

Anacronismo e irrupción

Vol 1, No 1 (2011)

Justicia en la Teoría Política Clásica y Moderna

Tabla de contenidos

Editorial

Editorial	PDF
Miguel Ángel Rossi	7 - 10

Artículos

La justicia y los antiguos griegos.	PDF
Patricio Tierno	11 - 43
Cosmopolitismo estoico: una interpretación política a partir de las nociones de justicia y ley común.	PDF
Natacha Bustos	44 - 65
El legado griego. Democracia, justicia y anarquía: ¿razones de un amor o genealogía de un odio?	PDF
Ana Paula Penchaszadeh	66 - 82
Un concepto equívoco. Sobre la pluralidad de sentidos de la justicia en la obra política hobbesiana.	PDF
Javier Alejandro Vazquez Prieto	83 - 116
O surgimento da consciência cívica na Inglaterra revolucionária do século XVII.	PDF
Javier Amadeo	117 - 149
Ciudadanía e “independencia civil” en Kant.	PDF
Óscar Cubo Ugarte	150 - 164
Sensación y sentimiento. La controversia Rousseau-Helvétius y la configuración del individuo (romántico).	PDF
Emilio Bernini	165 - 191

Clases Magistrales y Conferencias

Humanitas en el derecho penal	PDF
Eugenio Raúl Zaffaroni	192 - 212

Reseñas

Reseña bibliográfica sobre Las razones de Aristóteles, de Enrico Berti [PDF](#)
Hernán Borisonik

213 - 217

Editorial

Llamamos a esta revista *Anacronismo e Irrupción* como un modo de afirmar, no sólo la consustancialidad de la Teoría Política y la historicidad, sino también nuestra forma particular de comprender e intervenir *en esa relación*.

Pensar la Teoría Política en relación con la historicidad implica no limitarnos a comprenderla como un mero *corpus* de conceptos. Un *corpus* que incluyera – pongamos- al Estado, el poder, la dominación, las instituciones, y que definiría una frontera inamovible entre aquello que “pertenece” a la disciplina y aquello que no. Ese *corpus* existe y, sin embargo, poner todos esos conceptos juntos en una hoja en blanco no hace de un texto, un texto de Teoría Política.

Implica no entenderla tampoco como un *diálogo* entre autores reconocidos; diálogo incondicionado y metahistórico, siempre a la espera de ser reabierto por un lector igualmente abstracto. Ese diálogo, si existe, no podría obviar los silencios, los cortes y los malentendidos entre quienes logran, a veces, hablar.

Pensar la Teoría Política en relación con la historicidad vuelve móviles las fronteras disciplinarias, las relativiza y las pone en tensión, aunque no las anula. Reivindicamos a la Teoría Política como un *hacer teórico siempre urgido* –de algún modo- por la “época”, como una forma de pensamiento no autosuficiente ni pasible de girar únicamente sobre sí, como un pensamiento que no puede ser sólo pensamiento del pensamiento, sino que tiene, como determinación, que vérselas con aquello que comprende poco y tarde, aquello que lo rasga y lo rechaza, que lo seduce y lo ningunea. Comprendemos a la Teoría Política como ese pensar interpelado por el tiempo, aunque éste, sin embargo, pueda existir sin aquel. Como un agregado que nadie solicita en estas formas académicas y que, no obstante, suele instrumentarse por los mismos que no lo reclaman, de otras maneras. Un pensar que a veces se vuelve

normativo, otras justificatorio, a veces simplificador, otras crítico, a veces binario y otras complejizador. Que no siempre está a la altura de lo que sucede y, en ocasiones, lo sobrepasa. Un pensar para el cual el binarismo y la simplificación con los cuales ciertos escenarios se determinan y en los que –ocasionalmente- ese pensar se inscribe (o incluso produce), no necesariamente es una pobreza que él deba rechazar, porque también el binarismo le es un desafío, y no sólo la más amable multiplicidad. Un pensar que puede hacer algo incluso con aquello que no es lo que espera, porque su tarea no es embellecer, pero tampoco lo es ser crónica ni archivo exótico, ni indiferencia, ni palabrerío de jerga. Un pensar al cual el elemento “política” no le resulta un adjetivo intercambiable por cualquier otro.

