las críticas que formula al régimen de publicidad que caricaturiza como «teatrocracia». Veámoslo con más detalle. Los textos más interesantes son los que ofrecemos a continuación y que dan origen a lo que en la Filosofía Política se conoce como teoría de la «noble mentira» (uno de los recursos

³ Cfr., p. ej., *República*, II, 10, 368c-370a. Cito por la ed. de *Les Belles Lettres*, París, 1970, tomo VI, págs. 63-65.

⁴ *Politica*, 1252b, 12-14. Cito por la ed. de *Les Belles Lettres*, París, 1968, tomo I, pág. 13. (De la trad. cast. de Marías-Araujo, I. E. P., Madrid, 1951, págs. 2-3).

⁵ Pugliatti, voz *Diritto Pubblico e Privato*, Nov. Dig., pág. 707.

⁶ Vico, G., «De universi iuris uno principio et fine uno», en *Il diritto universale*, ed. a cargo de Nicolini, Bari, 1936, pág. 68.

por excelencia del discurso *paternalista*) según la propia afirmación de Platón, que se remite a la fábula de Cadmo sobre el origen de los espartanos⁷, que es el modelo de «mentira beneficiosa». En realidad, la mentira, la *verdadera mentira* «es odiada no sólo por los dioses, sino también por los hombres», conviene Platón⁸. Esto es perfectamente coherente con lo que nos enseña H. Arendt sobre las dimensiones pública y privada en Grecia⁹, en la que discurso y acción son coexistentes e iguales. La acción política se lleva a cabo mediante palabras, pero aun más: «encontrar las palabras oportunas en el momento oportuno es acción»¹⁰. No es exagerado calificar la *πολις* griega como «el más charlatán de todos los cuerpos políticos», aquel en el que el discurso alcanza la mayor importancia, sobre todo como instrumento de persuasión (en lugar de violencia), y de ahí, como también subraya Arendt, la diferencia entre retórica y dialéctica, tal como la formula Platón en el *Gorgias* o Aristóteles en su *Retórica*¹¹. La *πολις* es en ese sentido, «la garantía contra la futilidad de la vida individual... La realidad de la esfera pública radica en la simultánea presencia de innumerables perspectivas y aspectos en los que se presenta el mundo común... ser visto y oído por otros deriva su significado de que todos ven y oyen desde una posición diferente»¹². Sin embargo, Platón atisba la posibilidad de una mentira beneficiosa asimilándola al «remedio con que se contiene un mal»¹³, contra los enemigos, contra la locura o en caso de leyendas. Es cierto que esa mentira será excepcional, como reconoce pocas páginas más allá cuando escribe: «Pero también la verdad merece que se la estime sobre

⁷ *República*, III, 414 b/c, cit. por la ed. de Oevres, de *Les Belles Lettres*, tome VI, págs. 135-136.

⁸ *Ibid.*, 382a, pág. 101.

⁹ *The Human Condition*, cit. por la trad. castellana de R. Gil, Seix Barral, Barcelona, 1974, págs. 39 y ss.

¹⁰ *Ibid.*, 44.

¹¹ *Gorgias*, 448d, pág. 110. Cito por la ed. de *Les Belles Lettres*, París, 1968, tomo III-2. Igualmente, por lo que hace a Aristóteles, *Retórica* (cito por la trad. cast. de Tovar, I. E. P., Madrid, 1953, págs. 5-6), 1354 a 112 y ss. Por eso, la segunda definición aristotélica del hombre como ser vivo capaz de discurso (*Ética Nic.*, 1142 a 25 y 1178 a 6 y ss.) (No he podido disponer tampoco de esta obra -como de la *Retórica*- en la ed. francesa citada; utilizo la trad. cast. de Araujo Marías, I. E. P., Madrid, 1959, págs. 167-168.

¹² Arendt, *op. cit.*, págs. 81 y 83. En el fondo, como resume Arendt, la distinción entre la esfera del *ἰδιον*- lo privado- y la de la *πολις* es la que hay entre la necesidad y la libertad, lo que será retomado por alguno de los teóricos del contrato y sobre todo por Hegel.

¹³ *República*, 382c/d, ed. cit., pág. 88 del tomo VI.

todas las cosas. Porque, si no nos engañábamos hace un momento, y realmente la mentira es algo que, aunque de nada sirva a los dioses, puede ser útil para los hombres a manera de medicamento, está claro que una semejante droga debe quedar reservada a los médicos, sin que los particulares puedan tocarla. -Es evidente -dijo-, si hay, pues, alguien a quien le sea lícito faltar a la verdad, serán los gobernantes de la ciudad, que podrán mentir con respecto a sus enemigos o conciudadanos en beneficio de la comunidad, sin que ninguna otra persona esté autorizada a hacerlo. Y si un particular engaña a los gobernantes, lo consideraremos como una falta igual o más grave que la del enfermo o atleta que mienten a su médico o preparador en cuestiones relacionadas con sus cuerpos, o la del que no dice al piloto la verdad acerca de la nave o de la tripulación o del estado en que se halla él o cualquier otro de sus compañeros»¹⁴.

