

COLETTE CAPRILES SANDNER

DISCURSO DE INCORPORACIÓN COMO INDIVIDUO DE NÚMERO EN EL SILLÓN NÚMERO 18
DE LA ACADEMIA DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

Dr. Luciano Lupini

Presidente de la Academia de Ciencias Políticas y Sociales

Doctores Rafael Badell Madrid, Cecilia Sosa Gómez, Gerardo Fernández Villegas, Salvador Yannuzzi, Juan Cristóbal Carmona, miembros de la Junta Directiva

Individuos de Número de la Academia de Ciencias Políticas y Sociales

Miembros de las Juntas Directivas e Individuos de Número de otras Academias Nacionales

Familiares del Dr. Henrique Iribarren Monteverde

Querida familia, queridos amigos y colegas

Señoras y señores.-

Ser recibida en esta corporación es un gran honor que agradezco inmensamente. También es, como lo han experimentado todos los que han desfilado por este púlpito bajo la tutela de Santo Tomás, la aceptación de un deber, lo que el Doctor Angélico llamó *officium sapientis*, el oficio del sabio, que Rafael Tomás Caldera nos enseña con las hondas palabras de quien lo ha ejercido:

Se trata de una tarea, responsablemente asumida. En su sentido clásico, se trata de un *oficio*, de un servicio y un deber.

Nace, pues, de un compromiso radical con la verdad, que intenta llevar hasta el fondo los grandes interrogantes acerca del mundo, del hombre, y de Dios, y se cumple en el ámbito de una sociedad determinada, de una cultura y de un tiempo. Se lleva a cabo por tanto desde los problemas de la época y para darles respuesta. De este modo, el hombre que busca la sabiduría aparece como investido de una misión, delegado a la consideración de las verdades más altas para que, por su medio, puedan hacerse accesibles en mayor o menor grado a todos¹.

¹ Rafael Tomás Caldera (1996): *El oficio del sabio*. Segunda edición revisada y ampliada. Caracas, José Agustín Catalá editor, pp. 13-14.

Este común espíritu de responsabilidad es desde luego aún más perentorio en las graves horas que está viviendo nuestra República. La Academia es la casa de ese espíritu, como guardiana de su continuidad, pero también atenta a las determinaciones del momento y a los desafíos del futuro, y así, espero poder honrar la apuesta a la innovación que esta corporación ha hecho al acogerme en su seno, tanto como sostener los hilos que la unen a su tradición.

I

Tradición como la que hoy se cumple, la de conmemorar la vida y trayectoria de mi predecesor en el sillón número 18, el Dr. Henrique Iribarren Monteverde, y mencionar la estirpe de este sillón, que fue ocupado por los juristas Raúl Crespo Vivas, Enrique Urdaneta Maya, José Antonio Tagliaferro, Francisco Vetancourt Aristiguieta, José Loreto Arismendi (hijo), y José Luis Aguilar Gorron dona.

Y comienzo por la vida, porque, por esos azares como los que le gustaban tanto a Paul Auster, nos conocimos pocos meses antes de su fallecimiento, en unas circunstancias en las que tuve la suerte de oír del propio Henrique un relato de su trayectoria profesional. Y yo recuerdo este relato como una historia apasionada, la de una vida de responsabilidad pública entendida no como el resultado del deber contable o de la pericia técnica sino como un movimiento de dignidad y de amor al país, aunque este nos muestre su cara más hostil.

Se diría entonces que su vida intelectual y profesional se entrelaza con esa pasión, o la encarna. El Dr. Iribarren se dedicó a pensar, a enseñar y a actuar en lo que me luce a mí, lega en estos asuntos, como la más difícil área de ejercicio del Derecho: aquello que atañe a los límites y la responsabilidad que el propio Estado se da, en virtud de los principios del Estado de Derecho. Ese es el tema de su trabajo de incorporación a esta Academia, y allí muestra una claridad conceptual y un estilo literario que adornan el rigor de la argumentación a tal punto que generan en el lector una avidez por saber más, por compartir las claves de ese entendimiento.

