

Sobre les utopies, els animals i les figures del ciutadà

Héctor A. Salinas Fuentes*

Resum

Intentaré desenvolupar una comparació entre el pensament clàssic grec i el pensament polític modern, això només dins de la cultura occidental. La idea és que hi ha uns paral·lelismes entre aquests dos processos, i no solament paral·lelismes sinó també continuïtats. De manera esquemàtica, faré el següent: primer abordaré el tema de les utopies; a continuació, em centraré en la idea que els pensadors polítics, en general, utilitzen els models del món animal per pensar la vida social; després assajaré els similis que romanen al llarg de la història del pensament que són, principalment, les figures de les ovelles i de les abelles, i per acabar, presentaré Rousseau i la ciutadania. Com a conclusió, exposaré la «validesa» d'aquestes representacions. Un últim aclariment, s'abasta un període de llarga duració que va des de Plató fins a la Revolució Francesa.

Paraules clau

utopies, món animal, societat, ciutat, ciutadania

Recepció de l'original: 25 de maig de 2010

Acceptació de l'article: 12 de desembre de 2010

Als meus cargols estimats

Prèvies

Quando la virtud deja de existir, la ambición entra en los corazones capaces de recibirla y la codicia se apodera de todos los demás. Los deseos cambian de objeto: lo que antes se amaba, ya no se ama, si se era libre con las leyes, ahora se quiere ser libre contra ellas; cada ciudadano es como un esclavo escapado de la casa de su amo; se llama rigor a lo que era máxima; se llama estorbo a lo que era regla; se llama temor a lo que era atención. Se llama avaricia a la frugalidad y no al deseo de poseer. Antes, los bienes de los particulares constituían el tesoro público, pero en cuanto la virtud se pierde, el tesoro público se convierte en patrimonio de particulares. La república es un despojo y su fuerza ya no es más que el poder de algunos ciudadanos y la licencia de todos.
Montesquieu, 2003

Començaré per la figura de Plató, ja que és l'autor que inaugura la majoria de temes que es troben al llarg de la problemàtica política posterior i perquè, amb ell, el pensament occidental es gira cap al futur. Per aquest fet podem dir que comença això que anomenem *modernitat* i *humanisme*. N'és una prova que tots els autors posteriors l'anomenen, arrenquen de nou a partir d'ell o, sense esmentar-lo, el tenen com a referent ocult. Es pot dir que aquesta mirada cap endavant es repeteix amb Agustí d'Hipona (sant Agustí). És llavors quan les dues vies, el pensament grecollatí i el pensament cristià, avancen condicionant-se al llarg de la nostra cultura. Ambdues opcions s'entremesclen en la majoria d'autors posteriors. I, de la mateixa manera, les seves prescripcions, els seus projectes, es fonen per donar forma, des dels seus fonaments, a aquesta marea que avança constituint la cultura occidental.

(*) Professor del Departament de Teoria i Història de l'Educació de la Universitat de Barcelona. Adreça electrònica: hsalinas@ub.edu

Les propostes utòpiques

L'illa d'Atlàntida, illa d'abundància (Plató, *Críties*, 111d-e), que proposa Plató en aquests diàlegs de la seva última època (*Críties* i *Timeu*) apareix situada en un temps en què els déus s'havien repartit territoris i criaven i governaven els homes com ho feien els pastors (Plató, *Críties*, 109b-c). Es tracta d'una de les tantes invencions de Plató, de la seva inclinació a jugar amb la fabulació —i dic jugar perquè ell és plenament conscient que juga. En ell hi ha una lucidesa extrema que el porta a aquest joc com a fórmula per dir o proposar quelcom que en principi sembla impossible d'aconseguir. L'Atlàntida no existeix; ell la inventa, la posa com a referent d'una possibilitat de dur a terme en l'escriptura allò que en la realitat política sembla impossible¹. Aquesta opinió impossible es fa evident a la seva setena carta (Plató, *Cartes*, 325d-326b) on sembla que es miri la història fins al seu present i es confirmi a si mateix com és de difícil la convivència harmoniosa per a la realitat política; els homes —pensa— semblen voler però no poder. I per això, en plantejar-se la contraposició entre l'Atlàntida —un lloc ideal— i Atenes —la ciutat real— s'obre només la possibilitat d'inventar cap al futur aquesta utopia, és a dir, aquest territori que no existeix, però que en l'escriptura pren forma i pot assolir la condició de referent per a què els homes tinguin en compte aquesta possibilitat, perquè la possibilitat existeixi com a tal.

De totes maneres, hem de dir que, rigorosament, Plató trasllada aquesta edat d'or, edat de convivència entre homes i déus², fins als seus dissenys polítics. Tant en la *República* com en les *Lleis*, allò que en realitat intenta és oferir als seus contemporanis un projecte en el qual no deixa de creure. En el primer text s'apunta la fórmula educativa, per després en el segon, decantar-se pel predomini de l'opció legislativa com a mitjà per al bon govern dels homes. Encara amb contradiccions, no es pot negar, com ho confirmen els seus tres viatges a Siracusa, que tenia esperances en el millor govern:

Con todo, no se puede afirmar que las *Leyes* abandonen las exigencias ideales, sino que se subraya la modificada relación entre ideal y realidad histórica: en la *República*, ésta se había sacrificado a aquél; en las *Leyes*, el ideal se acepta en la medida en que puede coexistir con la realidad histórica. (Colli, 2008, p. 159)

Així, Plató, mirant de reüll cap al passat, imagina l'Atlàntida, la inventa, deixant, d'aquesta manera, les seves qüestions problemàtiques per a la posteritat. Una d'aquestes serà inventar la utopia, la qual, enviada cap als segles posteriors, serà recollida una i altra vegada per diferents autors que somien el mateix somni que ell: la ciutat justa, la convivència més equilibrada, la millor opció de vida política. Això significa que busca ordenar la totalitat del que s'esdevé en la polis; és a dir, que hauríem d'entendre la política en un sentit molt ampli, sota la qual són indissociables els diversos àmbits: religiós, educatiu, econòmic, geogràfic, administratiu, social, etc. Això és el que significa polític; que el tot de la vida a la ciutat es posa sota uns criteris generals que inclouen la totalitat de la vida social i tots els individus que hi viuen. És també un projecte que discuteix i es preocupa de les dificultats i fórmules per assolir aquesta meta de la ciutat perfecta, justa, que en termes polítics vol dir equilibrada, és a dir, que cada porció de la població és al seu lloc i que cadascú compleix la seva

(1) «Para nosotros, Platón, con su relato de la Atlántida y de su guerra contra Atenas, ha inventado un género literario aún muy vivo, ya que se trata de la ciencia-ficción. De todos los mitos que creó, es, de alguna manera, el único que ha echado raíces» (Vidal-Naquet, 2003, p. 42-43).

(2) Vegeu el mite de les edats (Hesiode, 1978, p. 110-115).

funció³. Per tant, es dedueix una predeterminació per a les quatre classes socials i els tres estaments de la societat, segons es desprèn del mite dels homes i els metalls. I també que en cadascun dels homes estiguin correctament jerarquitzades les diferents parts de l'ànima (Plató, *República*, 366e-367a).

Tot això, és clar, sense anar més enllà del que pot l'home en tant que home. S'ha de recordar que, segons ell, les lleis només es justifiquen en legislar per als homes, no pas per als herois (Plató, *Lleis*, 853b-d). Aquesta idea reapareix en els inicis del pensament polític modern (Locke, 1999, p. 24). En realitat, Plató considera els homes —més concretament els ciutadans— com a éssers diferents d'esclaus, animals i déus, dones, estrangers, etc. Així troba una identitat per diferenciar i això, al seu torn, li dóna la possibilitat que hi hagi una correspondència entre home i ciutat; és a dir, que s'afermen mútuament en la part teòrica i, en aquest cas, en la possibilitat de la utopia. El mateix apareix en les *Lleis*. Aquest llibre inacabat també tracta d'esgotar les possibilitats de la ciutat ben governada, és a dir, la justa, l'equilibrada, en la qual cada part compleix la seva funció. La llei és el que es posa per sobre de tots els homes i els redreça cap al bé comú, els encarrila a viure en comunió. Plató, conscient que la ciutat virtuosa no necessitaria lleis, sap que aquestes li permetrien encaminar-se cap a la idealització; farien possible somniar amb la concreció de l'impossible. Potser per això Montesquieu, després d'haver dedicat vint anys d'estudi al seu *De l'esperit de les lleis*, assumeix la dificultat per assolir «la perfecció en la universalidad de los hombres». En aquest sentit, assumeix, seguint Plató, la necessària complementarietat entre les lleis i la religió:

Las leyes humanas hechas para hablar al entendimiento deben dar preceptos y no consejos; la religión hecha para hablar al corazón debe dar muchos consejos y pocos preceptos. (Montesquieu, 2003, p. 532)

Entre ambdós preceptes es podria evitar l'espiral de sumes sense fi de lleis —pensen ells.

No està de més dir que la fórmula utòpica que té el seu model en un passat original manté el mateix esquema que el pensament bíblic. Aquí també l'oferta és buscar l'ideal en un futur possible, i així queda exposat en el *Gènesi* i en l'*Apocalipsi*. Agustí d'Hipona, més endavant, sintetitzarà ambdues perspectives.

Plató és el geni de la falla, i ho és de tal manera que fins i tot deixa als autors posteriors poques possibilitats per reinventar especulacions noves, motiu pel qual retornen contínuament a Plató. És el cas de Ciceró, que actualitza els grans temes platònics en la realitat política romana, però la qüestió fonamental es manté igual que en Plató: cercar la millor manera de convivència política. Cap a aquest objectiu teòric s'encaminen els seus textos, sobretot *Sobre la República* i *Les lleis*. En ambdós casos, a més de repetir els seus títols, participa de l'esperit de «l'home celestial», com li agrada anomenar-lo (Ciceró, 1970, L.III, p. 1). No és estrany, doncs, que alabi la tesi del filòsof rei:

Si pudiera gobernar un solo hombre, no habría necesidad de más; si todos le consideraran como el más noble y llegaran a consentir en ello, nadie buscaría ya otros jefes. (Ciceró, 1984, p. 34, 52-53)

(3) La justícia, entesa en sentit polític, significa per a Plató que els diferents estaments de la ciutat estiguin ben ajustats d'acord amb la seva funcionalitat.

De la mateixa manera, el bon govern es relaciona amb la idea que l'home avança cap a una perfecció ja inscrita en la seva naturalesa, cosa que l'educació potencia (Ciceró, 1970, L.I., p. 9-12). Amb els dos autors ens situem en la preocupació i en la possibilitat de la realització de comunitats perfectes sota condicions adequades d'ordenació social.

Seguint un ordre cronològic, després de Ciceró hauríem de parlar d'Agustí d'Hipona i *La ciutat de Déu*. Es tracta d'una actualització de la projecció ideal de Plató, però, aquesta vegada, la idea de la ciutat perfecta es trasllada a l'oposició entre el món polític i el regne de Déu. Un regne que ja habita en la història, en els creients, en les comunitats cristianes, però avança, multiplicant-se, cap a l'anunciat i definitiu judici de Déu, tal com va quedar proposat al Nou Testament. El regne de Déu és la ciutat celestial, la ciutat ideal anunciada per a un futur providencial, però, en la història, és el regne dels justos. L'home queda definit com a fill de Déu; per tant, portador del pecat d'Adam. A més, Crist és el nou camí cap a Déu: la fe que, al costat de l'esperança i la caritat, vénen a reemplaçar, en predomini, les virtuts gregues (justícia, saviesa, templança i valor). A partir de sant Agustí, el camí de salvació ja no depèn de la via filosòfica anunciada pels grecs, sinó que ara la història és entesa com a provi-dència. Aleshores, la nova via seria un retorn a Déu; es necessita la fe i la conversió, l'acceptació de Déu i l'exemple de Crist per ser salvats. Dins d'aquesta nova oferta, la via política es retira, a diferència del cas grec, a segon ordre. Ara, *La ciutat de Déu* és la pelegrina al món, és dels creients, d'aquells que no dediquen al món sensible els seus millors esforços. Així, el món polític es converteix en un mitjà per arribar al món celestial; cal viure en el món com una espècie de penitència que dóna l'oportunitat de la purgació.

En el món dels homes, els creients —cristians— tenen la possibilitat d'encaminar-se cap al regne de Déu, d'estar preparats per afrontar el judici de Déu. La mort, que és imprevista, ha de servir a l'home per esperar sempre i estar preparat per al judici i la resurrecció amb la màxima puresa de l'ànima; és a dir, sense la corrupció del cos; del cos al món. Així ho continua plantejant Petrarca segles més tard que, una vegada més, parla de la diferència entre l'home i les bèsties; per això raó i fe defineixen l'home (Petrarca, 2004, p. 49). La conversió al cristianisme dins la història humana, és condició per a la glòria de la vida en el més enllà. Per això sant Agustí renuncia a la solució política i comparteix les prescripcions de la Bíblia sobre l'acceptació de l'ordre temporal, tot obeint els reis com a reconeguts delegats de Déu al món. Potser aquesta solució no és aliena a la seva preocupació per la caiguda de l'Imperi Romà, que va viure com l'enfonsament de l'estabilitat del món civilitzat conegut. Així, l'home, el fill de Déu, encara que portador del pecat d'Adam però perdonat pel sacrifici de Crist (sacrifici humà, el bé sacrificat per la humanitat, etc.), és fonamentalment un estranger al món, un pelegrí, un ésser que s'ha d'encaminar no cap a l'àmbit polític sinó cap al celestial; és a dir, viure sortint del món dels homes. Per això *La ciutat de Déu* és, des dels començaments amb Adam, la ciutat d'aquells que sabran viure segons les virtuts cristianes:

Por fin, para terminar este libro admitamos, no tanto por la fuerza de la evidencia, cuanto en virtud de la prescencia de Dios, que en el primer hombre creado tuvieron origen, junto con el género humano, dos sociedades, a la manera de dos ciudades. De este primero procederían por una oculta, pero justa determinación de Dios; dos clases de hombres: unos los que habían de ser compañeros de los ángeles malos en el suplicio, y los otros de los buenos en el premio. Y esto en virtud de una determinación de Dios, que, aunque oculta, no por eso menos justa. En efecto, está escrito: *Las sendas del Señor son misericordia y lealtad*. De ahí que ni su gracia puede ser injusta, ni cruel su justicia. (Agustí d'Hipona, 2006, p. 497).

És la ciutat històrica i, ahora, transhistòrica; la dels conversos, la ciutat de totes «las razas y lenguas» (Agustí d'Hipona, 2006, p. 850).

Agustí d'Hipona representa una mena de final del pensament clàssic. És un intent, aconseguit durant segles, de subordinar-lo al pensament cristià. En termes del que aquí ens interessa, representa la sobreposició d'una utopia sobre una altra; la utopia cristiana sobre la utopia platònica. En l'*Apocalipsi* hi ha la idea i el que representa *La ciutat de Déu*, i també tot el que implica:

I vaig veure la ciutat santa, la nova Jerusalem, que baixava del cel, procedent de Déu, abillada com una núvia adornada per al seu espòs. Aleshores vaig sentir una veu forta que deia des del setial: «Aquest és el tabernacle de Déu amb els homes, i des d'ara habitarà amb ells; ells seran POBLE SEU i el mateix DÉU AMB ELLS serà el seu Déu, ell eixugarà tota llàgrima dels seus ulls, i la mort ja no existirà; ni tampoc plany, ni clams, ni penes no existiran més, perquè les coses d'abans han passat». (*Apocalipsi*, 21.2-4)

La primera gran obra en la qual reapareix la tradició platònica conjugada amb el pensament cristià és la *Utopia* de Thomas More, la primera edició de la qual és del 1516. Un exemple de la continuïtat amb el pensament de Plató és la preocupació per l'educació de les dones, tema exposat en la *República* de l'atenès. El mateix s'ha de dir del seu rebuig a la propietat privada i de la necessitat que els governants siguin una espècie de metges dels governats, representació en la qual insisteix Plató i que està, al seu torn, vinculada a la necessitat que els filòsofs es converteixin en governants o a la inversa⁴. La felicitat es planteja com a objectiu de la vida comunitària, però aquesta només pot ser possible i completa quan està resolta individualment. Per aconseguir-ho no n'hi ha prou amb l'ordenació social, sinó que es requereix la presència de la idea salvadora del cristianisme. Dit d'una altra manera: es fusionen la filosofia grega i la religió cristiana o, el que és el mateix, les virtuts clàssiques amb les cristianes⁵. S'agrega en Thomas More la idea del bon salvatge, com aquell que viu en pau amb si mateix i amb els seus congèneres en el seu món senzill, però generós en béns. Aquesta idea, que com ja hem vist es troba en la tradició grega, reapareix per efectes de l'ampliació del món oferta per les versions dels navegants. Amb això, als dos paradigmes —grec i cristià— s'hi sumarà, per als autors posteriors, aquest tercer element que està vinculat als paradisos «incivilitzats» que suposen uns homes vivint amb innocència i felicitat.