Que Platón es consciente de lo arriesgado de su afirmación lo demuestra el carácter excepcional del recurso a la mentira, que es parangonado a la necesidad de recurrir a las drogas (el término en griego, *φαρμακων*, no se distingue del de medicina), como escribe cuando trata de presentar el proyecto eugenésico que ha de instaurar el régimen perfecto que pretende:

-¡Ay, querido amigo! -exclamé- ¡Qué gran necesidad vamos a tener de excelsos gobernantes, si también sucede lo mismo en la raza de los hombres!

-¡Pues claro que sucede! -dijo- ¿Pero por qué?

-Porque serán muchas -dije- las drogas que por fuerza habrán de usar. Cuando el cuerpo no necesita de remedios, sino que se presta a someterse a un régimen, consideramos, creo yo, que puede bastar incluso un médico mediano. Pero cuando hay que recurrir también a las drogas, sabemos que hace falta un médico de más empuje.

-Es verdad. ¿Pero a qué refieres eso?

-A lo siguiente -dije-: de la mentira y el engaño es posible que hayan de usar muchas veces nuestros gobernantes por el bien de sus gobernados. Y decíamos, según creo, que era en calidad de medicina como todas esas cosas resultaban útiles.

-Muy razonable -dijo¹⁵.

¹⁴ *Ibid.*, 389b/c, págs. 96-97 del tomo VI.

¹⁵ *Ibid.*, 459c/d, tomo VII, pág. 65. En *Las Leyes*, 663d (ed. cit., tomo XI, I. parte, pág. 54), en el diálogo entre Clinias y el Ateniense, éste vuelve a repetir la justificación, *en interés del bien*, de la «audacia de mentir a la juventud»; mediante esa «útil mentira», se consigue del modo más eficaz que «todos cumplan lo justo y no por fuerza, sino libremente».

Lo interesante es, desde luego, que la mentira sólo es lícita para el gobernante, como medicina (es evidente la resonancia del símbolo veneno-triaca) como *droga* (que ese es el sentido originario del término, como ha hecho ver entre nosotros A. Escohotado), para beneficio de la comunidad -que él interpreta; mejor, que sólo él conoce-, frente a los enemigos externos y también frente a los ciudadanos. Por el contrario, esa misma mentira en boca del ciudadano respecto al gobernante, es una falta muy grave. En este texto se encuentran ya casi todos los elementos de la tradición política *paternalista* que ahora trato de analizar y que desemboca en la teoría de la razón de Estado propia del absolutismo: el pueblo es ignorante y enfermo, debe estar inerme ante el gobernante -que conoce y que cura aunque la medicina sea dolorosa (veneno-la lanza que sana) o contraria a los deseos del enfermo- y por eso resulta necesario el engaño. El símil es también efectivo en cuanto a la tarea misma de gobierno: un arte, una técnica en el sentido de arte (técnica que requiere aprendizaje y práctica, sólo posibles para unos pocos), como *lo es* la medicina. Pronto veremos que son esos los ingredientes de la política de la razón de Estado. Pero aún no abandonamos a Platón, porque, como decía, ese entusiasmo por la utilización del engaño es paralelo al desprecio que tiene por la intervención del pueblo en los asuntos de gobierno, como ha sido destacado entre otros por Popper y por Bobbio a propósito del problema que comento¹⁶. Efectivamente, Platón califica como «teatrocracia miserable», como «democracia respecto a la música», el hecho de que se permita al público juzgar sobre ella, y encuentra aquí, una vez más, una muestra de corrupción: la pretensión del pueblo de conocerlo todo, de opinar, de decidir sobre todo, la democracia, es una forma corrupta¹⁷. El interés de esta invectiva reside no sólo en constituir una muestra más del tipo de argumentación antidemocrático -por otra parte, perfectamente coherente cuando la cuestión política fundamental es ¿quién gobierna? y no ¿cómo se gobierna?-, sino, sobre todo,

¹⁶ *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino, 1984, págs. 77 y ss.