Henrique Iribarren Monteverde nació en Caracas, el 25 de agosto de 1959, y como señala el Dr. Humberto Romero-Muci en el reflexivo discurso con el que recibió al Dr. Iribarren en esta casa, fue formado por los jesuitas y llevó en su excelencia académica esa enseñanza. Fue el primero de su promoción, graduándose de abogado en la Universidad Católica Andrés Bello. Tuvo un gran maestro, un mentor, en el profesor Luis Henrique Farías Mata y ello no solo orienta su vocación hacia el derecho administrativo, sino que muestra de suyo la capacidad

de vínculo creativo y humano que se da en la relación discipular y que continuó en una larga colaboración profesional.

Luego Francia, Universidad de Paris II, Panthéon-Assas, en donde obtiene el Diploma Superior y el DEA, el Diploma de Estudios Profundos en derecho administrativo y ciencias administrativas respectivamente. Muy agudamente señala el Dr. Romero-Muci las afinidades electivas de Henrique Iribarren con ese “Estado administrativo” que es la república francesa, y su correlato en esa arquitectura del pensamiento que es el “plan cartesiano”, esa estructura tripartita clásica (introducción-tres partes-conclusión) que nos infligían hasta a los escolares en Francia en la composición semanal. En definitiva, Descartes fue también un portador del rigor jesuítico.

En esa tradición se inscribe la enseñanza. Casi treinta años de su vida dedicó el Dr. Iribarren a la docencia, en el campo del derecho administrativo en la Universidad Católica Andrés Bello. Siempre hay en quien enseña un impulso de generosidad y de jovialidad, porque no siempre es grata la tarea, pero siempre retribuye en curiosidad, en ideas y en el gusto de ver un joven descubriéndolas.

El Dr. Rafael Badell Madrid, en unas sentidas palabras pronunciadas en ocasión de despedir al Dr. Iribarren, recompone su camino juntos, como condiscípulos y juristas, en el arduo paisaje del derecho contencioso-administrativo. Un pupitre para zurdos, tal vez el único en el aula en la que coincidieron el primer día de clases, fue el culpable de una amistad de toda la vida que, además, rindió frutos; los trabajos de ambos contribuyeron a reconfigurar aquel paisaje para convertirlo en lo que hoy es.

Encuentro justamente en el volumen editado como número 169 del Boletín de la Academia de Ciencias Políticas y Sociales, bajo el cuidado de los Drs. Cecilia Sosa, Eugenio Hernández Bretón y Rafael Badell, una selección de la obra del Dr. Iribarren, que impresiona por la diversidad de sus títulos, que tocan temas a primera vista muy especializados pero que se conectan entre sí en el afán por desbrozar, clarificar, ordenar, definir, las atribuciones y limitaciones de la administración y su conexión con los principios normativos.

Ello me luce además, como una señal fundamental de la manera en que Henrique Iribarren abordaba el pensar: como la actividad transformadora que es. Esa diversidad de intereses y aportes lo que nos confirma es que la práctica, su práctica en la Procuraduría General de la República, como asesor jurídico en diversas comisiones en la Corte Suprema de Justicia y en el Ministerio de Justicia, y en la Oficina de Investigación y Asesoría Jurídica del Congreso

-dirigida entonces por el Dr. Nelson Socorro-; como consultor jurídico de la Comisión de Finanzas de la Cámara de Diputados y del Senado, y también en la actividad privada, asociado con el Dr. Socorro, lo que nos confirma, decía, es un pensamiento sobre la acción, sobre la interpelación que la realidad nos hace para que pensemos. Para dejar la huella transformadora.

Esa es la enseñanza que me deja Henrique Iribarren a mí personalmente: hacer para pensar, pensar para transformar.

A Constanza y sus hijos, les transmito mi saludo más cordial y el orgullo de suceder a Henrique en este sillón.

II

“De todas las tiranías, aquella ejercida sinceramente por el bien de sus víctimas puede ser la más opresiva”.

Estas palabras de C.S. Lewis evocan lo que creo que es el sentido último, y más perentorio, de la indagación de la que forma parte el trabajo de incorporación, titulado *Viejas tiranías, nuevos despotismos*, que me ha correspondido presentar ante esta Corporación. Revisitar un tema clásico, como el de la tiranía, un tema que es fundacional en el pensamiento político occidental –y tal vez no solo del pensamiento político sino de la filosofía misma, como sostiene Leo Strauss²–, no es únicamente un ejercicio de historia intelectual sino el recurso a los orígenes en un momento en el que nuestras certezas sobre cómo vivir juntos, y en particular sobre la forma democrática de vivir juntos, se han fragilizado y fragmentado.