Es tracta, en realitat, de reacomodar les antigues idees-possibilitats que permeten el somni de la convivència feliç. La novetat és que a partir d'ara la tensió entre el pensament cristià i el grec, predominantment polític, es farà cada vegada més intensa, fins que ja en la Revolució Francesa s'inverteixi l'hegemonia. Aquest serà, però, un procés lent fins i tot amb alternances aparents en el predomini. N'és un exemple la utopia següent que neix de la creativitat de Campanella amb la redacció de *La ciutat del Sol* l'any 1602. En aquest cas, la qüestió religiosa s'imposa sobre la política. Aquest disseny utòpic neix com a reacció al regne de Nàpols:

Allí todas las circunstancias anteriormente señaladas [Campanella era frare dominicà que havia estat condemnat per heretgia] lleven a Campanella a tramar la insurrecció que debía proclamar en el lu-

- (4) «Ya sabéis cuál es la opinión de vuestro amado Platón: solamente serán felices los pueblos del futuro cuando los filósofos se conviertan en reyes y los reyes en filósofos. ¡Cuán lejana está aún semejante felicidad, si los filósofos no se dignan asistir a los reyes con sus consejos!» (More, 2004, p. 76).
- (5) «No discuten [es refereix als habitants d'Utopia] jamás sobre la felicidad sin fundamentarla en los principios religiosos, que combinan con la filosofía racional, sin lo cual reputan incompleto el análisis y débil el razonamiento. Estos principios son los siguientes: el alma es inmortal y nacida por bondad de Dios para ser feliz» (More, 2004, p. 123).

gar *La Ciudad del Sol* [el nou ordre basat en una autoritat única, en què el poder polític i religiós s'unifiquen sota l'ègida del segon, i en la comunitat de béns] y hacer de la Calabria el centro de la renovación universal llamada a culminar en la unidad del género humano en una monarquía universal de carácter teocrático. (Miguel A. Granada, pròleg a Campanella, 2007, p. XVIII)

Les idees de felicitat i pau universal són una actualització de les primeres comunitats cristianes en què la propietat era comuna i en concordança amb la fraternitat entre els així anomenats germans. Aquí, tanmateix, s'hi afegeix el saber de l'astrologia que, segons es creia en aquella època, influeix en l'esdevenir de les vides. Al costat d'això, s'admet la presència de les dones a la guerra i també la comunitat de dones i nens, idees portades de la *República* de Plató, però l'última matisada per la condemna del cristianisme a l'adulteri⁶.

Francis Bacon, per la seva banda, dóna un gir més modern a la idea d'utopia, ja que segons ell consisteix en la creació d'una realitat monàrquica que, encara que no la desenvolupi, es basa fonamentalment en una espècie de comunitat i programa científic que obre la possibilitat per a la resolució de les necessitats materials dels habitants d'una presumpta illa anomenada Bensalem. Aquesta utopia de nom *Nova Atlàntida*, publicada el 1627, igual com l'Atlàntida proposada per Plató, es manté en la idea de la possibilitat de l'autarquia. Aparentment es distancia d'ell, ja que ara són els científics els que governen, però no a la manera dels filòsofs reis sinó a la manera dels savis cercadors i actualitzadors de coneixements útils per a la idea de progrés comunitari. He dit aparentment, ja que, ben mirat, el filòsof rei de Plató és també la figura del savi, de l'enamorat del saber, no del poder ni de l'honor, de manera que només obligant-lo governarà. Es tracta d'un text inacabat que desplega quatre àmbits: el cristianisme, els aspectes legals, el paper de la família patriarcal i la Casa de Salomó. Però és, alhora, una utopia política i econòmica compatible amb el cristianisme que té com a fonament principal la Casa de Salomó, una espècie d'ànima de la ciutat:

Fue la erección e institución de una orden o sociedad que llamamos Casa de Salomón, la más noble fundación, pensamos nosotros, que jamás hubo sobre la tierra, y el faro de este reino. Está consagrada al estudio de las obras y criaturas de Dios. (Bacon, 2006, p. 193)

A diferència de Plató i Campanella, aquí hi ha una defensa de la família monogàmica en contra de la vida comunitària d'aquests autors. La comunitat científica s'agrupa en l'anomenada Casa de Salomó segons un model proper a les figures dels sacerdots-savis-reis inspirat, clarament, en els patriarques bíblics. Així s'atenua una altra vegada la diferència amb la figura dels filòsofs reis, ja que aquests també tenen l'autoritat del savi perquè els sigui reconeguda la seva capacitat de govern, només que ara són vistos des de l'angle bíblic, amb clar predomini de les qüestions religioses sobre les polítiques.

Uns anys més tard, el 1656, Harrington publica *La República d'Oceana* per proposar un republicanisme on les qüestions religioses quedin sota la direcció de les polítiques. D'una banda, assumeix el model de república amb predomini aristocràtic que ve de la versió platònica i romana i, també, de la Venècia republicana de la seva èpo-

(6) «He visto, sin embargo, que entre los Solares las mujeres son comunes tanto para el servicio como para el lecho, pero no siempre ni a la manera de las bestias, que someten a cualquier hembra que les sale al paso, sino sólo por mor de y con vistas a la procreación, como he dicho. Creo no obstante que puede ser que estén equivocados en eso. Sin embargo, ellos se apoyan en la opinión de Sócrates, Catón, Platón y San Clemente, pero en este caso —como dices— mal interpretado» (Campanella, 2007, p. 41).

ca. De l'altra, assumeix el model de l'exemple dels reis bíblics d'Israel. A això hi afegeix la necessitat de controlar la terra, ja que considera que la causa de la injustícia social és fruit de la mala distribució i gestió de la seva propietat. Per això suma a la fusió d'aquests models una llei agrària que és el fonament de la seva proposta⁷. És una república d'esperit cristià, així justifica la seva *Oceana* com el regne de Crist, que com la Roma imperial podria exercir una espècie de patronat sobre tot el món. L'oferta utòpica esmentada se sosté en la creació divina, però amb una filosofia racional que s'uneix amb la moral cristiana; entre totes dues determinen la legislació —bastant elaborada— que desenvolupa al llarg del llibre. El seu republicanisme té molt de la mirada abraçadora de Plató, fins i tot coincidències com en el cas de la responsabilitat pública sobre l'educació i d'un sistema de votacions que només considera els reconeguts com a ciutadans lliures. La presumpta llibertat religiosa que ofereix el seu sistema no és plena, ja que exclou catòlics i jueus. En realitat, ofereix una rectificació sobre el model real anglès de la seva època. En aquest sentit, només podria acceptar-se com a utopia perquè elabora un possible model polític que podria existir sota noves coordenades.

«¿Queréis, haceros dignos del género humano estableciendo el más feliz y el más perfecto de los gobiernos?» (Morelly, 1985, p. 133-134). La resposta ve del mateix que fa la pregunta, Morelly (que significa una cosa com ara «de More», fet que el vincula encara més amb la *Utopia* de T. More). La seva resposta és clara:

Reformad los defectos de la política y de la moral sobre las leyes de la Naturaleza. Para conseguirlo comenzad por dejar plena libertad a los verdaderos sabios por atacar los errores y los prejuicios que sostienen el espíritu de la propiedad. Este monstruo derribado hace que la educación refuerce esta dichosa reforma. No os será muy difícil hacer adoptar a vuestros pueblos unas leyes poco más o menos parecidas a estas que he recogido según lo que me ha parecido que la razón puede sugerir como lo mejor a los hombres para evitar convertirse en malvados. (Morelly, 1985, p. 134)

Aquesta utopia, publicada el 1755, té a la vista alguns elements que estan en els inicis del pensament polític modern, com és la idea del bon salvatge. Per això la seva tesi principal és que l'home natural té una bondat innocent, és més pròxim a la virtut, i això el fa un ésser més feliç. És la criatura posada per Déu al món. Per això, el que és natural sols pot haver estat pervertit per les formes equivocades de governar i la mala educació, ja que tots els governs s'han basat en la propietat, i aquesta ha estat la que ha pervertit la humanitat. Aleshores, rectificant la manera de governar es redreça el món, la convivència i l'ésser humà. Per assolir aquest objectiu es necessitaria una mena de reetapa dels sistemes polítics, un cert retorn a l'origen, a condició de posar aquest origen en el present, i, alhora, assumint aquesta providència que es manifesta en la idea d'un progrés gradual (moral, intel·lectual, polític, etc.) que els portarà fins a una república basada en les lleis de la naturalesa, que no són altres que les posades per Déu.

Ja no en el camp de les utopies, però sí en relació amb elles, hem de fer un espai a Jean Bodin, que publica el 1576 —pocs anys després de la *Utopia* de More— *Els sis llibres de la República*. Amb ell s'obre, es projecta, el que podríem anomenar la «ciència política» i, encara dependent de la creació de Déu, anuncia una via d'anàlisi independent de la religió. La seva perspectiva és més «científica», és a dir, ja no du a terme un disseny de república ideal, sinó que problematitza els sistemes polítics des

(7) «República equitativa por lo que se ha dicho es un gobierno establecido sobre una ley agraria equitativa, ue se levanta a la superestructura o tres órdenes» (Harrington, 1987, p. 7).

d'una visió clarament historicosociològica. En aquest sentit, recull el passat grecoromà per repensar les possibilitats d'un sistema polític basat en les coordenades del dret. Però, condicionat per la seva època, manté un fonament diví. Tot això significa que les lleis socials són una elaboració posterior de les rebudes des de la religió, i serien aquestes les que donarien una espècie de validesa i sentit últim a la construcció de Bodin. Per això el veiem decantar-se per la monarquia davant les formes democràtiques i aristocràtiques, a condició que el monarca o príncep ho sigui per imitació de Déu, ja que d'ell vénen les lleis naturals i d'aquestes les de l'estat⁸.

Ens queda per afegir que en tots aquests textos on el comerç i la manufactura hi són, el món agrícola roman en la base de les possibilitats polítiques i, culturalment parlant, la mirada agrícola no perd mai el seu predomini. D'altra banda, el que és significatiu en la majoria dels autors és la consciència que la *verdadera dificultad* d'un sistema polític just, harmònic, ideal, o com vulgui anomenar-se, no es troba veritablement en el disseny polític sinó en la psicologia humana, és a dir, en la mateixa naturalesa humana⁹. Això fa que More digui al final de la seva *Utopia*: «Cosa que más deseo que espero», tot referint-se a la possibilitat que allò narrat a la seva *Utopia* es doni en altres ciutats, les reals. Això no és res més que la reiteració de cert escepticisme de Plató, o el reconeixement bíblic de la dificultat de la conversió, ja que l'home, fill d'Adam, és vist com a pecador i en aquest sentit com un malalt per guarir (*Epístola de Sant Jaume*, 5.13-16), un malalt refractari, cec a la salvació per mitjà de Crist. Un dels vicis més esmentats pels autors és l'avarícia (*Pau: Primera epístola a Timoteu*, 6), que fa veure Israel com un nen de pit (*Nombres*, 11.10). I tot l'anterior explica aquesta mirada política que es presenta com a tutora d'uns pobles i homes difícils de conduir cap al seu propi bé, cap a la seva pròpia felicitat. Per les mateixes raons, Plató temia el comerç marítim, per la seva ambigua aportació a la convivència, com assenyalava Montesquieu:

Puede decirse que las leyes del comercio perfeccionan las costumbres por la misma razón de que dichas leyes pierden las costumbres. El comercio corrompe las costumbres puras: éste era el motivo de las quejas de Platón; pero pule y suaviza las costumbres bárbaras, como estamos viendo continuamente. (Montesquieu, 2003, p. 396)

Sigui com sigui, és aquest ésser projectiu, l'home, el que sembla que no pot prescindir d'una mena de disposició psicològica cap a la utopia, cap a la convivència social justa i feliç. Tanmateix, aquest somni del món perfecte és negat per la mateixa història humana. Les dificultats psicològiques i socials que impedeixen aquesta perfecció semblen indicar una certa estranyesa de l'home respecte de si mateix i de la realitat social.

Aquest somni de la vida humana ideal té alguna cosa de veritat pel que fa a les qüestions materials, és a dir, en la manera com la ciència, i la seva prolongació, la tècnica, acomoden el món per donar més benestar. És el cas d'aquella utopia posterior a la Revolució Francesa, de nom *Viatge a Icaria*, en la qual se somiava amb la idea que en el futur cada casa tingués el seu bany, però això és molt menys del somiat en el terreny espiritual.

(8) «La cuestión de si se debe aguerrir a los súbditos y preferir la guerra a la paz, no parece de difícil solución. Debemos considerar feliz una república cuando el rey obedece a la ley de Dios y a la natural, los magistrados al rey, los particulares a los magistrados, los hijos a los padres, los criados a los amos y los súbditos están unidos por lazos de amistad recíproca entre sí y con su príncipe, para gozar de la dulzura de la paz y de la verdadera tranquilidad del espíritu» (Bodin, 1985, p. 241).

(9) Vegeu també «De los fines de la sociedad política y del gobierno» a Locke (2003, apartats 123-128).

El món animal i la mirada social

A continuació, el delegado de las fieras dijo al delegado de los hombres: «Oh asamblea de hombres, si pensaseis y reflexionaseis en las situaciones y vicisitudes de los asuntos de las fieras, sabríais y veríais claro que son mejores y más virtuosas que vosotros». Dijo el delegado de los hombres: «¿Cómo es eso? Demuéstralo». «Sí. ¿Los mejores de vosotros no son los ascetas, los devotos, los monjes, los virtuosos y los piadosos?». «Sí». «Cuando alguno de vosotros llega al último límite en la bondad y el bien, ¿no sale de en medio de vosotros, huye y va a refugiarse a las cimas de las montañas y colinas, a los valles profundos, a la orilla del mar, a las forestas y a los montes, que son los lugares de refugio de las fieras? ¿No se junta, convive y está en vecindad con ellas en sus moradas y lugares de refugio, sin que éstas le ataquen?». «Es cierto, sucede como has dicho». (Ijwan al-Safa, 2006, p. 151)

Aquest diàleg s'emmarca en una assemblea entre homes i animals. El motiu del debat és determinar si és correcte que els homes s'autoadjudiquin la condició de senyors dels animals i que aquests acceptin, per la seva part, la condició de serfs. El text reflecteix de manera preclara la qüestió de la presumpta superioritat de la raó humana sobre els instints animals. Es tracta d'un debat en el qual cada classe d'animal envia el seu representant davant d'un tribunal presidit pel rei dels genis, i aquest s'haurà de pronunciar sobre la primacia humana posada en qüestió pels animals. La disputa s'emmarca en el context musulmà, però recull tota la tradició bíblica, textos rabínics i la tradició grecoromana, que és la seva font principal.

Es tracta de la construcció narrativa més elaborada que dona compte d'un tema permanent en la cultura occidental, el qual podem remetre, una vegada més, a Plató, ja que ell també treballa amb similis d'animals per reflexionar sobre les qüestions polítiques, deixant clar, d'aquesta manera, que el món dels animals sempre ha estat present com a model, conscientment i inconscientment, per pensar la qüestió política; i el mateix pot dir-se de la preocupació per l'educació de l'ésser humà. Se sap que en la seva *República* Plató proposa una política dels bons naixements, que integra la dona en el context polític i que estableix que aquestes dones, al costat dels nens, han de viure en comunitats de guardians sense propietat privada. Doncs bé, és dins d'aquest plantejament que compara les dones amb les aus i amb les gosses. Es tracta de fer saber que les femelles d'aquests animals tenen unes característiques que les fan bones guardianes i mares, per això no justifica la seva inclusió dins dels estaments passius de la vida social.