¹⁷ Cfr. *Leyes*, 695b y 70a. Por otra parte, Bobbio señala agudamente la influencia de Platón sobre Nietzsche, que reprocha a Wagner haber dado impulso a la «presunción del profano, del idiota en el arte», que quiere erigirse en juez *in rebus musicis et musicantibus*. Es Nietzsche también quien demuestra la teatrocracia, la supremacía del teatro sobre las demás artes. Indudablemente el problema cobra hoy dimensiones insospechadas para Platón, que no para Nietzsche. Cfr. de éste su *Der Fall Wagner Ein Musikanten - Problem*, en *Werke*, VI, 3, De Gruyter, Berlín, 1969, pág 33.

porque supone el rechazo absoluto de la publicidad en la medida en que está vinculada con la democracia, en la medida en que la implica. Desde luego, eso no quiere decir que, como en tantas otras ocasiones, la flecha del argumento no encuentre un buen blanco, aunque sea distinto de aquél al que apuntaba (como sucede, en parte, en el conocido argumento aristotélico sobre la posibilidad de prescindir de la esclavitud). Efectivamente, la teatrocrazia, o, mejor, la política como espectáculo (parafraseando el título de la obra de Schwarzenberg¹⁸) que es una de las dimensiones características de la democracia de masas, opera profundas transformaciones de las reglas básicas del Estado democrático, y, una vez más, la paradoja se convierte en una amenaza para el principio de publicidad -el riesgo de la manipulación, el de la «publicidad cegadora» propio de la sociedad de consumidores- tal y como lo hemos visto hasta ahora.

Aunque es Platón el máximo representante de la teoría de la mentira como instrumento de gobierno, hasta el punto de convertirse en texto *canónico* al respecto, en el pensamiento clásico griego es posible encontrar otros ejemplos y significativamente los de Jenofonte¹⁹, y Aristóteles²⁰, desde luego, menos conocidos y utilizados que el anterior. El más conocido, ciertamente, es el de las *Memorables* de Jenofonte, donde Sócrates muestra a Eutidemo que la mentira pudiera ser justa. Los ejemplos que utiliza serán bien tenidos en cuenta por los tacitistas y maquiavelistas, por ejemplo, en la discusión en torno a la razón de Estado. Son los seis supuestos siguientes:

1. El «sometimiento de una nación injusta y enemiga».
2. El «engaño en el curso de la guerra».
3. El «robo, el pillaje de los bienes de los enemigos».
4. El «engaño a los propios soldados para darles valor».
5. El «engaño al niño que no quiere tomar la medicina».

¹⁸ Schwarzenberg, R. G., *Lo Stato spettacolo. Attori e pubblico nel grande teatro della politica mondiale* (cito por la ed. italiana de Ed. Riuniti, Roma, 1980), sobre la que llama la atención Bobbio en la nota 7 de la pág. 88 del libro cit. en n. 89.

¹⁹ El texto, también invocado con frecuencia en el Renacimiento (hasta finales del XVI y comienzos del XVII), es el de los *Memorables*, L, IV, II, que citamos por la ed. de *Les Auteurs Grecs*, París, Hachette, 1886, págs. 261-34. Los supuestos recogidos en el texto se encuentran en las páginas 26, 27 y 28.

²⁰ *Politica*, IV, 13, 1297a. Cit. por la ed. de *Les Belles Lettres*, París, 1971, vol. II, págs. 174-175. Se trata de la argumentación sobre los artificios legislativos de las oligarquías, «inventados como pretextos para engañar al pueblo», y frente a los cuales existen artificios democráticos.

6. El «robo o despojo de sus armas al amigo desesperado que puede intentar suicidio».

Lo que Sócrates trata de mostrar a Eutidemo, pues, se resume en estas dos consecuencias: en primer lugar, que la mentira, el engaño y el perjuicio causados al enemigo, en acción de guerra, son justos. Además, y esto es lo que específicamente nos interesa, pues está directamente relacionado con la argumentación *paternalista*, que puede ser justo también engañar a los amigos por su propio bien: los enfermos, los niños, los subordinados. El dato común es que quien conoce lo justo, quien persigue un buen fin, puede utilizar medios aparentemente injustos para conducir al ignorante (al que no puede valerse de sí) hacia la justicia, es decir, la clásica argumentación contra la que reaccionará Kant²¹.

²¹ P. ej., en *Über das Gemeinspruch: das Mag in der Theorie richtig sein, Taugt aber nicht für die Praxis*: «El soberano quiere hacer feliz al pueblo según la idea de felicidad que él mismo tiene, y se convierte en déspota» (en *Werke* (VI), cit., pág. 159). Es el error de introducir el Principio de Felicidad como fin del Estado de Derecho: sólo le conducirá al mal. Sobre el particular, permítaseme la remisión a mi «Anotaciones sobre el principio kantiano de publicidad», en *Dianoia*, 1988/1 (nueva época).