Y ello bajo la sospecha, abierta o encubierta, de que no se trata de un momento o crisis propia de nuestro largo ciclo de progreso civilizatorio sino por el contrario, se trata de una interpelación a sus fundamentos. Es posible que estemos experimentando no tanto los aprietos y desajustes de nuestros ideales políticos sino la disolución misma de lo político. No escapará a ustedes la abundancia casi apocalíptica de la literatura reciente sobre el retroceso democrático

² “Lo político no es ciertamente lo más elevado, pero es lo primero, porque es lo más urgente (...). La filosofía es primariamente filosofía política porque ésta resulta indispensable para proteger el *sanctum* interior de la filosofía”. Leo Strauss (2004): El problema de Sócrates: cinco lecciones. En *¿Progreso o retorno?*, Madrid, Paidós, pp. 76-77.

junto con el avance del antiliberalismo y la macro recomposición geopolítica en curso. Hay una especie de efervescencia en el intento de dar cuenta de nuevas prácticas del poder que no solo desmienten el entusiasmo global que experimentamos en la última década del siglo XX con su eclosión democrática, sino que aparecen como reediciones, reencarnaciones o recuperaciones de experiencias que creíamos haber dejado atrás. Se habla ya de una tercera ola de autocratización, por ejemplo, lo que de por sí es una especie de filosofía de la historia que nos saca del relato moderno de progreso creciente.

En ese sentido es claro que la interpelación de estos tiempos es otra. U otras, pero hay una fundamental: la noción misma de lo político está o debería estar bajo escrutinio, en la medida en que por una parte parece que la esfera de lo político es insuficiente para asegurar el vivir juntos pero por otra, parece que hay un exceso, que todo lo humano se ha vuelto político. Las grietas de la modernidad se abren ante nosotros, una vez más, en abismo.

Ya preguntaba Leo Strauss: ¿progreso o retorno? Las grietas del progreso nos obligan a retornar, diría yo. Volver a los orígenes no solo del pensamiento sino de la experiencia de lo político en sus albores. Volver al momento en que, en palabras de Strauss,

...hay una diferencia esencial entre el bien público y el bien privado o de un grupo. Sócrates es el primer filósofo en rendir justicia a la pretensión de lo político, a la demanda planteada de hecho por la *polis*, la sociedad política. Y eso significa que también ha comprendido los límites de esa pretensión³.

El texto que presento ante esta Academia se inscribe en una línea de reflexión que sigue abierta a partir de la pregunta de por qué ha desaparecido del vocabulario político contemporáneo el concepto de tiranía. El término tiene hoy un uso colateral, por así decirlo; se aplica con intención hiperbólica o adjetiva, pero carece de las resonancias sustantivas que alguna vez lo caracterizaron. Se podría presumir que su abandono está ligado a la manera en que la idea de tiranía se imbricaba con una experiencia política concreta, la antigua, y con un tejido filosófico que nació del seno de esa experiencia concreta, a saber, la filosofía griega que llamamos clásica. Quizás es en las metamorfosis de la filosofía, en cuanto saber que se liga, renuientemente, a un mundo historizado, donde hay que buscar el destino de esa idea y de sus desplazamientos y sustituciones: dictaduras, despotismos, cesarismos, totalitarismos. Todos

³ *Ibidem*, p. 75.

estos tienen un origen discernible en la experiencia primera de la tiranía, y sin embargo aparecieron al ritmo de los acontecimientos históricos que los hicieron necesarios.

En efecto, es precisamente en su relación antagónica con la tiranía, en la interrogación acerca de si es posible una sociedad sin servidumbre, o un poder sin opresión, que florece la primera filosofía. Hay un “occidente” filosófico que piensa un “poder occidental” como dice Chantal Delsol, que es aquel que se sueña como poder compartido y mira en los ejércitos de los persas la despreciable potencia ilimitada de la tiranía. Los griegos se atrevieron a formular por primera vez la pregunta acerca de quién debe gobernar y cuáles son los límites de su poder. La mera pregunta introduce un mundo nuevo y un nuevo pensar. En esa autorrepresentación que se “revela” desde un negativo, en ese contraste existencial con la imagen especular del tirano yace el origen y el fundamento del poder occidental. Ese momento crucial que fue el paso de la sociedad griega arcaica a la sociedad política se define por una experiencia peculiar que fue la propagación de tiranías en toda la Hélade, entre los siglos VII y VI a.C., y de una manera paradójica, el nacimiento de la democracia habría sido imposible –al menos en ese tiempo y lugar– sin dicha experiencia de poder absoluto e ilimitado.