Clarament, la seva mirada sobre la dona recull el model del món animal. En aquesta mateixa línia, però ja en un nivell de problematització més elaborat, trobem els textos de Plutarc, en especial el que porta per títol *Els animals són racionals o Gril·lus*. Aquí ens explica una reelaboració de la història d'Ulisses captiu a l'illa de Circe. La història homèrica ens refereix un Ulisses subjecte als desigs de Circe, convertit en el seu amant «forçós» i sense poder abandonar l'illa; en canvi, els seus homes, els mariners, també estaven atrapats a l'illa però convertits en porcs (Homer, 1993, L.X., p. 235-243). El desenllaç d'aquesta història és que Circe dona als seus homes una altra vegada la forma humana i permet que Ulisses segueixi el seu viatge amb ells a Ítaca. Plutarc, en canvi, dibuixa un panorama diferent. Ens explica la mateixa història, però davant del requeriment d'Ulisses per a què Circe retorni als seus homes —convertits en llops i lleons— a la forma humana, aquesta posa en dubte que estiguin disposats a recuperar-la voluntàriament. Aleshores s'obre un diàleg entre Gril·lus¹⁰ —representant dels homes metamorfosats— i Ulisses en el qual es

(10) Diu el traductor que Gril·lus equival a porc, animal que es creia que era estúpid i ignorant, també als beocis per fer al·lusió a la seva niciesia (Plutarc, 2002, p. 349).

posen en joc arguments a favor i en contra de recuperar la forma humana. La discussió se centra en els beneficis i problemes dels dos tipus de vida. L'interlocutor desdenya la possibilitat de tornar-los a la forma humana:

[...] La más fatigosa y desdichada de todas las criaturas. [I que] tras haber experimentado ambos géneros de vida, con razón preferimos ésta en lugar de aquélla. (Plutarco, 2002, 986e)

Aquest text fa un repàs de totes les virtuts dels animals i una comparació, en tots els termes, amb la dimensió humana. Els animals estan dotats per naturalesa per exercir les virtuts, no necessiten l'aprenentatge, fan el que els és propi:

Pero los animales, que mantienen sus almas por completo inaccesibles y ajenas a la mezcla de afectaciones extrañas y que llevan una vida alejada de toda vana opinión, como si se hubieran establecido lejos del mar, se quedan atrás en lo referente a llevar un género de vida delicado y superfluo; en cambio, conservan enérgicamente su moderación y un mejor gobierno de los deseos, pues los que en ellos habitan no son numerosos ni extraños. (Plutarco, 2002, 989c)

Aquesta manera de mirar el món humà, considerant el punt de vista dels animals per marcar la diferència o per deixar la interpretació de la paradoxa al lector, s'accentua amb la mirada que dóna Apuleu sobre el món dels humans des de l'interior de la mirada de l'animal. El protagonista, metamorfosat en ase, no deixa d'ironitzar al llarg de tota la novel·la, com si fos un mirall que retorna als homes la seva verdadera imatge. De la mateixa manera, Lull elabora, ja totalment amb animals, una faula política centrada en el context medieval (Lull, 2006, p. 66). Es tracta clarament d'un tractat polític enquadrat en la idea d'una teocràcia medieval on Déu es manté en la cúspide de la jerarquia d'éssers (p. 3). Fa la impressió que els autors intentaven continuar l'esperit cínic en la construcció del coneixement, portant fins al seu discurs l'esperit de, per exemple, un Lluçà que dibuixa la realitat humana en forma de faula, amb una càrrega de serietat tremenda. Vegeu, per exemple, el seu «Elogi de les mosques» (Lluçà, 1981).

Els autors utilitzen els animals per assenyalar el paper dels homes i la condició que els hauria de ser més pròpia. D'aquesta manera, intenten que ocupi el seu lloc i que actuï segons el que és. En aquest sentit, ja no en la novel·la ni en la faula, sinó en el marc d'un escrit polític contra la tirania, Étienne de La Boétie (1576) farà dir als animals —a les bèsties— que els humans no són el que haurien de ser ni fan el que haurien de fer:

La libertad es natural, y por la misma razón, a mi entender, que no hemos nacido tan sólo en posesión de nuestra libertad, sino también con el deseo de defenderla. [...] Será necesario que yo os haga el honor que os pertenece, y que eleve, por así decirlo, a las bestias brutas, para enseñaros vuestra naturaleza y condición. Las bestias ¡Dios me ayude!, si los hombres no son demasiados sordos, les gritan: ¡VIVA LA LIBERTAD! [...]. Si los animales tuviesen entre ellos rangos naturales y preeminencias, considerarían, a mi entender, la libertad como su nobleza máxima. (La Boétie, 2007, p. 18)

La Boétie utilitza la idea que l'esperit servil fa els homes a la manera de les bèsties. Després, ens explica com Cirus domina a base de passatemp (podríem dir *pa i circ* com va dir Juvenal) un poble lidi. El missatge és claríssim:

No pensad que hay ningún pájaro que se deje cazar mejor, ni pez alguno que, por apetito, se enganche más pronto al anzuelo, tanto como todos los pueblos se engolosinan rápidamente con la servidumbre, a la menor carantoña que se les hace; y es maravilloso que se dejen conducir en adelante con tal que se les halague. Los teatros, los juegos, las farsas, los espectáculos, los gladiadores, los animales exóticos, las medallas, los cuadros y otras drogas semejantes eran para los pueblos antiguos los encantos de la servidumbre, el precio de su libertad y los instrumentos de la tiranía. (La Boétie, 2007, p. 3)

Qui recull tota aquesta tradició és La Fontaine, que expandeix les seves faules a tots els àmbits, no solament utilitza el món animal per donar als homes missatges vinculants en clau moral, sinó que també estén la falla a la vida mateixa dels homes, de manera que hi ha una sàtira sobre els humans que posa, d'aquesta manera, sota sospita la condició racional i moral dels homes.

Aquesta idea de diferenciar-nos dels animals és en realitat present en tots els discursos antics i moderns. Reapareix contínuament al llarg de la cultura occidental en els camps del saber més diversos i, sobretot, quan en les albors de les disciplines modernes els autors volen definir l'home com a objecte d'estudi. En el fons es retorna a les mateixes idees que es troben en els aspectes doctrinals de Plató; és a dir, que educar-se no és altra cosa que humanitzar-se, civilitzar-se, allunyar-se d'allò animal, etc. Quan La Mettrie publica al 1747, *L'home màquina*, també diferencia homes d'animals per després deixar establerta una continuïtat entre ambdós, tot això en funció de la llei de la naturalesa —per cert de causes inefables. Aquest autor anticipa el vitalisme de Nietzsche (La Mettrie, 2000, p. 60-61, 84, 112 i 117).

El pensament polític entre les mirades de pastors i apicultors

¿Es que no veis que los demás seres con vida son más felices cuanto más lejos se hallan de las ciencias, y sólo tienen por maestra a la naturaleza? ¿Qué más feliz y más admirable que las abejas? Pues ni siquiera tienen todos los sentidos del cuerpo. ¿Se podría descubrir una arquitectura semejante a la suya en la construcción de los edificios? ¿Estableció alguna vez un filósofo Estado semejante? Ved, por el contrario al caballo, muy afín a los sentimientos humanos y en estrecha relación con el hombre, que por eso mismo participa de sus desdichas. [...] En este sentido nunca alabaré lo suficiente a aquel gallo que fue Pitágoras. En una misma persona fue todo: filósofo, hombre, mujer, rey, ciudadano, pez, caballo, rana y hasta, según creo, esponja, y, sin embargo, juzgó que el hombre era el más desgraciado de todos los animales. Entendía que todos los demás animales viven contentos dentro de los límites impuestos por la naturaleza, mientras que el hombre está siempre intentando salirse de ellos. (Erasmus de Rotterdam, 2005, p. 77)

Aquest és el to d'Erasmus de Rotterdam en l'*Elogi de la follia*, text dedicat a T. More i publicat el 1509, en el qual sembla donar una mirada més crítica i anar més enllà de la utopia, en el sentit de passar a un nivell d'escriptura que assoleix un punt màxim de lucidesa i ironia. Podríem dir que en aquest exercici literari es recupera el sentit de realitat, com si es volgués mostrar amb acidesa el que realment és la convivència humana i què succeeix en la convivència, vista des de la perspectiva dels segles.

Amb les comparacions amb l'univers dels animals, entra de ple en la mirada cap al món polític, en el sentit més ampli, en aquest món dels humans. Aquesta manera de mirar que sempre ha existit la recull Erasmus d'autors anteriors. Plató l'havia utilitzada de manera constant. Així hi descobrim una verdadera teoria de l'abel·lot: l'habitant del món de les abelles, per la seva reconeguda manera de viure dels altres, representava el paradigma oposat a la laboriositat de les abelles obreres. En realitat en Plató hi ha tres tesis principals vinculades a la figura de l'abella i una teoria de l'abel·lot (Plató, *República*, L. VIII).

La primera es refereix a considerar la dona com a abella obrera i associada a les seves virtuts. Aquesta és una tesi paradigmàtica en el seu projecte, que es manté dins de la visió de la seva època: l'abella obrera és la mare esposa —en canvi, en Xenofont és explícita. La segona tesi apareix quan s'associa el ciutadà, home i dona, amb l'abella obrera. Aquesta és una tesi explícita, ara les virtuts són polítiques i es vinculen a les reencarnacions més cíviqües en forma d'abelles (Plató, *Fedó*, 81e-82c).

Es tracta d'una associació que vincula l'abella amb l'espècie dels insectes més propers al que és diví gràcies a la seva intel·ligència (Plató, *Polític*, 263d-e). També Aristòtil manté que l'abella és un insecte social amb finalitat, per això s'assembla als homes (Aristòtil, 488a). Totes les referències a la intel·ligència de les abelles es relacionen amb l'explicació mitològica que assenyalava la derrota de Cronos per part de Zeus, el qual va embriagar-lo amb una beguda de mel (Bernabé Pajares, 2003, p. 154-156). La tercera tesi és la que estableix semblança entre la ciutat i el rusc. També és una tesi explícita. Aquí és on apareix la idea d'un filòsof governant a la manera de la figura del rei dels eixams. L'apicultura suggereix una comunitat amb finalitat comuna i una preocupació per la continuïtat de l'espècie. Això té a veure amb «l'esperit del rusc», i aquesta és una idea més complexa que la del pasturatge. També quan es parla de fundar noves colònies se les anomena *nous eixams*. Finalment, la teoria de l'abel·lot és explícita i està plenament desenvolupada. Conté expressament un model d'home cívic que repercuteix en els models de governants i de governs. Està directament vinculada a l'educació dels ciutadans; és a dir, amb la cura de l'ànima. Podem dir que *educació és conducció d'ànimes*, i amb això Plató la va definir d'una manera immodificable fins als nostres dies. L'educació ha d'evitar la malaltia de l'ànima, la figura de l'abel·lot. Per això diu:

Cuál es esa enfermedad que, siendo la misma en la oligarquía que en la democracia, esclaviza a ésta: [...] Pues me refería a aquella raza de hombres haraganes y despilfarradores, los más viriles de los cuales conducen y los menos viriles los siguen, y que comparáramos con zánganos, de los que cuentan con aguijón en el primer caso y de los que no lo tienen, en el segundo. [...] Y en cualquier régimen en que nazcan producen una perturbación análoga a la de la flema y la bilis en el cuerpo; contra esto último el buen médico y legislador del Estado debe precaverse con mucho tiempo, no menos que el apicultor hábil, tratando al máximo que no aparezcan, pero, si llegan a aparecer, eliminándolos juntos con los panales mismos. (Bernabé Pajares, 2003, 564b)

Una vegada més, l'home, l'ànima i la ciutat es relacionen entre si mitjançant una representació mèdica. L'abel·lot també és el que posa el poble, mitjançant difamacions, en contra dels que tenen riqueses, el que busca la confrontació interior. El poble, sota la seva influència, posa davant seu un líder que esdevindrà tirà. Aquest, envoltat d'abel·lots, mals consellers, a diferència dels metges, eliminarà, no el pitjor de la societat sinó el millor. Aleshores, aquest tirà esdevé llop per aquestes influències negatives dels abellots. Ara l'amenaça per als individus i per a la comunitat ja no és el llop sinó el borinot, i ja no és el pastor d'ovelles la seva salvació sinó el rei de les abelles. L'esperit del llop, present des d'Homer com a amenaça, ha de ser metamorfosejat en esperit del rusc:

Pero si apareciese un individuo tal como aquel del que hablamos, se le daría, sin duda, una benévola acogida y viviría pilotando con toda felicidad y exactitud, él solo, aquel que es el único y perfecto régimen político. [...] Pero, ahora que no hay aún —como, por cierto, decimos— rey que nazca en las ciudades como el que surge en las colmenas, un único individuo que sea, sin más, superior en cuerpo y alma, se hace preciso que, reunidos en asamblea, redactemos códigos escritos, según parece, siguiendo las huellas del régimen político más genuino. (Plató, *Polític*, 301d-e)

Però no és aquest l'únic símil representatiu que apareix en Plató. També hi trobem la figura del llop que representaria el perill, el temor extern a la vida civilitzada, a la de ciutat, justament a l'alternativa a la vida rural. Aquest llop es personifica sobretot en la figura del governant dèspota:

La cosa más vergonzosa y terrible de todas, para un pastor, sería alimentar a perros guardianes de rebaño de modo tal que, por obra del desenfreno, del hambre o de malos hábitos, atacaran y dañaran a las ovejas y se asemejaran a lobos en lugar de perros. (Plató, *República*, 416 a-b, L-III).

Aquesta idea, que enllaça perfectament amb el pensament cristià, és reutilitzada per Dante Alighieri en la seva *Divina Comèdia*. I no és estrany, ja que el que fa Dante és posar tota la cultura per ell coneguda, especialment la grecollatina i la bíblica, a la senda del seu viatge fins al Paradís (*Cant IX*, p. 126-132). Es tracta d'un gran sistema filosòfic subordinat a la idea agustiniana del regne de Déu. Per això no hi podia faltar la figura del llop, com aquest habitant estrany a la civilitat que es metamorfosa en la figura dels homes que neguen la figura del bon pastor d'homes heretat del discurs bíblic. No hem d'oblidar que els primers patriarques de la Bíblia són tots pastors d'ovelles, els quals Déu designa com a conductors del poble escollit per ell —Isaac era pastor quan per mandat de Déu passa a dir-se Israel. El llop és el perill, el temor, la figura de l'home transformada en malvada per a la resta dels homes, figura del temor que ve dels extralímits de la vida comunitària; així, D. Alighieri ens diu:

Tu ciudad [es refereix a Venècia], que es retoño del primero,
que a su creador volviera las espaldas,
cuya envidia ha causado tantos males,
crea y propaga las malditas flores,
que han descarriado a ovejas y a corderos,
pues al pastor en lobo han convertido.
Alighieri, D. (2001, p. 126-132).

La seva poesia tampoc no és aliena al missatge filosòfic que va deixar Boeci. Aquest, en la *Consolació de la filosofia*, ens descriu amb total claredat aquesta idea de l'home assimilat a les figures dels animals. Allà no hi pot faltar aquesta presència del llop associat a la idea que quan els homes es deixen governar pel mal perden la seva naturalesa humana i assumeixen la de les bèsties; deixen, per tant, de ser homes¹¹. Boeci, que va escriure entre els segles v i vi, coneixia les propostes de sant Agustí, així que en esmentar els llops se situa en la línia de les seves idees i del significat d'aquest animal per a la vida social. Recordem que aquesta idea es trobava en la tradició dels pobles grecs i romans, no solament en el seu imaginari col·lectiu, sinó també en la forma d'un ritual d'iniciació per als joves àrcades, segons ens explica sant Agustí¹².

Alighieri, però, a més d'estilitzar al màxim el seu pensament en poesia, no va deixar de banda el debat de fons de la seva època. Es tracta del tema de les dues espases, de la confrontació i disputa pel predomini que es donava entre l'Església i el poder temporal. Ell es decanta a favor de la separació de poders, i així ho expressa en la seva *Monarquia*. El que allà hi ha en joc és la figura del creient subordinat o no al poder polític. Dins d'aquest debat, proposa la necessitat d'un tipus de monarquia universal basada en el model de l'Imperi Romà, que és el que donaria estabilitat a la

(11) «El resultado es que quien se ha dejado transformar por el mal no puede ser tenido por hombre. Al que se ha hecho ladrón, el corazón le arde en codiciosos deseos del bien ajeno. Diríamos que es un lobo. El matón y pendenciero que en su lengua levanta pleitos sin cuento, podríamos compararlo con un perro callejero. Al astuto tramposo que se oculta en la emboscada de sus fraudes le compararemos al zorro. Al intemperante que ruge de ira, le atribuiremos el corazón del león. El cobarde temeroso y fugitivo, aterrado por un miedo imaginario, se parece al ciervo. El hombre esclavo de la molicie y estupidez vive como los asnos. El débil e inconstante que cambia incesantemente de gustos no se diferencia de los pájaros. El que está enfangado en pasiones lascivas vive atrapado por el placer del cerdo repugnante. Sucede, entonces, que abandona la virtud, deja de ser hombre e, incapaz de ser dios, desciende a la condición de la bestia» (Boeci, 2005, p. 137-138).

(12) «Habla también [fa referència a Varró] de los arcades, que, según les tocaba la suerte, pasaban a nado al otro lado de cierto estanque y se convertían allí en lobos, viviendo después con semejantes fieras por los desiertos de aquella región. Si no se alimentaban con carne humana, después de nueve años volvían a atravesar nadando el estanque y recobraban su forma de hombres» (Agustí d'Hipona, 2006, p. 753).

vida social i el que hauria d'exercir el predomini sobre l'Església. Quan utilitza la idea bíblica del pastor d'homes sempre hem de considerar que de manera implícita admet la presència del perill per a les ovelles, el llop, i també la presència, implícita i explícita, de la diferenciació dels homes respecte dels animals. Concretament, per a ell, Crist és un pastor d'ànimes (Alighieri, 2005, p. 143). Les dues coses són presents en el seu text, i al costat d'aquestes representacions, la disputa entre els dos poders que li arriba de les publicacions d'Ockham¹³ i de Marsili de Pàdua ambdós en la seva mateixa línia, és a dir, favorables al poder polític. En la posició «política» oposada, trobem sant Tomàs amb la seva, també, *Monarquia* que utilitza el mateix tipus de símils (Tomàs d'Aquino, 2007)¹⁴. Aquesta continuïtat en l'aparició d'aquests símils es deu al fet que tots són en el camí disposat pel pensament bíblic; és allà on la figura del pastor d'homes és absolutament dominant, tant en l'Antic Testament com en el Nou. Hem de dir que en aquest debat la qüestió de fons es refereix a si ha de predominar la figura del súbdit o la del creient. Som, per tant, en els passos previs a la tensió entre el ciutadà i el súbdit. I aquí és on hauríem de situar Bartolomé de Las Casas, l'autor que potser sintetitza més clarament el pensament grecoromà, el bíblic i el catòlic, anticipant en molts aspectes Rousseau. Les seves tesis són les més democràtiques, les de més respecte als ciutadans i a la seva llibertat personal, als pobles i a la seva sobirania. Amb ell la sobirania descansa en els pobles i són aquests els que deleguen en els governants, els que mitjançant les lleis han de governar per servir al bé comú. El rei és a la manera del bisbe (pastor d'homes), és a dir a la manera del pastor que es cuida de les seves ovelles (Las Casas, 1974, p. 135).

Això mateix passa amb Hobbes: el seu *Leviatan* és una continuació d'aquesta disputa. La primera part és un text d'anàlisi política, però tota la segona part es dedica a una exegesi del text bíblic per mostrar la necessitat d'una autonomia del pensament polític i del monarca respecte al poder de l'Església. Es pregunta què és primer, si la monarquia —el govern dels reis— o el govern dels sacerdots. Intenta mostrar que els sacerdots reben el seu poder dels reis, i no al revés, fet pel qual és el poder de l'Església el que s'hauria de subordinar, i amb això deixa establert, amb claredat, que el sacerdot s'encarrega del que és espiritual, de les ànimes dels creients; en canvi, al rei li correspon el govern dels súbdits, del món. D'aquí ve la posició política de Hobbes, que anticipa, en molt, Rousseau i la necessitat d'un contracte entre els homes. Tanmateix, no fa passar els súbdits a la condició de ciutadans sinó que els posa sota el mandat del monarca.

En Hobbes, i tornant als símils, també trobem les dues representacions —la del llop i la de l'abella. La del llop, no en el seu *Leviatan* sinó en el seu *Tractat sobre el ciutadà*, on no simplement ens diu que l'home és un llop per a l'home, sinó que posa l'humà entre el diví i l'animal amb gran sentit de la realitat:

Por cierto que con razón se han dicho estas dos cosas: el hombre es un dios para el hombre, y el hombre es un lobo para el hombre. El primer dicho se aplica a la conducta de los conciudadanos; el segundo, a la de los estados entre sí. En el primer caso, por la justicia, la caridad y las virtudes de la

(13) Vegeu D'Ockham (2008). Aquest, en demostrar la supremacia política partint dels escrits bíblics, reitera innombrables vegades el símil de les ovelles per referir-se als creients, i el pastor d'homes per referir-se al papa, que quan es perverteix s'apropa a la figura del depredador.

(14) A tall d'exemple, a la p. 19 compara els tirans amb llops, i en la p. 64, parla de les abelles com a animals socials. Però especialment a la p. 14 és on relaciona la presència d'un sol Déu amb la manera de fer de la naturalesa, que posa un únic rei entre les abelles; ell en diu *reina*, però com que es basa en Aristòtil, en realitat assenyalava el rei, com es creia en la seva època.

paz, se aproximan a la semejanza con Dios; en el segundo, por la depravación de los malos, incluso los buenos tiene que recurrir, si quieren protegerse, a las virtudes de la guerra y el engaño, esto es, a la rapacidad animal. (Hobbes, 1999, p.2)

Respecte al segon símil —de l'abella—, en el seu *Leviatan* desmenteix Aristòtil pel que fa a la manera d'entendre el món de les abelles, que segons ell no és plenament assimilable al món dels homes¹⁵.

Fins aquí el que he volgut assenyalar és com aquestes representacions portades del món animal han estat presents en els autors successius al llarg de l'evolució del pensament polític fins a la Revolució Francesa. El que dic és que de manera paradigmàtica es pensa que el súbdit és com una ovel·la que cal guiar o com una abella que ha de produir dins d'un esquema conjunt de societat en la qual cadascú té assignat el seu paper. El pes del pensament cristià ha forçat el domini del símil del pastor d'homes, en el qual els súbdits són presentats més com ovelles que com abelles. En canvi, a mesura que el pensament polític evoluciona tendeix a considerar el súbdit d'una manera més autònoma, i per fer-ho sembla que serveix més la representació apícola que la pastoral. Això és similar al que sembla que es dona en Plató, i potser podem admetre que també en el pensament polític modern. El que passa és que el pes del cristianisme debilita aquesta opció, que sembla més civilitzada com a representació que la del pasturatge, més rústica, més en oposició amb la vida de la ciutat. Tampoc podem oblidar la influència de tota una llarga tradició de textos pastorals (Longus de Lesbos, 2005, p. 123 i 131) en què, encara que la presència de les abelles sigui contínua, es deixen en segon lloc respecte al món pastorívol (Zannazaro, 1993, p. 150).

L'exemple que podria servir per dir que hi ha un desplaçament cap al món de l'apicultura és la publicació el 1714 d'un text que porta per nom *La faula de les abelles*. En aquest text, Mandeville, poèticament, pensa en els homes com si fossin abelles i la societat és concebuda com un rusc. En aquesta representació veiem com els aspectes funcionals i les diferenciacions humanes assoleixen un determinisme inapel·lable:

Un gran panal, atiborrado de abejas
que vivían con lujo y comodidad,
más que gozaba fama por sus leyes
y numerosos enjambres precoces,
estaba considerado el gran vivero
de las ciencias y la industria.
No hubo abejas mejor gobernadas,
ni más veleidad ni menos contento:
no eran esclavas de la tiranía
ni las regía loca democracia,
sino reyes, que no se equivocaban,
pues su poder estaba circunscrito por leyes. Estos insectos vivían como hombres,
y todos nuestros actos realizaban en pequeño
[...] Moraleja. Dejad, pues, de quejaros: sólo los tontos se esfuerzan
por hacer de un gran panal un panal honrado.
Querer gozar de los beneficios del mundo,
y ser famosos en la guerra, y vivir con holgura,

(15) «Es verdad que algunas criaturas vivientes, como las abejas y las hormigas, viven sociablemente unas con otras, y por eso Aristóteles las incluye en la categoría de los animales políticos. Y, sin embargo, no tienen otra dirección que la que les es impuesta por sus decisiones y apetitos particulares y carecen de lenguaje con el que comunicarse entre sí lo que cada una piensa que es lo más adecuado para lograr el beneficio común. Viendo esto, quizá algunos hombres desearían saber por qué la humanidad no podría hacer lo mismo» (Hobbes, 1996, p. 143-144). Una cosa similar diu Vives (1940, p. 156). En canvi, Comenius sembla de la idea contrària (Comenius, 1989, p. 80).

sin grandes vicios, es vana
 utopía en el cerebro asentada.
 Fraude, lujo y orgullo deben vivir
 mientras disfrutemos de sus beneficios:
 el hambre es, sin duda, una plaga terrible,
 pero, sin ella, ¿quién medra o se alimenta?
 ¿Acaso no debemos la abundancia del vino
 a la mezquina vid, seca y retorcida?
 La cual, mientras olvida sus sarmientos,
 ahoga a otras plantas y se hace madera,
 pero nos bendice con sus frutos
 apenas es podada y atendida:
 igualmente es benéfico el vicio
 cuando la justicia lo poda y limita;
 y, más aún, cuando un pueblo aspira a la grandeza,
 tan necesario es para el Estado
 como el hambre para comer;
 la virtud sola no puede hacer que vivan las Naciones
 esplendorosamente; las que revivir quisieran
 la Edad de Oro, han de liberarse
 de la honradez como de las bellotas»
 (Mandeville, 2004, p. 11-21).

El poema va servir a l'autor per fer una llarga reflexió política. Però el que aquí m'interessa és remarcar com el desplaçament cap al món de les abelles sembla tenir més semblança amb el món humà que el món del pasturatge. D'aquesta manera queden al descobert paral·lelismes entre el desenvolupament del pensament polític clàssic i l'elaboració del pensament polític modern. Finalment, m'agradaria cridar l'atenció sobre un fenomen essencialment modern, sobre el qual Foucault va posar l'accent. Em refereixo a la preocupació pel disseny de les institucions modernes, concretament pel que fa al panòptic de Bentham. En aquest text ens diu que la construcció esmentada és com un rusc: *el panòptic és com un rusc*, totes les cel·les del qual es poden veure des d'un punt central (Bentham, 1989, p. 36). Recordem que recomana que el seu pla arquitectònic no solament serveixi per a les presons, sinó també per a escoles, fàbriques i hospitals (Bentham, 1989, p. 80-81). Voltaire, així mateix, en el seu *Diccionari filosòfic* eleva les abelles per sobre dels homes¹⁶. No està de més dir que a *La Bíblia*, de manera molt més lleu, el món de les abelles també hi està representat. S'hi diu que la terra promesa és la «terra d'on brolla llet i mel»; i de *Alcorà*, la mel de Déu lliurada als homes. Pel que sembla, aquest animal social de què ens parlava Aristòtil és mirat, alternativament, des de la posició del pastor o de l'apicultor, l'última de les quals és, possiblement, més civilitzada, més adequada —segons es pot observar en el procés de consolidació de les ciutats gregues i també dels estats moderns.

Les figures del ciutadà

Les tres línies que fins aquí hem mostrat —la tendència utòpica, l'ús dels models animals en el pensament social i els símls del pasturatge i de l'apicultura— es troben en Rousseau, encara que no amb la terminologia exacta i no sempre de manera explícita. Rousseau va llegir el poema de Mandeville, i per tant coneixia la idea de

(16) Seguint un autor de la seva època, Simon, escriu: «Dice que efectivamente hay en cada colmena un rey y una reina que perpetúan la raza real y dirigen los trabajos de sus súbditos; que ha visto a dichos reyes y los ha dibujado. Dice también que existe en las colmenas la raza de los zánganos, y la numerosa familia de las abejas obreras, que son machos y hembras, y forman el grueso de la república. Las abejas hembras depositan sus huevos en las celdillas que han construido» (Voltaire, 2000, p. 12).

comparar els homes amb el món de les abelles (Rousseau, 2005a), p. 110). També hi trobem la necessitat d'aclarir que la condició humana és diferent de l'animal. Així, en un dels seus primers textos ens exposa que l'animal humà, quan és domesticat —socialitzat segons una cultura perversa— es degrada molt més que l'animal en les mateixes condicions¹⁷. Les dues coses representen una decadència respecte a la condició natural, l'original, la més innocent. Aquí, igual com passa en altres autors, Rousseau assumeix el mite del bon salvatge i, en aquest sentit, es desmarca de Hobbes, ja que reconeix en l'home una bondat original; per a ell la vida natural no representa la guerra de tots contra tots com li semblava a aquest últim¹⁸.

Si fem atenció als seus textos, veiem que té necessitat de repensar els mateixos temes que va pensar Plató, és a dir, que l'home no és un animal. Però, a diferència de l'atenès, la proximitat a l'animalitat no fa dels homes bèsties, ja que per a Rousseau l'home innocent seria el que viu en harmonia amb el seu context i els seus congèneres; és el mite del bon salvatge, en el qual s'intueix la idea mítica del passat d'or dels grecs i la del paradís del pensament bíblic. Aquesta imatge li arriba de les històries que explicaven els viatgers sobre els nous mons descoberts. Allà es creia veure la bondat natural encarnada en una convivència sense avarícia ni confrontacions, és a dir, la fraternitat humana realitzada. Kant, en canvi, pensava el contrari, també a partir de relats rebuts¹⁹. Aquí Rousseau considera la idea que la corrupció de la humanitat

(17) «La desigualdad extrema en la manera de vivir, el exceso de ocio en unos, el exceso de trabajo en otros, la facilidad de irritar y de satisfacer nuestros apetitos y nuestra sensualidad, los alimentos demasiado rebuscados de los ricos que los alimentan de jugos ardientes y los abruman de indigestiones, la mala alimentación de los pobres, de la que incluso carecen con mucha frecuencia, y cuya falta no lleva a sobrecargar ávidamente su estómago cuando pueden hacerlo, las vigiliias, los excesos de toda especie, los transportes inmoderados de todas las pasiones, las fatigas y el agotamiento del espíritu, las innumerables tristezas y penas que se experimentan en todos los estados y que corroen perpetuamente las almas. He aquí las funestas garantías de que la mayor parte de nuestros males son nuestra propia obra y que los hubiéramos evitado casi todos conservando la manera de vivir simple, uniforme y solitaria que nos prescribía la naturaleza. Si ella nos destinó a vivir sanos, me atrevo casi a asegurar que el estado de reflexión es un estado contranatura y que el hombre que medita es un animal depravado. Cuando se piensa en la buena constitución de los salvajes, por lo menos de aquellos a quienes no hemos arruinado con vuestras bebidas fuertes, cuando se sabe que casi no conocen otras enfermedades que las heridas y la vejez, se está muy inclinado a creer que se haría muy fácilmente la historia de las enfermedades humanas siguiendo la de las sociedades civiles. [...] Cuidémonos pues de confundir al hombre salvaje con los hombres que tenemos ante nuestros ojos. La naturaleza trata a todos los animales librados a sus cuidados con una predilección que parece demostrar cuan celosa está de ese derecho. El caballo, el gato, el toro, el mismo asno tienen las más de las veces mayor altura, y todos tienen una constitución más robusta, más vigor, más fuerza, y más valor en los bosques que en nuestras casas. Al volverse domésticos, pierden la mitad de sus ventajas y se diría que todos nuestros cuidados para tratar bien y alimentar a esos animales, tan sólo llevan a hacerlos degenerar. Sucede así con el hombre mismo: al volverse sociable y esclavo, se vuelve débil, temeroso, rastrero, y su manera de vivir blanda y afeminada acaba por enervar a la vez su fuerza y su valor. Agreguemos que entre las condiciones salvaje y doméstica, la diferencia de hombre a hombre debe ser todavía mayor que la de una bestia a otra, pues, al ser tratados del mismo modo el animal y el hombre por la naturaleza, todas las comodidades que el hombre se permite por encima de las dadas a los animales que él domestica, son otras tantas causas particulares que lo hacen degenerar más sensiblemente» (Rousseau, 2005a, p. 86-89).

(18) «Que la condición de mera naturaleza, es decir, de absoluta libertad, como la de aquellos que ni son soberanos ni son súbditos, es la anarquía y el estado de guerra; que los preceptos por los que los hombres se guían para evitar esa condición son las leyes de naturaleza; que un estado sin un poder soberano es sólo una palabra sin sustancia y no puede sostenerse; que los súbditos deben a los soberanos simple obediencia en todo aquello en lo que dicha obediencia no repugna a las leyes de Dios, son cosas que he probado suficientemente en lo que llevo escrito hasta aquí. Sólo queda ahora, para llegar a un conocimiento completo del deber civil, saber cuáles son esas leyes de Dios» (Hobbes, 1996, p. 282).