Si en los albores de la *demokratia* ésta se erigía como la negación absoluta de la tiranía, como la oposición radical entre el gobierno compartido y el gobierno de “uno”, su arco histórico la condujo a comprobar que “los muchos” pueden pretender convertirse en “todos” y actuar tiránicamente. De ahí la convicción de la filosofía clásica de que la vida política está permanentemente escoltada por la ambición tiránica, pero también, de que el saber, la razón, puede, debe, poner orden en el *eros* tiránico, en la pasión ilimitada del mando.

¿Cuál es, en cambio, el papel del saber político moderno, cuando la modernidad fue capaz de albergar los totalitarismos del siglo XX y se perfila hoy, como modernidad tardía, pletórica de reales o potenciales formas de poder despótico?

Habría, sostiene Leo Strauss, un obstáculo moderno para comprender el fenómeno de la tiranía –expresado en el afán taxonómico, o más bien, la selva terminológica de hoy: dictaduras, despotismos, autocracias, autoritarismos y totalitarismos, confusamente emparentados–, que está asociado al status moderno del conocimiento en política *como ciencia* y a la consecuente supresión de los “juicios de valor”, esto es, del predominio del discurso de la técnica (técnica para gobernar pero también saber técnico sobre lo político).

La evocación de Maquiavelo es inmediata, puesto que la modernidad política que éste inaugura se fundamenta en la indistinción entre príncipe y tirano, en el sentido de que se ocupa

del poder como un cálculo racional, sin juicio de valor. Pero justamente, prosigue Strauss, ese obstáculo (esa supresión del valor o neutralidad axiológica como suele decirse) es la condición de posibilidad del desenlace moderno, a saber, los totalitarismos del siglo XX, en la medida en que éstos se articulan sobre la “tecnología” y presuponen una “ciencia” o una voluntad de saber para la conquista de la naturaleza humana y su transformación en artificio humano, en el hombre nuevo.

Desde luego ello se inscribe en la enorme conversación que no ha dejado de tener lugar desde la segunda década del siglo XX en términos de la crítica radical a la modernidad, bajo la figura tutelar de Nietzsche en primer lugar, pero que se desarrolla no por solo por un impulso inmanente –la modernidad implica su propia crítica, por definición; “sapere aude”, como reza el otro imperativo kantiano– sino por la experiencia concreta de ese momento histórico, la Europa de entreguerras, que atenazó al pensamiento en busca de sentido. Leo Strauss fue un filósofo judío alemán que escribió tras la guerra que derrotó a la más impensable de las tiranías. Es esa experiencia concreta la que le hace volver a Jenofonte y a sostener que es imposible entenderla sin el auxilio de los clásicos.

El atribulado proceso político, o más bien, societal –para usar un término poco agraciado– que atraviesa nuestro país también nos ha obligado a pensar privada y públicamente. Y así se ha producido una rara tensión entre un retorno a nosotros mismos (o a la interrogación de lo que somos o querríamos ser), y la conciencia de que nuestro caso exige un pensar de alcance cosmopolita, que nos permita darle sentido a una circunstancia que sospechamos menos aldeana de lo que a primera vista parece ser.

Los enigmas que se han venido desplegando en los últimos años acerca de nuestra situación cultural, las representaciones de nuestra historia, las prácticas normativas, la disolución de lo político, los fenómenos cesaristas, las tensiones de la modernización, constituyen desafíos conceptuales que exceden lo específicamente venezolano, desde luego, en la medida en que se articulan con un momento civilizatorio, la modernidad tardía, sin que ello les prive de la particularidad derivada de nuestra condición periférica y compleja.

Nuestro país atraviesa una experiencia única: el desmoronamiento de nuestros frágiles ideales modernos. Tan única como la excepcional circunstancia petrolera que dio origen y sostuvo la realización, imperfecta desde luego, de esos mismos ideales. Arrullada por el optimismo petrolero del siglo XX, la sociedad venezolana se embarcó inocentemente en un

arrogante experimento político que, de alguna manera, era también un lujo rentista, un emprendimiento cuyos costos y consecuencias se perdían en un horizonte lejano.