(19) Montaigne, en canvi, sembla mostrar una posició més propra a Rousseau. D'altra banda, lamenta que Plató no tingués notícies d'aquests homes innocents i nobles quan dissenyà la seva *República* (Montaigne, 2006, p. 268-269).

és deguda a l'ambició i a la mateixa producció del saber (Rousseau, 2005b, p. 25). És a dir, qüestiona qualsevol optimisme il·lustrat que no estigui basat en la virtut, fet pel qual pressuposa que només les arts nascudes des de la virtut podrien millorar la condició humana. Vegeu que, més endavant, Robespierre basa el valor d'un polític i de la política de la Revolució en aquesta virtut proposada per Rousseau.

Tanmateix, podem dir que en aquest autor la influència de Plató i de la seva proposta que mira cap endavant, cap al lloc que no és però que podria arribar a ser, és clara, i que coincideix amb ell en la necessitat de regular la vida humana d'acord amb una mirada global ordenadora. Aquesta seria la voluntat general²⁰, la qual regularia i redreçaria la vida comuna. Així, podríem dir que la República platònica es reescriu i actualitza en dos textos separats, que corresponen a dues preocupacions principals de Plató: l'ordre polític, que en Rousseau es tradueix en *El contracte social*, i la solució educativa, que en aquest pren forma en *l'Emili o de l'educació*; els dos texts seran publicats el mateix any, 1762. Tots dos obeeixen a la necessitat de redreçar, des del punt de vista roussonià, aquestes dues qüestions, ara amb nova sistematicitat, però vinculades. Recordem que Rousseau es reconeix com a seguidor de Plató i de les seves idees en el més íntim del seu ésser; així ho declara en les seves confessions (Rousseau, 1985a, p. 286). Ell assumeix la seva condició de fill de la República de Plató; per tant, apunta possibles solucions polítiques i educatives tenint-lo com una mena d'ànima mare, i és només després d'aquest autoreconeixement que debat amb els autors de la seva època per apostar per la idea d'un contracte social i les seves noves idees educatives. És amb ell que la condició de súbdit es desplaçarà fins a la del ciutadà. Aquí, una vegada més, segueix el camí del pensament grec, però cristianitzat, ja que es tendeix a universalitzar la igualtat de la condició humana (Voltaire i Rousseau, 1995, p. 199).

Rousseau comparteix esperit amb els autors que a *l'Enciclopèdia* donen compte de l'actualització del significat de la ciutadania. Així, d'Alembert i Diderot reutilitzen el model grecoromà, però implantant una nova visió en la qual es considera d'igual noblesa tots els ciutadans. Aquesta idea, que representaria un avenç en la consciència sociològica, apareix vinculada a dues tendències que convergeixen: d'una banda, el republicanisme, i d'una altra, la tendència a incrementar els graus de democràcia, participativa i representativa. És destacable aquí que el ciutadà ja no és el súbdit, ja no es tracta d'éssers subjugats a d'altres; amb això, l'autonomia i la llibertat de cadascú es troba en el centre del debat, encara que no està del tot resolta, ni és encara real. De la mateixa manera, encara no es compleix la igual noblesa dels ciutadans²¹.

(20) «Por tanto, separando del pacto social lo que no entra dentro de su esencia, encontramos que se reduce a los términos siguientes: Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la dirección suprema de la voluntad general; y recibimos además a cada miembro como parte indivisible del todo. Ese acto de asociación produce al instante, en lugar de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo, compuesto por tantos miembros como votos tiene la asamblea, que recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. Esta persona pública, que se forma así por la unión de todas las demás, recibía en otro tiempo el nombre de ciudad y ahora recibe el de república o el de cuerpo político, al que sus miembros llaman Estado cuando es pasivo, soberano cuando es activo, poder al compararlo con sus semejantes. Respecto a los asociados, toman colectivamente el nombre de pueblo, y se llaman en particular ciudadanos, en cuanto que participan de la autoridad soberana, y súbditos, en cuanto que están sometidos a leyes del Estado» (Rousseau, 1985b, p. 61-62).

(21) «El Estado será armónico cuanto más se aproximen sus ciudadanos a la igualdad de aspiraciones y fortunas; esta ventaja parece ser exclusiva de la democracia pura, con exclusión de cualquier otro sistema político. Pero hasta en la más perfecta democracia la absoluta igualdad entre sus miembros es algo

Així, *La Constitució del 3 de Setembre del 1791* recull aquesta nova mirada i considera tots els ciutadans iguals, però es queda curta. A l'article 2 diu:

Para ser ciudadano activo se necesita: haber nacido francés o haber adquirido esta nacionalidad; haber cumplido los 25 años estar domiciliado en la ciudad o en el cantón desde la fecha determinada por la ley; pagar, en cualquier lugar del reino, una contribución directa al menos igual al valor de 3 jornadas de trabajo. (Martínez Arancon, 1989)

Destaquem tres coses en aquest article. Primer, la supremacia de la llei, que serà l'entitat que substituirà qualsevol autoritat personalitzada. Aquest moviment és similar al que planteja Plató en les *Lleis*, les quals posen a tothom sota les mateixes condicions. Així la llei es converteix en un referent comú que universalitza la igualtat dels homes en un determinat context polític. A més, la tendència que la llei busqui una mirada universal, més enllà del temps concret i del lloc específic, és una tendència cada vegada més marcada. Aquesta disposició a la universalització de les lleis corre paral·lela a un pensament que desitja una sola gran Europa i s'hi encamina (Paine, 2008, p. 277). Aquesta idea ja es trobava en els estoics, els quals pensaven en el ciutadà més enllà de les fronteres de cada ciutat (però, en ells, la igualtat no era el tema, simplement consideraven l'anomenada *humanitat lliure*). També és interessant assenyalar com encara mantenen la denominació de *regne*; és a dir, que la condició de ciutadà encara no es contraposa radicalment a la presència d'un rei. Serà més endavant, amb Robespierre, quan el poble, és a dir els ciutadans, assolirà plena sobirania, almenys teòricament. Aleshores la presència del rei se situarà en una confrontació excloent. Ambdues no poden coexistir, segons queda expressat per Robespierre en el seu discurs sobre el judici a Lluís XVI.

Veiem, en tercer lloc, que els pobres queden immediatament fora d'aquesta condició de ciutadania activa, i amb ells els estrangers i les dones. D'aquestes hem de dir que des dels orígens polítics de la ciutat grega quedaven fora de la plena ciutadania, i per tant no és estrany descobrir que fins i tot en *l'Emili o de l'educació* de Rousseau, la dona —Sofia— és per a Emili un complement (Rousseau, 1995, L-V, p. 480), el vell rol de l'administradora de la casa que va deixar ben establert Xenofont. Allà, per naturalesa, per disposició divina i amb la ratificació de les lleis, a la dona li correspon el govern domèstic (aquí hi ha l'origen de la paraula *economia*), per exclusió dels afers polítics de la ciutat. Aquí, ara, és la llei la que substitueix la referència de Déu o dels déus, però el resultat és el mateix: les dones, al costat de nens, estrangers, pobres, bojos, etc., queden excloses del context polític.

Com diu Tocqueville, la Revolució Francesa va capgirar la història, va suposar una radical mutació:

Indudablemente jamás hubo revolución más poderosa, más radical, más destructiva y más creadora que la Revolución Francesa. (Tocqueville, 1989, p. 41)

Per això no és estrany que en els cinc anys posteriors al 1789 el debat sobre el significat de la ciutadania assolís tanta profunditat. En realitat és el període en què la

químérico, que puede llegar a ser origen de la disolución de este gobierno, a menos que se le ponga remedio mediante las iniquidades del ostracismo. Es una característica de los sistemas políticos como de la vida animal: cada avance en la vida es un paso hacia la muerte. El mejor gobierno no es el que consigue ser inmortal sino el que de forma más armónica puede durar el mayor plazo de tiempo» (Diderot i D'Alembert, 2002, p. 21-22).

sobirania del poble és àmpliament reconeguda, en què la igualtat és gairebé plena, sense exclusió per raó de pobresa. Així ho expressa Robespierre:

Todos los ciudadanos son admisibles en todas las funciones públicas, sin otra distinción que la de sus virtudes y talentos, sin otro título que la confianza del pueblo. (Robespierre, 1987, p. 66)

Això, que tant s'assembla al discurs de Pèricles, estava ratificat, pel que fa a la idea d'ajuda econòmica, en la democràcia grega, per evitar que el pobre no pogués participar en la *res pública* per raons de subsistència. L'única excepció continua sent la dona que resta marginada en els textos dels líders de la *Revolució*, però no així en el marc de l'ampli debat que es dona en l'època, en què moltes van entrar en l'espai públic amb un discurs feminista; motiu pel qual es van proclamar els seus drets. El període revolucionari francès es veia a si mateix com a innovador, de la mateixa manera que els atenesos; per això són constants les al·lusions a autors clàssics. Es vivia, doncs, a la manera de l'experiència d'Atenes, però sumant-hi el model de la República romana i l'esperit del cristianisme. Per això tendia a universalitzar-se a tot el gènere humà. Tot això apareix reflectit en els discursos de Robespierre (Robespierre, 1987, p. 68), i des de la distància de l'anàlisi així ho reconeix Tocqueville:

Considero al ciudadano de una manera abstracta, fuera de todas las sociedades particulares, tal como las religiones consideran al hombre en general, independientemente del país y del tiempo. No buscó solamente cuál era el derecho particular del ciudadano francés, sino cuáles eran los deberes y los derechos generales de los hombres en materia política. (Tocqueville, 1989, p. 61)

Aquí el que afirma Jaeger del descobriment de l'home en el context grec es podria aplicar al descobriment del ciutadà polític en el context modern.

En llegir Saint-Just es veu amb claredat com el model grecoromà va ser traslladat a l'època i radicalitzat en molts aspectes; en d'altres, en canvi, l'esperit sembla romandre bastant similar, com és el cas del tipus d'educació d'estil espartà que teoritzava. Són constants les al·lusions a Rousseau, però també als autors grecs i romans, i a la permanència del pensament cristià²².

Aleshores, què seria el poble? En el context grec es referia originalment als habitants dels pobles que compartien un mateix territori i els mateixos costums. Després, en el context de la ciutat, formaven part de la ciutadania aquells *homes lliures* que pel fet de pertànyer a una de les quatre classes socials podien participar en les assemblees polítiques, aproximadament entre un 14% i un 17% de la població total. En quedaven exclosos els estrangers, les dones, els esclaus, els nens i els bojos. Aleshores, el ciutadà havia de ser, alhora, el guerrer capaç de defensar la pàtria. Això suggereix que en els inicis de la democràcia grega van ser els guerrers —els *homes lliures* amb certa capacitat d'autosuficiència econòmica i grau de propietat— els que es convertiren en ciutadans. Aquest poble gestor de la política, però, és en realitat la part aristocràtica de la població. Per tant, hi havia una clara jerarquització dins de la genèrica denominació de poble. El poble polític no coincideix amb el poble dels habitants. A més, el concepte de poble té també una càrrega pejorativa quan designa la majoria informe.

En aquest moment no podem evitar acudir a Aristòtil, ja que el seu afany sistematitzador és referencial. Quan intenta buscar què i qui és el ciutadà, el primer que fa és

(22) «El pueblo francés reconoce el Ser Supremo y la inmortalidad el alma. Los primeros días de cada mes serán destinados al Eterno» (Saint-Just, 1970, p. 339).

esmentar els exclosos del terme, és a dir, de la veritable pràctica de la ciutadania. Allà troba els estrangers, en primer lloc els naturalitzats, ciutadans estrangers als qual per circumstàncies se'ls havia concedit la ciutadania però que no podien aspirar a tots els càrrecs, encara que sí que gaudien de tots els drets polítics i civils. A continuació aclareix que no pel fet de viure en una determinada ciutat s'és ciutadà: l'estranger no ho era encara que residís a la ciutat, era un simple resident sotmès a unes condicions especials d'impostos sense dret a la propietat i amb terminis de permanència regulats. Tampoc els nens ni els ancians, que per edat estaven exempts de serveis a la ciutat. Així arriba a la definició que ell considera la més adequada, i precisa:

Un ciudadano sin más por ningún otro rasgo se define mejor que por participar en las funciones judiciales y en el gobierno. (Aristòtil, 1994, 1275a-6)

Però més endavant puntualitza que està parlant del ciutadà d'una democràcia. No esmenta en cap moment les dones ni els esclaus, seria una *bajanada*.

Afegeix, també, que parla del ciutadà que està lligat a la vida de la ciutat i que seria el mateix la vida del ciutadà i la de la ciutat; és a dir, un «conjunto de ciudadanos suficiente para vivir con autarquía» (Aristòtil, 1994, 1275 b-12). A més, assenyalava que hi havia un criteri de naixement per a l'admissió de la ciutadania i les seves variacions segons les circumstàncies polítiques. Aquesta seria la qüestió política que defineix el ciutadà. Però sota aquesta definició hi ha la consideració «antropològica», podríem dir, que destina l'ésser humà a viure a la ciutat i, amb això, una altra vegada, es fa evident la comparació amb els animals:

La ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre. [...] la razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. (Aristòtil, 1253b9-11)

Animal social o animal polític representaria el mateix. Però aquí no s'acaben les connotacions del ciutadà: hi havia tot un univers religiós i simbòlic que el feien viure com a ciutadà i que, alhora, no deixava de marcar diferenciacions entre el simple viure a la ciutat i ser plenament ciutadà dels valors democràtics que representava Atenes. Tucídides ens presenta el discurs de Pèricles als ciutadans soldats morts en combat. En aquest discurs es realça el règim democràtic, no solament com una novetat respecte a altres maneres de governar, sinó també com la manera més adequada de govern que correspon als homes, als lliures, i, alhora, destaca la isagoria i la isonomia²³. Per tant, ser un ciutadà significava estar sota les lleis, tenir uns drets i complir uns deures que no eren lluny de les idees ètiques aristocràtiques referents a l'honor; és a dir, amb una determinada manera de conduir la pròpia vida a l'interior de la ciutat. El ciutadà no solament havia de destacar en l'àmbit públic, sinó també en el militar. Darrere d'aquesta doble referencialitat, ciutadà i soldat, hi havia la sort de tota la ciutat, dels seus habitants i d'una determinada manera de viure. Per això, cada ciutadà representava tota la cosmovisió que es troba explícita i implícita en la

(23) «Tenemos un régimen político que no emula las leyes de otros pueblos, y más que imitadores de los demás, somos un modelo a seguir. Su nombre, debido a que el gobierno no depende de unos pocos sino de la mayoría, es democracia. En lo que concierne a los asuntos privados, la igualdad, conforme a nuestras leyes, alcanza a todo el mundo, mientras que en la elección de los cargos públicos no antepone las razones de clase al mérito personal, conforme al prestigio de que goza cada ciudadano en su actividad; tampoco nadie, en razón de su pobreza, encuentra obstáculos debido a la oscuridad de su condición social si está en condiciones de prestar un servicio a la ciudad» (Tucídides, 2000, L-I, p. 37).

vida democràtica. Així queda patent en el jurament dels hoplites que duïen a terme els homes en ser inscrits a la seva *demos* quan complien els divuit anys; abans d'aquesta edat no eren ciutadans²⁴. Rigorosament, aleshores el ciutadà és també soldat, però, a més, encarna tot l'univers simbòlic de la ciutat.

El jurament era una cosa inviolable; així continua sent entre els romans, és una qüestió d'honor i amb l'honor de cada ciutadà anava lligat el prestigi de tota la seva família i de la seva *demos*. És una qüestió d'orgull d'home i de poble. La democràcia d'Atenes era, però, de caràcter imperialista, per aquest motiu la condició de ciutadà no podia estar deslligada de la del soldat, ja que els militars eren clau per mantenir l'expansió i el control d'altres territoris. Alhora, expandien les idees democràtiques a altres pobles dominats a canvi de tributs o facilitats de comerç o aliances estratègiques. Els lacedemonis, en canvi, expandien, quan ho feien, els valors aristocràtics; en ells el caràcter guerrer del ciutadà era similar.

Però, a més, ser ciutadà implicava una sèrie de rituals socials, com ara estar inscrit en la Fratria. Aquell que no figurava en els registres esmentats era «un sense tribu» i això comportava no ser reconegut pels membres de la seva *demos*. El reconeixement públic certificava haver nascut de pare i mare ciutadans, és a dir, estar en possessió d'una ciutadania legítima. Només extraordinàriament es donava la ciutadania a algun estranger o a tot un poble. Les dones eren ciutadanes pel fet d'haver nascut de ciutadans i haver-se casat amb un ciutadà, però amb exclusió de l'espai públic. La dona remesa a l'àmbit domèstic estava integrada a la ciutat, però exclosa de la ciutadania plena, ja que l'àmbit polític i el domèstic s'oposen²⁵. També en els períodes de conflictes interns trobem que es va donar la ciutadania a esclaus o estrangers per participar a favor de la fracció guanyadora, però, rigorosament, el criteri era considerar ciutadans els nascuts de pares atenesos. Tot això posa de manifest el dramàtic revers de la condició de ciutadania, és a dir, dels sense pàtria, dels expulsats, dels condemnats a no tenir llar, això és, dels sense ciutat.

En el món romà, d'homes igual que el món grec, s'observen característiques similars respecte al que significa la ciutat en la vida dels homes i en l'hegemonia de la seva gestió política. La ciutat és una prolongació del govern de la casa, el *pater familias* governa la seva *domus* de la mateixa manera que els oligarques governen la ciutat i, després, l'Imperi. Igual que en el cas grec²⁶. No es tracta d'una horizontalitat social ni d'una igualtat de competències polítiques, sinó de governs oligàrquics que es basen en les diferències de la renda establerta per censos que determinen el lloc que s'ha d'ocupar en la gestió de la ciutat. Per tant, el ciutadà no és una assignació genèrica i vàlida per a tots, sinó exclusivament per als que posseeixen els plens drets

(24) «No deshonraré estas armas sagradas, ni abandonaré al compañero en la fila, y combatiré en defensa de las leyes divinas y humanas; no dejaré mi patria disminuida, sino más grande y más fuerte, solo y con todos. Obedeceré sensatamente a los magistrados en funciones. Me someteré a las leyes establecidas y a las que en lo sucesivo se establezcan con prudencia, si alguno las viola, no lo permitiré, sino que las defenderé yo solo o con todos *οικονομία*. Honraré los templos de mi patria. Sabedores de ello son los dioses Aglauro, Hestia, Enio, Enialio, Ares y atenea guerrera, Zeus, Talo, Auxo, Hegémone, Heracles, los confines de la patria, trigos, cebadas, viñas, olivos, higueras» (Licurg, 2000).

(25) *Ta politiká* és l'àmbit del que és públic, el dels assumptes de la comunitat. L'oposat és la *οικονομία*, l'àmbit dels assumptes familiars, del que és privat (Panikkar, 1999, p. 73).

(26) «El verbo griego *anassein*, que significa "ser señor", "gobernar", es empleado en los poemas para el rey (*basileus*) y el cabeza de familia de un *oikos* casi sin distinción. Se aplica igualmente a los dioses: Zeus, por ejemplo, "reina" (*anassein*) sobre los dioses y los hombres» (Finley, 1999, p. 99-100).

de participació en les decisions polítiques fonamentals per a la supervivència de la ciutat, és a dir, en la seva gestió essencial. Al començament de la República això, igual com en les ciutats gregues, incloïa només els habitants de Roma que estaven en disposició i amb capacitat de tributar i de convertir-se en soldats²⁷ cada vegada que la ciutat els requeria per a finalitats militars, i això implica alhora un cert mínim de capacitat econòmica. En realitat, als rics els interessaven les guerres més que als pobres, encara que ambdós buscaven el botí, que era la manera habitual d'aconseguir béns. Així, al costat d'aquest caràcter de propietari o amb capacitat de tributar, trobem, alhora, la condició de nascut al territori, ser ingenu, és a dir, formar part d'una de les tribus reconegudes. Una prolongació d'això són les competències sacerdotals dels homes que s'estenen des de l'exercici sagrat dins de la llar fins a la responsabilitat en els rituals religiosos de la ciutat.

Ciutadà és, doncs, el que pot exercir legítimament les funcions que la ciutat li exigeix. La ciutat els fa ciutadans i com a tals es deuen a ella; és la mateixa idea del ciutadà grec de ple dret que ens exposa Aristòtil en la seva *Política*. Es tracta d'un món masculí, igual que el grec, però a diferència d'aquest la gestió és encara més controlada per les classes oligàrquiques, per això s'organitzaven les assemblees. No a la manera dels grecs, on tots els ciutadans legítims coincidien, és a dir assemblees de tots amb tots, sinó que aquí es tracta d'assemblees segons la seva finalitat. D'acord amb això, es convocava per grups, tribus, centúries, etc. En aquestes últimes era on realment es determinaven els aspectes principals de la ciutat. Als ciutadans lliures i pobres, en canvi, gairebé mai no se'ls convocava. D'aquesta manera la gestió política estava totalment controlada per les classes altes. Dones, esclaus, nens, lliberts²⁸, estrangers, quedaven al marge de la ciutadania, i a això cal afegir-hi que molts ciutadans lliures estaven subjectes a la condició de clients, és a dir, a la submissió als rics i influents que exercien de patrons. De manera que la República era, en realitat, una oligarquia estructurada segons la prolongació del poder del *pater familias* fins a la ciutat i després d'aquesta a l'Imperi. Això es fa evident quan Tit Livi exposa les contínues tensions entre els patricis i la plebs²⁹.

Malgrat aquesta desigualtat evident, el concepte de ciutadania implicava, més enllà dels seus límits polítics i jurídics, una nova disposició cultural; és a dir, viure a l'interior de la ciutat segons unes maneres diferents que regulaven la vida real de les famílies i, en general, de tots els habitants, especialment d'aquell que es distingia per la seva toga de ciutadà³⁰. Sobretot, diferenciar-se dels habitants del món rural, pastors i camperols, sempre més propers a la vida del món animal, amb les seves olors i la seva falta d'hàbits urbans. Així, fins a l'Imperi, amb Caracal·la en el 212, no s'ofereix

(27) Roma empra no romans, però com a aliats, no els «compra». I l'exèrcit romà, fins a l'Imperi, serà un exèrcit de ciutadans, ni tan sols serà un exèrcit professional; aquest només apareixerà realment amb l'Imperi. (Nicolert, C. (1991) «El ciudadano y el político», a Giardina *et al.*, p. 45).

(28) Vegeu Andreau, J. «El liberto», a Giardina, A. (1991), p. 224).

(29) «A continuación se comenzó a tratar acerca de la reconciliación y se llegó al acuerdo de que la plebe tuviera magistrados propios, inviolables, facultados para defenderla contra los cónsules, y que ningún patricio podría ostentar tal cargo» (Tit Livi, 1990, L-II, p. 33.1).

(30) «Por eso también el ciudadano debe cuidar su cuerpo y no abandonarlo. Esos cuidados se llaman *cultus*, cultura, e implican que se lave, se corte el pelo y la barba y que coma suficientemente. Cuando se abandona ese *cultus* mínimo, el hombre se torna repugnante, abyecto, *sordidus*, es un animal, un salvaje, un vagabundo hediendo, ya no es un ciudadano, ya no es un hombre. Para el romano no hay hombre natural o, repitiendo un concepto famoso, lo natural en el hombre debe ser cultural; si renuncia a esa cultura deja de ser él mismo» (Dupont, 1992, p. 289).

la ciutadania a tots els homes lliures —i només a aquests— de l'Imperi. Soldats i homes nascuts a Roma, i segons clares diferències de rendes, eren els únics considerats ciutadans, però sempre dins d'un estricte sistema jeràrquic i funcional que no permetia la plena horitzontalització dels drets jurídics ni polítics; el *bonus* o *optimus civis* seria l'home polític. Després, amb l'Imperi, aquesta imatge de ciutadà soldat vinculat a la ciutat pàtria desemboca en un soldat que s'apropa a la imatge d'un depredador, més concretament en un llop³¹.

Tot aquest moviment de la República i, posteriorment de l'Imperi, inclou a més la problematització de què significa *civis* —ciutadà— en l'àmbit cultural i en l'educatiu. Aquí podem dir que la traducció de *paideia* per *humanitas* inclou un moviment, ambigu però, cap a nivells més elevats d'humanisme. Certament es dona el debat entorn de la humanitat més gran en el tracte cap als altres, i fins i tot una actitud favorable, però dins del reconeixement de les diferències d'estatus que mai no desapareix. Per tant, aquesta nova mirada, més civilitzada o humanitària, neix des de la perspectiva d'un poble que en domina d'altres, des d'una consciència de saber-se superior, però amb la condició que aquesta supremacia sigui reconeguda. El nou sentiment d'humanitat, aleshores, neix lligat a una moral de senyors, d'amos poderosos que no admeten contestació³². Així, *humanitas* comporta l'ambigüitat d'una actitud més humana i, a diferència de les bèsties, una conducta més civilitzada quant a religió, mode de vida, ordre, etc., superior als bàrbars; és a dir, quant a tot el que no pertanyia a l'Imperi, ja que el límit del món civilitzat era el de l'Imperi. Però sense eliminar mai la superioritat i la convicció que els iguals formen un grup reduït i diferenciat de la multitud de la massa, els hàbits de la qual no tenen res a veure amb aquestes maneres senyorials. En aquest sentit, Tit Livi suggereix que els déus s'enfaden quan la pressió dels plebeus fa perillar les diferències socials (Tit Livi, 1990, L-V. 14.2-5).

Fa la impressió que l'educació, el procés de civilització, el d'humanització i el desplegament de la cultura es confonen entre si. Els quatre conceptes es remeten mútuament. En la *paideia*, que els romans tradueixen com a *humanitas*, hi havia una actitud filantròpica, de cura cap a l'home (primer tenir cura de si mateix), que implicava el culte de les arts literàries, la lectura dels autors grecs i, associat a això, aprendre la llengua grega; després, al costat de l'anterior, apareix la preocupació pels altres, però, això últim, segons l'estatus. També va ser així entre els grecs; n'hi ha prou de recordar els consells de Plató de no fer esclaus entre els grecs. La *paideia* i després la *humanitas*, en els seus aspectes formadors, no eren suficients per assolir una generalització, ni menys una universalització dels preceptes humanitzadors. El que significava ciutadania, ni en la teoria ni en la pràctica, no comportava igualtat, però sí que deixava oberta la possibilitat d'un moviment en la direcció de la generalització. Tanmateix, fins a la Revolució Francesa, no es va assumir com una cosa vàlida per a tots els homes, més enllà de la seva condició social o nacional. En aquest cas, però, la dona i els pobres, és a dir, els ciutadans no actius, quedaven al marge del salt cap a la igualtat plena.

(31) Vegeu Carrie, J.M. (1991) «El soldado», a Giardina et al., p. 129.

(32) Vegeu Veyne, P. (1991) «Humanitas: Los romanos y los demás», a Giardina et al., p. 409.

En l'edat mitjana, el fet de ser ciutadà, d'estar en possessió del dret de ciutat, d'habitar-hi, de gaudir de la seguretat de les seves muralles³³, continuava sent bàsicament un privilegi del burgès. El revers d'això era que la gran majoria eren súbdits i no ciutadans plens. També, en aquest cas, es tracta, sobretot, d'una nova manera de viure i conïure, més que d'un desenvolupament o progrés de la gestió política i dels plens drets jurídics per a la majoria d'habitants de ciutats o regnes³⁴. En realitat, fins després de la Primera Guerra Mundial no es va universalitzar el sufragi universal³⁵; ja abans, el 1846, Michelet havia donat al poble, camperol i treballador, la noblesa que durant segles no li havien reconegut. Ara bé, és un poble que ha de reconèixer el seu propi instint. D'aquesta manera, hi haurà una comunitat d'esperit amb virtut renovada³⁶.

Durant segles, la idea que hi havia a l'interior de la població uns ciutadans lliures, honorables i superiors a la resta, es contraposava a una majoria mancada de valors socials, generalitzant, així, la idea que hi ha un poble format per uns quants, competents, amb formació, amb virtuts, i un altre poble, el dels molts que formen una massa anònima de gent no preparada, sense domini de les capacitats ni actituds intel·lectuals i socials apropiades per al model de ciutadà virtuós. És el que es denominava en l'edat mitjana la plebana, gent sense temprança incapaç de governar els seus desitjos bàsics. Aquests constitueixen el revers del model del bon militant de l'Església, de la mateixa manera que en l'antiguitat clàssica el mal ciutadà es contraposava al virtuós, al modèlic. Una vegada més, el que es diu és que hi ha homes que s'eleven, que viuen en funció de la divinitat; en canvi, els altres s'apropen a la manera de viure de les bèsties. Boeci ho diu amb tota claredat:

Tal es, en verdad, la naturaleza de la condición humana que el hombre se encumbra por encima del resto de la creación en la medida en que reconoce su propia naturaleza. Y cuando la olvida, se hunde por debajo de las bestias. (Boeci, 2005, p. 72; Pico Della Mirandola, 2002, p. 51).

Així, aquesta massa anònima que forma el poble va arribar a ser considerada una espècie de monstre de molts caps:

¿Cómo puede un pueblo, es decir, un animal de muchas cabezas, sin entendimiento ni razón, aconsejar nada bueno? Pedir consejo al pueblo, como lo hacían antiguamente en las repúblicas populares,

-
- (33) «Beneficiarse de esa solidaridad colectiva suponía, a decir verdad, una ciudadanía difícil de conquistar; implicaba una admisión, la presencia de un padrino, un tiempo de residencia a menudo superior a un año, la inclusión en un oficio o bien la adquisición de un inmueble» Rossiaud, J. (1995) «El ciudadano y la vida en la ciudad», a Le Goff, p. 154.
- (34) «El ciudadano aprende, pues, a comer con moderación, sin hacer mucho ruido, a servirse la comida, a entrar en la iglesia, a acercarse al altar, a dirigirse a un extraño teniendo en cuenta su condición, a dar el tono debido a su voz cuando reza, a no entregarse a gestos de dolor, a no portarse de modo inconveniente frente a una imagen sagrada, o en el mercado, o en la plaza pública, aprende sobre todo a expresar la amistad, sus sentimientos o su amor, a mostrarse cortés; porque hay cortesías ciudadanas distintas de las de la corte. [...] Mesura, orden, cortesía; los ciudadanos se acomodan lentamente y de manera desigual a esa urbanidad gracias a las costumbres que les obligan a vivir en paz, a dominar su violencia o su miedo, a liberarse de su locura, a expresar su adhesión o su obediencia» Rossiaud, J. (1995) «El ciudadano y la vida en la ciudad», a Le Goff, p. 184-185.
- (35) «Como el caso de Francia, el derecho de voto no se concedió en Alemania al conjunto de las clases populares hasta después e la Primera Guerra Mundial, [...]. El factor determinante en la supresión de las barreras sociales que haría retroceder y, más tarde, desaparecer los criterios de propiedad, independencia e idoneidad para conceder la ampliación del derecho de sufragio a todas las clases sociales sería, en todos los casos, el desarrollo industrial, caracterizado por el aumento de los asalariados, la urbanización y la movilidad de los individuos» (Noiriel, 1999).
- (36) «En este caso la unión no se consigue ni por la nobleza del carácter y la comunidad de las costumbres, ni por la fiereza de los cazadores que, a la manera de los lobos, se agrupan en banda para perseguir su presa. Aquí la única unión posible es la de los espíritus» (Michelet, 1991, p. 233-234).

significa tanto como pedir cordura al loco. [...] Aun en el supuesto de que se pudiese obtener alguna buena resolución del pueblo, ¿quién sería tan insensato como para divulgar los designios del estado? ¿no sería profanar las cosas sagradas? [...] además, los más sabios no se atreven a hablar ante la asamblea, porque temen el furor del pueblo, que siempre descarga sus faltas sobre los gobernantes. [...] Del mismo modo que el natural de un pueblo —dice Tito Livio— es insolente y desenfrenado cuando se encuentra en la prosperidad, en los tiempos malos se amedrenta y envilece [...] la majestad, que es el juicio sobre el que se apoya la república, perece con el pueblo. (Bodin, 1997, p. 282)

Aquesta idea ja era en Plató, incubada, a l'interior de la seva tesi dels governants-filòsofs, vinculada a múltiples consells en els quals s'havia de conduir el poble. Recordem els seus mites acomodats a cada grup d'homes que, segons un objectiu concret, els havia de conduir; per això utilitzava narracions religioses o oracles a conveniència per fer creure i conduir. El *Leviatan* de Hobbes i *La Mandràgora* de Maquiavel en són noves versions. Es tracta de la pleballea, d'aquesta multitud informe per dominar, i per això molts dels autors veuen en la monarquia l'única possibilitat real d'estabilitat social i política (sant Agustí lamentava la caiguda de l'Imperi Romà, Dante Alighieri somiava amb una monarquia universal a la manera de la romana). Els semblava la millor solució per conduir aquesta multitud ignorant sense autogovern, sense prudència ni templança, més propera a l'animal que a la civilitat, podríem dir. En aquest sentit, Maquiavel dóna al príncep tots els consells per mantenir-se en el poder, al preu que sigui:

Estando, por tanto, un príncipe obligado a saber utilizar correctamente la bestia, debe elegir entre la zorra y el león, porque el león no protege de las trampas ni la zorra de los lobos. Es necesario, por tanto, ser zorra para conocer las trampas y león para amedrentar a los lobos. Los que solamente hacen de león no saben lo que se llevan entre manos. No puede, por tanto, un señor prudente —ni debe— guardar fidelidad a su palabra cuando tal fidelidad se vuelve en contra suya y han desaparecido los motivos que determinaron su promesa. Si los hombres fueran todos buenos, este precepto no sería correcto, pero —puesto que son malos y no te guardarían a ti su palabra— tú tampoco tienes por qué guardarles la tuya. Además jamás faltaron a un príncipe razones legítimas con las que disfrazar la violación de sus promesas. [...] Pero es necesario saber colorear bien esta naturaleza y ser un gran simulador y disimulador: y los hombres son tan simples y se someten hasta tal punto a las necesidades presentes, que el que engaña encontrará siempre quien se deje engañar. (Maquiavel, 1992, p. 91)

La idea de la tutela de la majoria, entesa a la manera dels súbdits, es trobava ja en els codis més antics que es conserven, on són constants les referències al rei com el pastor d'homes³⁷. De la mateixa manera, en la *Llei de les XII taules*, aquesta representació servia per unificar sota una única mirada ordenadora tota la realitat comunitària³⁸, però també trobem el seu revers, és a dir, el moviment cap a la humanització. Tanmateix, una altra vegada serà una qüestió d'egoisme psicològic i social (en la forma d'interès econòmic, de poders, de prestigi, etc.) el que retardarà la veritable universalització de la condició de l'home en la realitat política. Això, encara que no de manera plena, s'assolirà amb Rousseau i la formulació del pacte social; la Revolució Francesa farà el pas real, però, insuficient.