Hoy los costos incalculables de ese experimento se miden en vidas y éxodo, y también en la pérdida de los puntos cardinales del excepcional ideal moderno venezolano: su democracia redistribuidora, su conexión cosmopolita, el horizonte del ascenso social, el consenso de las élites, en fin, la “ilusión de armonía” cuya fragilidad fue tan bien descrita por Moisés Naim y Ramón Piñango⁴.

Pero desde otro punto de vista, Venezuela conserva su excepcionalismo: se convirtió en un laboratorio precoz de lo que el siglo XXI está trayendo, a saber, experiencias de poder sin política, de democracia sin demos, o, como dijo Annie Proulx recientemente, “estamos viviendo en un cambio masivo de la democracia representativa a algo llamado democracia viral directa”, apuntando a la pérdida tanto de la representación (política) como de las formas de mediación y reticulación social. Escenario inadvertido de esa metamorfosis, nuestro país ofreció su respuesta específica: una revolución entendida como el retorno de la ortodoxia fundacionalista que pretende borrar, una y otra vez, nuestra historia de edificación de la libertad. Un proyecto que, basado en el disgusto hacia la desproporción casi hubristica de los ideales modernos que conformaron el periodo democrático, ofrecía sustituirlos por otra *hybris*, una mitología de la reconstrucción “auténtica” del proyecto nacional, y terminó canibalizando la nave del Estado y haciéndola naufragar en la pesadilla de un retorno al estado de naturaleza, al poder sin política.

Nuestra experiencia ya no es un experimento criollo. Como ya he señalado, en los años recientes se ha producido una avalancha de pensamiento sobre el agudo malestar democrático global y la atracción cada vez más irresistible de las alternativas antidemocráticas e iliberales. Pero más importante aún, se ha producido un giro desde el discurso especializado o experto que diagnostica la enfermedad democrática hacia una filosofía pública comprometida con curarla. Leo Strauss y Hannah Arendt estarían probablemente conformes con ese tránsito de lo técnico a lo público. Sería tal vez la única cosa en la que podrían acordarse. Por todas partes se multiplican las voces de alerta ante la insidiosa transformación de las democracias liberales en lo que John Keane llama “nuevos despotismos” –un retorno, por cierto, a la figura del *despotes*, del “dueño de casa” con la que los griegos designaban el poder doméstico y prepolítico o no

⁴ Ramón Piñango y Moisés Naim (1984): *Venezuela, una ilusión de armonía*. Caracas, Ediciones IESA.

político—. Creo con Keane que despotismo es un concepto que hoy tiene más poder descriptivo y práctico que la galería de los “autoritarismos” en sus distintas caracterizaciones. Esencialmente porque fija la zona gris que la oposición entre democracias y autoritarismos no provee, y en la que crecen esas nuevas formas de poder antidemocrático y extrapolítico. Esa cualidad liminal del concepto, que lo distingue, es lo que permite dar cuenta de regímenes que no se “oponen” o niegan la democracia sino que la metamorfosean como parte de un esquema de dominación.

En su *Memorabilia*, Jenofonte afirma: “la monarquía es el gobierno sobre seres humanos querido por ellos y conforme a las leyes de la ciudad, mientras que el gobierno sobre seres humanos no querido por ellos y conforme a la voluntad del gobernante es la tiranía”⁵. Pero así podría existir una tercera forma: una tiranía como gobierno sin ley sobre sujetos que consienten. De hecho es la posibilidad que explora Jenofonte en su diálogo sobre la tiranía: la propuesta final del sabio Simónides al tirano Hieron⁶, quien se queja de la infelicidad que la tiranía acarrea a quien la ejerce, es que se convierta en benefactor de sus súbditos y amigos, procurándoles lo útil, de modo de recolectar su amor. En última instancia, Jenofonte sigue la senda platónica de *educar* al tirano en la contención de sus pasiones apelando a la razón práctica.

Eso es exactamente lo propio de los nuevos despotismos: aprendieron que deben alcanzar una especie de consentimiento del gobernado, que derive, desde luego, no de las instituciones democráticas sino de las capacidades del poder para intervenir en el condicionamiento de la vida cotidiana a través de una oferta de bienestar, real o imaginario. Son autoritarismos de bienestar que sustituyen la garantía de los derechos por la satisfacción de “necesidades” y la consecuente reducción del ciudadano al individuo con una mera vida de consumo privado. A las formas de coerción más obvias se añade la que se ejerce a través del control del bienestar, por la amenaza de perder lo adquirido.