(37) Vegeu Lara Peinado i Lara González [ed.] (1994, p. 47).

(38) Vegeu Rascón i García González [ed.] (1996, p. XV).

Final: amb tot, l'èsser humà és menys i més que ciutadà polític

Es podria entendre que la consideració del poble evoluciona, lentament, des de la figura de les ovelles³⁹ a la de les abelles⁴⁰. Podria ser! El cert és que fins a la darrerria del segle XVI, pensar el món de les abelles volia dir també considerar el poble com a súbdit de monarques, ja que es creia que en un rusc hi havia un rei de les abelles, que era la figura del monarca. Aquesta idea encaixava perfectament amb la mirada masculina a la realitat que també els grecs van deixar en herència. Ja hem vist que per a Plató la presència d'un sol monarca a la manera del rei de les abelles era suficient per al bon funcionament del govern dels homes. Aquesta idea, tanmateix, assolí categoria de saber més «científic» i «biològic» amb la figura d'Aristòtil, el qual, en els seus estudis sobre els animals, va deixar establert, més per la seva autoritat intel·lectual que pel seu encert «científic», que en un rusc els reis exercien la seva hegemonia i que les abelles obreres eren una mena de súbdits que la naturalesa destina a complir funcions subordinades. Es pot dir que quan ell pensa en les lleis de la naturalesa assumeix que determinen el que a cadascú li és propi arribar a ser. La naturalesa diu el que sóc i la correcció, l'adequació; el que s'arriba a ser, queda determinat per ella. Amb aquest mateix criteri axiomàtic es troba la seva categorització dels éssers vius de manera totalment jeràrquica, és a dir, des de la perfecció dels déus fins al més inferior dels animals: déus, homes, dones, esclaus, animals —i, dins d'aquests, diferencia entre salvatges i domèstics.

El món de les abelles és fonamentalment femení, sobretot en els períodes d'hibernació. Això s'explica perquè la figura masculina només apareix en començar la primavera, ja que és el moment en què uns quants abellots per rusc són criats per les abelles obreres amb finalitat reproductiva. I, al contrari, en els dies finals de l'estiu, les portes dels ruscs es tanquen per a aquests éssers que ni tan sols no han complert la finalitat per a la qual han estat concebuts, és a dir, fecundar una reina. Una vegada acabat l'estiu, cap d'aquests éssers, que ja al món grec antic representaven el paradigma de la vagància, del mal exemple, de l'aprofitament, de la desídia davant de l'interès comú, dels antisocials, de la mol·lície⁴¹, sobreviu. Tots acaben morint, dramàticament, en els seus intents per entrar en aquesta «ciutat d'amazones» que es tanca sobre si mateixa en espera dels primers raigs de sol de la primavera següent. Entre l'abellot i el llop hi ha paral·lisme en el sentit que ambdós representen perills, riscos per a l'adequat funcionament de la societat. Són els antisocials per antonomàsia. Malgrat això, ambdues metàfores no són més que això, metàfores que intenten aconseguir una representació d'una cosa que es vol assenyalar i que, sense ser exactes, ens aproximen a una intuïció del que representen socialment.

De les ovelles podem dir que són animals que no es queixen, pateixen en silenci, toleren, es deixen portar, no es resisteixen, etc. Per això han estat utilitzades des de

(39) «Un gobierno hereditario es tiránico por naturaleza. Una corona hereditaria, o un trono hereditario, o el nombre fantasioso que se le dé a esas cosas, no tiene más explicación plausible que la de que la humanidad es una propiedad heredable. Heredar un gobierno es heredar personas, como si fueran vacas u ovejas» (Paine, 2008, p. 228-229). També Robespierre s'expressa en els mateixos termes: «¿Teméis herir la opinión del pueblo? Como si el pueblo no temiera otra cosa que la debilidad o la ambición de sus mandatarios; como si el pueblo fuese un vil rebaño de esclavos estúpidamente pegados al estúpido tirano que ha proscrito, queriendo, al precio que sea, sumergirse en la bajeza y en la servidumbre» (Robespierre, 1987, p. 57). Vegeu també Voltaire (1988, p. 73).

(40) Vegeu Mandeville (2004); un text que va ser llegit per tots els autors de l'època.

(41) Concepte que van usar Plató, Rousseau, Saint-Just i d'altres.

sempre com a paradigmes dels homes passius, dels conduïts, dels que necessiten de la guia d'altres i no tenen autonomia⁴². Això arriba a ser absolutament reiteratiu a *La Bíblia*, on el poble s'autodefineix com a serfs de Jahvè que s'autorepresenten com a bens. Així es reconeixen com el ramat de Jahvè, del Pastor que els guia i protegeix.

D'altra banda, les abelles, encara que considerades éssers més intel·ligents des de sempre, són peces d'un complex funcionament sota el qual no tenen autonomia. Fins i tot la reina és una víctima més —potser la més esclava— de la funcionalitat de tot el conjunt. Hi ha alguna cosa, però, que no encaixa bé en comparar rusc i societat humana, ja que quan un rusc és abandonat per una reina a la recerca d'un nou inici des de zero, aquesta el deixa en plenes condicions, i això no és així en el cas dels homes. Això només era possible segons la visió anterior a l'actual, ja que ara hem assolit la consciència que cada nova generació d'homes deixa a la següent un món cada vegada més explotat. A aquest fet hi hem d'afegir que l'ésser humà busca la permanència eterna de l'espècie en els seus descendents⁴³, per això hi ha en cada un dels éssers humans una mena de desig de ser l'ovella negra que somia de caminar el seu propi camí, que vol ser el seu propi pastor. Una cosa similar succeeix quan se'ns compara amb les abelles: cadascú vol ser reina o abellot, de manera que la tendència a l'autonomia, a resistir-se a dissoldre el món propi en el món comú, manté sempre l'ésser humà centrat en si mateix, buscant la seva pròpia noblesa i dignitat. Així doncs, aquestes metàfores no són del tot ajustades, ja que el llop no compleix totes aquestes característiques ferotges que se li assignen⁴⁴, ni les abelles són en realitat el paradigma de la laboriositat com es creia⁴⁵.

Aquí hem treballat amb les metàfores que semblen predominants, potser les més utilitzades, però cal dir que són innombrables els símils del món animal que es troben al llarg de la història del pensament, i no solament en relació amb les qüestions polítiques. El que sí que sembla cert és que el món pastorívol i el d'aquests insectes socials es deixen comparar fàcilment amb el social. Hèrcules, per exemple, portava una pell de lleó sobre les seves espatlles. Aquest heroi s'havia apoderat del poder

(42) Kant critica els «tutors», educadors de la humanitat, i els adjudica la gestió del domini simbòlic sobre els homes: «Tras entontecer primero a su rebaño e impedir cuidadosamente que esas mansas criaturas se atrevan a dar un solo paso fuera de las andaderas donde han sido confinados, les muestran luego el peligro que les acecha cuando intentan caminar solos por su cuenta y riesgo» (Kant, 2004, p. 84).

(43) Aquesta idea ja l'assenyalen Plató i després Aristòtil quan es refereixen a la continuïtat en els fills que cerquen els homes.

(44) «El viejo proverbio romano "*homo homini lupus*" (el hombre es un lobo para el hombre) resume esta visión asocial que continúa inspirando el derecho, la economía y las ciencias políticas. El problema no es sólo que este dicho es una mala representación de nosotros, sino también un insulto para uno de los cooperadores más gregarios y leales del reino animal; tan leal, de hecho, que nuestros antepasados tuvieron la sabiduría de domesticarlo. Los lobos sobreviven abatiendo presas más grandes que ellos, como caribúes y alces, y lo hacen trabajando en equipo. Cuando vuelven de la caza, regurgitan carne para alimentar a las madres, a los jóvenes y, a veces, a los enfermos y viejos que se quedaron atrás. Como los hinchas de un equipo de fútbol cuando cantan, ellos refuerzan la unidad de la manada aullando a coro antes y después de la caza. La competencia no está ausente, pero los lobos no pueden permitirse darle rienda suelta. La lealtad y la confianza tienen prioridad. El comportamiento que mina los cimientos de la cooperación se amortigua para prevenir el desmoronamiento de la armonía social, de la que depende la supervivencia. Un lobo que dejara prevalecer sus limitados intereses individuales pronto se encontraría persiguiendo ratones en solitario» (Waal, 2007, p. 229-230).

(45) «La estúpida prisa de los modernos hombres civilizados, que ni siquiera disponen de tiempo para adquirir una verdadera cultura, es algo completamente extraño a los animales. Incluso las abejas y hormigas, símbolos de laboriosidad, pasan la mayor parte del día en el "*dolce far niente*"; lo que ocurre es que entonces no se dejan ver los muy ladinos, porque permanecen dentro de sus construcciones, en las que no trabajan» (Lorenz, 1999, p. 128-129).

d'aquest animal i representava, alhora, la ferocitat de la naturalesa animal en la condició humana. També el lleó és tingut com una de les feres que atacaven el bestiar. Se sap que antigament vivien a la conca de la Mediterrània, potser es podria projectar des d'ell la figura del rei, però fer-la encaixar en una mirada sociològica en relació amb un món pastorívol era més complicat. Sembla que a les ciutats i també als pobles nòmades era el llop, i no un altre animal, el depredador que es mantenia en la proximitat dels seus límits, per això hi és tan present; en canvi, el lleó es retira a una distància en la qual no anuncia un perill imminent com és el cas dels llops. El llop era allà, a prop, es deixava veure, però desapareixia, atacava i es retirava, és a dir, es feia present permanentment en l'extraradi de les comunitats humanes⁴⁶.

Amb el món de les abelles passa un fenomen molt curiós. Des de sempre, els homes tenen constància que constrüen les seves bresques entre les esquerdes de les roques i dels arbres; se sabia de la seva presència i utilitat. En cada granja, i també en qualsevol casa de camp del senyor, hi havia ruscós, la mel era omnipresent, en la realitat i en els discursos (Ciceró, 2009, p. 84). Se sap que hi havia tractats d'apicultura, i malgrat la quantitat d'informació perduda, podem deduir que era un coneixement àmpliament estès, ja que molts autors tracten el tema en diferents fragments de les seves obres, com és el cas d'Aristòtil, Plini el Vell, etc. Igualment, s'admetia com a saber comú que es tractava d'una comunitat d'insectes la manera de viure dels quals era més propera a la dels humans, però, per la mateixa evidència, apareixia, reiterativament, en tot tipus de discursos, i no es donava la necessitat de portar més enllà la problematització teòrica.

Quina és, aleshores, la millor representació dels éssers humans en comparació amb els animals? Segons Frans de Waal es va cometre un error en situar exclusivament els ximpanzés com els avantpassats més propers a l'home, perquè existeix un altre tipus d'antropoide, el bonobo, que també ens explica:

Al ser de forma sistemática más brutales que los chimpancés y más empáticos que los bonobos, somos, sin lugar a dudas, el primate más bipolar. Nuestras sociedades nunca son pacíficas ni competitivas en términos absolutos, nunca se rigen por el puro egoísmo, ni por una moralidad perfecta. Los estados puros no son naturales. Lo que vale para la sociedad humana también vale para la naturaleza humana. Podemos encontrar benevolencia y crueldad, nobleza y vulgaridad, incluso a veces en la misma persona. Estamos llenos de contradicciones, pero la mayoría domadas. [...] Por encima de la dualidad inherente de la naturaleza humana está el papel de la inteligencia. Aunque por costumbre subestimemos la racionalidad, es innegable que nuestro comportamiento es una combinación de instinto e inteligencia. Ejercemos poco control sobre los impulsos tan antiguos como los que conciernen al poder, al sexo, la seguridad y el alimento, pero por lo general sopesamos los pros y los contras de nuestras acciones antes de actuar. El comportamiento humano es en gran parte influenciable por la experiencia. (Waal, 2007, p. 234-235)

És a dir, estem habitats per dos micos, una de més agressiva i una altra de més amistosa, una que pertany a una comunitat patriarcal i una altra a una de matriarcal. Aleshores, la frase de Hobbes no és tan desencertada, l'home es debat entre ser un llop o un déu per a l'home.

La meditación sobre el hacha de sílex nos ha llevado a ver en el *homo habilis* un animal proyectivo, creador, social, simbólico, donante, progrediente, estético, derruente, histórico y moral. Todo lo cual, ¿es la primera manifestación de lo que tradicionalmente ha venido llamándose «naturaleza humana»? Pienso que sí. (Lain Entralgo, 1999, p. 142)

(46) «Las iniciaciones militares de los indoeuropeos implicaban una transformación ritual en lobo: el guerrero ejemplar se apropiaba el comportamiento del animal de presa» (Eliade, 1999).

La ciència dels últims segles, amb la seva capacitat de superar la imaginació, sembla haver fet oblidar la seva condició feble i efímera, tan present en els textos antics⁴⁷.

Primer l'home va ser un ésser que vivia en una comunitat habitada de déus, després apareix el gir cap a l'interior, els homes arrenquen el viatge de separació del món, així apareixerà el ciutadà, que continua sent, tanmateix, un creient. Amb les ciutats de l'edat mitjana, reapareix el ciutadà, però era també un creient i súbdit. Aquest ciutadà creient, que bàsicament roman durant la Revolució Francesa, no era simplement això, era també, igual com el creient en temps de l'Antic Testament, el serf de Jahvè, un soldat (Spinoza, 2003, p. 371). Sí, també el ciutadà ha estat considerat el soldat de la ciutat, i continua sota aquesta consideració, durant l'estat modern. És a dir, creient-ciutadà-soldat és, fins i tot canviant les èpoques, allò que definia de veritat l'home, en masculí, per ser més exacte. I per precisar, és aquesta tríada la que es converteix en objectiu de les diferents legislacions. Però, fins i tot la idea de tríada és enganyosa, ja que la condició de treballador s'hi suma ja als començaments grecoromans de manera plena; encara que després el ciutadà hagi delegat treball en homes lliures pobres o esclaus, aquesta situació es manté, a grans trets, fins que apareix el treballador dels començaments de la Revolució Industrial. És a partir d'aquest moment quan aquests quatre aspectes defineixen el ciutadà d'una manera més exacta. En altres paraules, tot un teixit de discursos, de l'índole més àmplia, va embolcallant al llarg dels temps els membres de les diferents comunitats, de manera que no és possible separar l'àmbit religiós del polític, ni de l'econòmic, ni del jurídic, ni, sens dubte, de l'educatiu. Com a resultat d'aquesta aliança de discursos i les seves pràctiques corresponents, el ciutadà també es resol en treballador, creient i soldat.