En este contexto, este trabajo aspira a contribuir a la conversación, a insistir en el pensar revisitando los orígenes y su conexión con el presente. Por eso, en la primera parte, se reconstruye la manera en que las comunidades de la Hélade inventan el poder occidental y sus

⁵ *Memorabilia*, 4,6,12.

⁶ Leo Strauss: *Hiéron ou de la tyrannie*. Traducción de Hélène Kerr. Paris: Gallimard, 1954.

instituciones, basadas en la idea singular del poder compartido, a partir de su particular experiencia del poder absoluto en la figura del *tyrannos*.

En efecto, en el siglo VIII a.C., tras un período de importantes cambios en las dinámicas comerciales y en la acumulación de las fortunas que se traducen en la transición de la sociedad arcaica y sus instituciones hacia formas oligárquicas que, en general, inauguraron una serie de conflictos civiles, la temida *stasis*. Hay, desde luego interpretaciones diversas de cómo puede caracterizarse este proceso -desde la lucha de clases hasta una especie de teoría de la “modernización” de las sociedades griegas- pero lo importante es que se produjeron las condiciones para la emergencia de disputas sobre quién tiene derecho a gobernar y la aparición de la solución obvia: la irrupción del poder monocrático. Pero ello fue precedido de una figura transicional que acompañará siempre las imágenes de la tiranía: la del *aysimnetas*, la del legislador-fundador, con lo que vemos que hay como una doble solución al problema fundamental de la disolución de la *polis* amenazada por la guerra civil. El *aysimnetas* es un magistrado con un mandato, lo que Dionisio de Helicarnaso describirá luego como una “tiranía electiva”. Pero en general éstas dieron lugar a tiranías usurpadoras o nacidas de la fuerza a nombre del pueblo que exigía la ampliación de su participación en la comunidad cívica. Los tiranos fueron en muchos casos jefes populares rebelados ante el monopolio oligárquico de un poder que ya se pensaba como necesariamente compartido pero que lo restringía a su favor. Hay intérpretes, como Mossé, Ure, o De Coulanges, que apuntan el saldo positivo de la era de las tiranías: por una parte la cristalización de la ley escrita, por otra la ampliación de la participación popular en la *polis*. El contraste con la visión de la filosofía clásica posterior es notable: en ésta no hay peor régimen que el tiránico, y con ello se puede percibir la dualidad o la hibridez incluso del concepto de tiranía desde el momento mismo en que aparece. Por una parte el elemento inclusivo, la causa del pueblo como forma de legitimación; por otra, la concentración inaceptable del poder con el consecuente desprecio de la ley. En Corinto y en Atenas, los tiranos, que fundaron dinastías, hicieron coincidir su *megaloprepeia*, su afán de gasto magnífico, con la creación de un espacio público también magnífico: fueron tiranos edificadores y generosos que inauguran, históricamente, el espectáculo político, y por esa vía la distribución de inéditos bienes públicos: el teatro y las grandes fiestas culturales como espacio para la inclusión popular y la cohesión cívica.

La tiranía se vuelve un arquetipo de doble naturaleza, como todos los arquetipos: es una nueva forma de ejercicio del poder que lo unifica, sacrificando la pluralidad, pero lo vuelve eficaz, y que está en el origen de la idea de *soberanía*; que conduce a la valorización de las

instituciones pero las pervierte, que se ofrece como reivindicación de los excluidos pero excluye más; que convierte al poder en una emanación personal, pero transforma el espacio público; que se apropia de nuevas tecnologías como la escritura y la acuñación de moneda, que luego se “liberarán” o democratizarán; que por su propia inestabilidad genera dinamismo y conduce a otras configuraciones de poder, y que es caracterizado a la vez como el resultado de un exceso inmoderado de las pasiones y de un cálculo racional utilitario que justifica todo exceso. Este carácter dual y contradictorio de la tiranía, a la vez destructivo y constructivo, no escapó del pensamiento antiguo, que se ocupa por ello de indagar no en las ejecutorias sino en la naturaleza del poder tiránico y de lo que nos dice sobre la naturaleza humana.