Però no va ser fins a la Revolució Francesa, per influència de Rousseau i d'altres, que aquest ciutadà, definit per aquests quatre aspectes vinculants entre si, no va assolir, almenys en el debat, la igualtat plena. Fins aquell moment va predominar la condició de serf o de súbdit. Potser tots els símils diuen alguna cosa sobre la condició del ciutadà; el que és evident és que cap no esgota la condició humana. Més encara quan aquest procés d'humanització és sempre inacabat. Així, més enllà de l'aparició de l'Estat, comencen a despuntar discursos en defensa de la llibertat de l'individu davant el poder de l'Estat (Mill, 2007, p. 71-72). La promesa de felicitat queda eclipsada per certa impossibilitat a causa de la mateixa condició de l'ésser humà (Hume, 2006, p. 103-104). Després vindran les versions de la inefabilitat de la condició humana, amb la qual cosa l'optimisme il·lustrat quedarà disminuït en les seves aspiracions. Aquí Nietzsche insisteix, ja sense déu, sobre el punt de vista de Pascal⁴⁸. D'aquesta manera s'obre una esquerda que ofereix la impressió que el ciutadà es va convertint, inevitablement, en un solitari àtom embolicat en discursos

(47) «La vida de l'home dura com l'herba, la seva florida és com la dels camps; desapareix quan hi passa una ventada, i ni es coneix el lloc on era» (*Salm de David*, 103). A la *Illiada* és similar: «Me dirías que en mis cabales no estoy si me avengo a combatir contigo por culpa de los míseros mortales, que, semejantes a hojas, unas veces se hallan florecientes, cuando comen el fruto de la tierra, y otras veces se consumen exánimes» (Homer, *Illiada*, XXI, p. 460-470).

(48) «*Criatura y creador* están unidos en el hombre: en el hombre hay materia, fragmento, exceso, fango, basura, sinsentido, caos; pero en el hombre hay también un creador, un escultor, dureza de martillo, dioses-espectadores y séptimo día». (Nietzsche, 1986, ap. 225). Abans havia escrit Pascal: «¿Qué quimera es, pues, el hombre?, ¿qué novedad, qué monstruo, qué caos, que sujeto de contradicciones, qué prodigio? Juez de todas las cosas, imbécil gusano de tierra, depositario de lo verdadero, cloaca de incertidumbre y de error, gloria y desecho del universo» (Pascal, 1998, ap. 131).

renovats i pràctiques. Les noves coordenades socials, les de la vida postmoderna, l'obliguen a reinventar maneres noves d'insistir en la recerca de la seva llibertat i autonomia, de perseguir aquesta felicitat que mai no pot arribar a ser plena.

L'ésser humà va sortir a la recerca de la perfecció comunitària i va acabar descobrint que havia brollat el jo solitari, inefable; va acabar descobrint una certa estranyesa respecte de si mateix. Des d'aleshores milers d'abelles fugides de les seves bresques ronden un gran rusc sobredimensionat sense localització precisa. Tanmateix, ara per primera vegada, podem pensar la ciutadania mundial⁴⁹. Sembla que estem en la mateixa projecció de l'Imperi Romà. Els ciutadans lliures de veritat sembla que són els que, a més de la llibertat, tenen a la seva disposició un nivell econòmic que els permet elevar-se més enllà de la supervivència mundana.

Algú podria pensar en oligarquies nacionals o mundials. Sigui com sigui, el nou ciutadà del món haurà de superar els barbarismes civilitzats que prenen la forma d'una economia dèspota, d'una geografia emmurallada a la manera de les ciutats medievals, d'una ètica de circumstàncies, d'una psicologia humana per redissenyar, etc. Estem encara, pel que sembla, com diu Morin, en la prehistòria de l'esperit humà⁵⁰. És que som humans! És que, meravellosament, aquests dos simis que ens precedeixen deixen obertes totes les possibilitats. Ho deixen, encara, tot per fer...

¡Justo! Todo lo sé, todo puedo dominarlo.
 Como obra de mis manos, lo conozco
 por completo, conduzco a voluntad,
 señor de los espíritus, los seres vivos.
 Mío es el mundo; serviciales y sumisas,
 son para mí todas las fuerzas,
 La naturaleza,
 necesitada de dominio, se hizo mi servidora.
 Y si aún le queda honor, de mí le viene.
 ¿Qué serían, por tanto, el cielo y el mar,
 las islas y los astros, y todo lo que ofrece
 a la vista de los hombres? ¿Qué sería
 esta lira, si yo no le prestara la voz,
 la lengua y el alma? ¿Qué son
 los dioses y su espíritu, si yo
 no los anunciase? Dime, ¿quién soy yo?
 (Hölderlin, 2001, p. 145).

Hölderlin, malgrat haver estat tan il·lusionat amb els esdeveniments de la Revolució Francesa, ens situa més enllà del ciutadà-soldat-creient-treballador, més enllà d'ovelles negres o blanques, d'abelles obreres, reines o abellots, de pastors, de llops o gossos. Potser el seu missatge era senzill, potser només volia advertir-nos que la política espatlla la filosofia de la mateixa manera que la usura espatlla la convivència, que tot, en el fons, és psicologia. És a dir, no escriure versos, sinó ser poetes en la convivència i de la convivència...

(49) És a dir, d'aquell que és alhora: creient (tothom creu en alguna una cosa), treballador, soldat (encara que sigui potencial), i ciutadà de lleis.

(50) «La coincidència entre la idea de edad de hierro planetaria y la idea de que estamos en la pre-historia del espíritu humano, en la era bárbara de las ideas, no es fortuita» (Morin, 1998, p. 163).

Referències

- Agustí d'Hipona (2006) *La Ciudad de Dios*. Madrid, Homo Legens.
- Alighieri, D. (2001) *Divina Comedia*. Madrid, Cátedra.
- (2005) *De la monarquía*. Buenos Aires, Losada.
- Apuleu (2000) *El Asno de Oro*. Madrid, Alianza.
- Aristòtil (1992) *Investigación sobre los animales*. Madrid, Gredos.
- (1994) *Política*. Madrid, Gredos.
- Bacon, F. (2006) *Nueva Atlántida*. Madrid, Akal.
- Bentham, J. (1989) *El Panóptico*. Madrid, La piqueta.
- Bernabé Pajares, A. (2003) *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*. Madrid, Akal.
- Bodin, J. (1997) *Los seis libros de la República*. Madrid, Tecnos.
- Boeci (2005) *La consolación de la filosofía*. Madrid, Alianza.
- Campanella, T. (2007) *La ciudad del Sol*. Madrid, Tecnos.
- Ciceró (1970) *Las Leyes*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- (1984) *Sobre la República*. Madrid, Gredos.
- (2009) *Sobre la Vejez. Sobre la Amistad*. Madrid, Alianza.
- Colli, G. (2008) *Platón político*. Madrid, Siruela.
- Comenius, J.A. (1989) *Consulta universal sobre l'esmena dels afers humans*. Vic, Eumo.
- Diderot, D.; D'Alembert, J. (2002) *Artículos políticos de la enciclopedia*. Madrid, Tecnos.
- D'Ockham, G. (2008) *Sobre el gobierno tiránico el papa*. Madrid, Tecnos.
- Dupont, F. (1992) *El ciudadano romano*. Buenos Aires, Vergara.
- Eliade, M. (1999) *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Barcelona, Paidós.
- Erasme de Rotterdam (2005) *Elogio de la locura*. Madrid, Alianza.
- Finley, M.I. (1999) *El mundo de Odiseo*. Madrid, FCE.
- Giardina, A. et. al. (1991) *El hombre romano*. Madrid, Alianza.
- Harrington, J. (1987) *La república de Oceana*. Mèxic, FCE.
- Hesíode (1978) *Obras y fragmentos. Teogonía, Trabajos y días, Escudo, Fragmentos, Certamen*. Madrid, Gredos.
- Hobbes, T. (1996) *Leviatán*. Madrid, Alianza.
- (1999) *Tratado sobre el ciudadano*. Madrid, Trotta.
- Hölderlin, F. (2001) *La muerte de Empédocles*. Barcelona, El Acanalado.
- Homer (1991) *Ilíada*. Madrid, Gredos.
- (1993) *Odisea*. Madrid, Gredos.
- Hume, D. (2006) *Ensayos políticos*. Madrid, Anaya.
- Ijwan al-Safa (2006) *La disputa entre los animales y el hombre*. Madrid, Siruela.
- Kant, I. (2004) *¿Qué es la Ilustración?* Madrid, Alianza.
- La Boétie, E. de (2007) *Discurso sobre la servidumbre o contra el uno*. Madrid, Tecnos.
- La Mettrie, J. (2000) *El hombre máquina. El arte de gozar*. Madrid, Valdemar.
- Lain Entralgo, P. (1999) *Qué es el hombre*. Oviedo, Nobel.

- Lara Peinado, F.; Lara González, F. [ed.] (1994) *Los primeros códigos de la humanidad*. Madrid, Tecnos.
- Las Casas, B. de (1974) *Derechos civiles y políticos*. Madrid, Ed. Nacional.
- Le Goff, J. [ed.] (1995) *El hombre medieval*. Madrid, Alianza.
- Licurg (2000) «Contra Leócrates», a *Oradores Menores*. Madrid, Gredos.
- Llucià (1981) *Obras, vol. I*. Madrid, Gredos.
- Llull, R. (2006) *Libro de las bestias*. Madrid, Tecnos.
- Locke, J. (1999) *Ensayo y carta sobre la tolerancia*. Madrid, Alianza.
- (2003) *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Madrid, Alianza.
- Longus de Lesbos (2005) *Dafnis y Cloe*. Madrid, Alianza.
- Lorenz, K. (1999) *Hablaba con las bestias, los peces y los pájaros*. Barcelona, Tusquets.
- Mandeville, B. (2004) *La fábula de las abejas*. Mèxic, FCE.
- Maquiavel, N. (1992) *El Príncipe*. Madrid, Alianza.
- Martínez Arancón, A. [comp.] (1989) *La Revolución francesa en sus textos*. Madrid, Tecnos.
- Michelet, J. (1991) *El pueblo*. Mèxic, FCE.
- Mill, J.S. (2007) *Sobre la libertad*. Madrid, Alianza.
- Montaigne, M. de (2006) *Ensayos I*. Madrid, Cátedra.
- Montesquieu (2003) *Del Espíritu de las Leyes*. Madrid, Alianza.
- More, T. (2004) *Utopía*. Barcelona, Abraxas.
- Morelly, M. (1985) *Código de la Naturaleza o El verdadero espíritu de sus leyes*. Salamanca, Gráficas Cervantes.
- Morin, E. (1998) *Introducción al Pensamiento Complejo*. Barcelona, Gedisa.
- Nietzsche, F. (1986) *Más allá del bien y del mal*. Madrid, Alianza.
- Noiriél, G. (1999) «El ciudadano», a Frevert, U.; Heinz-Gerhard, H. *El hombre del siglo XIX*. Madrid, Alianza.
- Paine, Th. (2008) *Derechos del Hombre*. Madrid, Alianza.
- Panikkar, R. (1999) *El espíritu de la Política*. Barcelona, Península.
- Pascal, B. (1998) *Pensamientos*. Madrid, Cátedra.
- Petrarca (2004) *Secretum*. Barcelona, Quaderns Crema.
- Pico Della Mirandola, G. (2002) *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Barcelona, PPU.
- Plató (1992) *Diálogos, vol. III. Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid, Gredos.
- (1992) *Diálogos, vol. V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid, Gredos.
- (1992) *Diálogos, vol. VII. Dudosos, Apócrifos, Cartas*. Madrid, Gredos.
- (1997) *Diálogos, vol. VI. Filebo, Timeo, Critias*. Madrid, Gredos.
- (1999) *Diálogos, vol. IX. Leyes, Libros VII–XII*. Madrid, Gredos.
- Plutarc (2002) «Los animales son racionales o Grilo», a *Obras morales y de costumbres, L–IX*. Madrid, Gredos.
- Rascón, C.; García González, J.J. [ed.] (1996) *Ley de las XII Tablas*. Madrid, Tecnos.
- Robespierre, M. (1987) *El discurso jacobino en la revolución francesa*. Barcelona, Ariel.
- Rousseau, J.J. (1985a) *Confessions*. Barcelona, Edicions 62.

- (1985b) *Política del contrato social o principios del derecho político*. Madrid, PPP.
- (1995) *Emili o de l'Educació*. Vic, Eumo.
- (2005a) *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*. Buenos Aires, Losada.
- (2005b) *Discurso sobre las ciencias y las artes*. Buenos Aires, Losada.
- Saint-Just (1970) *Discursos, dialéctica de la revolución*. Barcelona, Taber i Epos.
- Salinas, H.A. (2010) «Lectura pedagógica del bestiario clásico: del gobierno de las ovejas a la educación de las abejas», a Moreu, A.C. i Prats, E. [coord.] *La educación revisitada. Ensayos de hermenéutica pedagógica*. Barcelona, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, p.19-37.
- Spinoza (2003) *Tratado teológico-político*. Madrid, Alianza.
- Tit Livi (1990) *Historia de Roma desde su fundación*. Madrid, Alianza.
- Tocqueville, E. de (1989) *El antiguo régimen y la revolución*. Madrid, Alianza.
- Tomàs d'Aquino (2007) *Monarquía*. Madrid, Tecnos.
- Tucidides (2000) *Historia de la guerra del Peloponeso*. Madrid, Gredos.
- Vidal-Naquet, P. (2003) *Atlántida*. Madrid, Akal.
- Vives, J.L. (1940) *Concordia y Discordia*. Mèxic, Séneca.
- Voltaire (1988) *Cartas filosóficas*. Madrid, Alianza.
- (2000) *Diccionario filosófico*. Madrid, Temas de Hoy.
- Voltaire; Rousseau, J.J. (1995) *En torno al mal y a la desdicha*. Madrid, Alianza
- Waal, F. de (2007) *El mono que llevamos dentro*. Barcelona, Tusquets.
- Zannazaro, J. (1993) *Arcadia*. Madrid, Cátedra.

Sobre las utopías, los animales y las figuras del ciudadano

Resumen: Intentaré desarrollar una comparación entre el pensamiento clásico griego y el pensamiento político moderno, esto sólo dentro de la cultura occidental. La idea es que hay unos paralelismos entre estos dos procesos, y no sólo paralelismos, sino también continuidades. De manera esquemática, haré lo siguiente: primero abordaré el tema de las utopías; a continuación, me centraré en la idea de que los pensadores políticos, en general, utilizan los modelos del mundo animal para pensar la vida social. Después ensayaré los símiles que permanecen a lo largo de la historia del pensamiento, esto es, principalmente, las figuras de las ovejas y de las abejas, y para terminar, presentaré Rousseau y la ciudadanía. Como conclusión, expondré la «validez» de estas representaciones. Una última aclaración, se abarca un periodo de larga duración que va desde Platón hasta la Revolución Francesa.

Palabras clave:

utopías, mundo animal, sociedad, ciudad, ciudadanía

Sur les utopies, les animaux et les figures du citoyen

Résumé : Nous tenterons de développer une comparaison entre la pensée classique grecque et la pensée politique moderne, et cela seulement dans la culture occidentale. L'idée est qu'il y a des parallélismes entre ces deux processus, et pas seulement des parallélismes sinon aussi des continuités. De manière schématique, nous ferons ce qui suit : tout d'abord, nous aborderons le thème des utopies ; puis, nous nous centrerons sur l'idée selon laquelle les penseurs politiques, en général, utilisent les modèles du monde animal pour penser la vie sociale ; ensuite, nous présenterons les similitudes qui demeurent au fil de l'histoire de la pensée que sont, principalement, les figures des brebis et des abeilles ; pour terminer, nous présenterons Rousseau et la citoyenneté. En guise de conclusion, nous exposerons la « validité » de ces représentations. Un dernier éclaircissement : nous couvrirons une période de longue durée qui va de Platon à la Révolution française.

Mots-clés : utopies, monde animal, société, ville, citoyenneté

On utopias, animals and the figure of the citizen

Abstract: My aim is to draw a comparison between classical Greek thought and modern political thought, in relation to Western culture. The idea is that there are parallels between these two processes, and, beyond these connections, there are also continuities. I will examine the following areas in a general way. Firstly, I will address the topic of utopias, and then I will focus on the idea that political thinkers tend to use models from the animal world to consider social life. I will also examine the similes that have persisted throughout the history of thought, which are principally the figures of the sheep and the bees. Finally, I will present Rousseau and citizenship. To conclude, I will discuss the "validity" of these representations. One final clarification: the paper covers a long period, from Plato to the French Revolution.

Keywords: utopias, the animal world, society, city, citizenship