La lección aprendida de las sociedades que atravesaron tiranías fue simple: institucionalizar y constitucionalizar. El caso de Atenas es el más conocido: hacia el principio del siglo VI, Solon, en su rol de *aysimnetas*, introduce reformas dirigidas a impedir la tiranía que florecía en otras comarcas -particularmente leyes sobre la redistribución de la tierra y de los impuestos, y sobre todo principios como la distinción entre la justicia pública (*graphai*) y justicia privada (*dikai*), el *habeas corpus*, la rendición de cuentas de altos funcionarios- pero fracasa en impedir la usurpación; es solo tras la tiranía de los Pisistrátidas que Clístenes, en 507, hace efectivas dichas reformas y la ampliación democrática de la participación cívica, pero sobre todo, que se generan instituciones protectoras de la democracia: se regula el ostracismo, se establece el *graphe para nomon*, que castigaba las iniciativas legislativas que hoy llamaríamos anticonstitucionales, es decir, que pudieran atentar contra la democracia. Años después se consagraría la legislación de Demofanto que comprometía bajo juramento a todo ciudadano ateniense a “matar, por palabra o acción” al sedicioso o partícipe en un gobierno tiránico.

En la segunda parte del trabajo se exploran varias perspectivas filosóficas sobre lo que podríamos llamar las vicisitudes del poder “extrapolítico” y ofreceré, para no seguir abusando de la paciencia del benévolo auditorio, apenas un esbozo de cada capítulo. En los dos primeros se trata dos textos fundamentales para la comprensión de la teoría socrática de la tiranía: el *Gorgias* de Platón y el *Hiéron* de Jenofonte. En el primero la cuestión tiránica se subordina a la discusión central sobre la justicia y su relación con la vida feliz; Jenofonte en cambio pone en escena a un tirano en primera persona, quejándose de ser un tirano infeliz, lo que subvierte o más bien ironiza socráticamente la premisa de que el alma tiránica se sostiene en la satisfacción ilimitada del deseo como criterio de felicidad. La solución es en ambos casos la misma: una pedagogía del alma en un orden que no confunda la vida política y la vida buena.

Sin pretender continuidad lineal con estos problemas, los tres capítulos restantes exploran la mirada moderna. Por una parte, toco la cuestión del totalitarismo en Hannah Arendt con el afán de precisar el “diferencial” con el que Arendt piensa ese fenómeno, en contraste con una visión “positivista”, si se quiere. La idea es que Arendt entiende el totalitarismo como un evento o una condición *singular* más allá de la política, como una singularidad que emerge, no como un “régimen” político que puede advenir o cesar según una lógica política, como otros. Luego, me ocupo de la cuestión del salvacionismo y el supremacismo moral en el marxismo, lo que implica examinar su filosofía de la historia e intentar desentrañar lo que Löwith⁷ llama la *pseudomorfosis* del mesianismo judeo-cristiano en dicha filosofía, y las consecuencias para una teoría de la moralidad de esa *irrupción inmanente*, como la llamo. Finalmente aparece Max Weber, en un último capítulo, por vía de la tesis de J.E. Green sobre el “poder ocular” y el carisma como sustitutos de la representación política, dentro de un tema general que me ha ocupado muchos años: el poder como espectáculo y el ciudadano como espectador, y que los antiguos ya habían señalado cuando admiraban la *megalo-prepeia* de Pisístrato y su recién construido templo de Zeus en Atenas, o las magníficas fuentes de Corinto bajo la dinastía de los Clipséidas.

III

Finalmente, solo me queda mencionar mi profundo agradecimiento a Ramón Guillermo Aveledo por su generosidad al recibirme en esta corporación, y por ser lo que aquí llamamos un político de nación; al Dr. Rafael Badell Madrid por su acompañamiento y apoyo; al Dr. Rafael Tomás Caldera por su sabiduría y paciencia. Y a Luis Castro Leiva, que me mostró una manera de vivir arriesgándose a pensar. La lista de mis deudas con tantos maestros, colegas, amigos, por tantas otras conversaciones y acompañamientos es muy larga e insalvable, pero vayan mis gracias para todos.

⁷ Löwith, Karl (2007). *Historia del mundo y salvación*. Buenos Aires, Katz (primera edición de 1949) p. 63.