Nombramos antes la inadecuada palabra “época”. Aceptar escribirla, aunque reconozcamos su inadecuación, es trabajar con las palabras como aquello impropio: no sólo por desajustado, sino por ajeno, por ser supuesta propiedad de otros. Trabajar con palabras sin volverlas posesiones conlleva una incomodidad que defendemos y también pone los baremos de una disputa por la significación. La relación de la Teoría Política con la historicidad, que aquí afirmamos, trabaja con las palabras sabiendo que son impropias y que, justamente por eso, no tiene necesidad de “renunciar” a ellas. Hablamos de época, cuando lo que queremos es desmontar ese concepto (junto con otros, como “contexto”, cada vez más cercano a la “escenografía”), porque sostenemos la necesidad del anacronismo para la Teoría Política.

El rechazo del anacronismo se impone como un deber a todo buen especialista. Podría resumírsele en el deber de “no proyectar” el presente al pasado o, lo que es igual, en la exigencia de interpretar el pasado sólo con las categorías del pasado. Este deber disciplinario demanda no mezclar los tiempos, saber ajustarse a lo que “la época permite”, saber qué cosa “no pudo existir en esa época” y controlar el impulso de agregarlo, proponer cruces sólo entre contemporáneos, apegarse a que sólo la antigüedad diga de la antigüedad y saber que nada hace un medievalista leyendo a un moderno, sino “salirse de su campo”, quizá como pasatiempo de ocasión.

Lo que está a la base de esta obligación autoasumida de rechazar el anacronismo se resume en la noción de “época” que antes criticamos, entendida como aquella concordancia eucrónica, aquel tiempo idéntico, adecuado a sí mismo, en el que todo lo pertinente –incluso la inteligibilidad- es contemporáneo. Lejos de aceptar esta supuesta identidad del tiempo y de suponer una inteligibilidad adecuada a la época, aquí reivindicamos la necesidad del anacronismo –porque él atraviesa todas las contemporaneidades- y concebimos el tiempo como un complejo andamiaje de otros tiempos, impuros, poblados de objetos e imágenes sobredeterminadas, frente a las cuales sólo es posible arriesgar interpretaciones que no siempre son ni evidentes, ni adecuadas, ni coherentes, ni regidas por el “estilo” que se espera de ellas, ni por la armonía entre sus elementos. Lo anacrónico es aquel diferencial de tiempos heterogéneos que aparece en los objetos e imágenes, y es esa plasticidad, esa mezcla o montaje de tiempos, la que debe ser interrogada, bajo la forma de la distancia o la ajenidad entre quien estudia y lo estudiado. El anacronismo implica que ninguna época es autosuficiente y que al evitar las cronologías y las linealidades, se puede asumir el riesgo del descubrimiento de lo plegado en el objeto. Es decir, el anacronismo implica la necesidad de la fantasía y la invención en la teoría.

El anacronismo tiene límites. No cualquier empaste de tiempos y temas y autores y acontecimientos es válido. Y sin embargo, cuáles lo son no puede ser establecido a priori. Tiene límites también, porque lo que se pretende no es introducir cualquier nueva ficción en las imperantes. Resistirse a saber algo del pasado bajo la forma del recobrar, o peor, del recobrarnos, resistirse a unificar el tiempo –como si nosotros fuéramos los unívocos- cuando él es un complejo diferencial de heterogéneos, no implica que toda cosa que se haga sea aceptada. Pretendemos atender a esas concepciones de la historia y la política en las que se requiere no sólo comprender, sino cortar; no únicamente entender, sino inquietar; no sólo atender a lo extraño, sino provocar una interrupción que la misma cosa exige. Implica provocar una involuntaria irrupción de algo que aparecía cómodamente plegado e idéntico, plenamente significado y valorado. Anacronismo e irrupción son complementarios.

El anacronismo y la irrupción no desconocen tradiciones. Más bien, toman a esas tradiciones como efectos de un citado de textos y de acontecimientos que se quieren emparentar, y al hacerlo, algo pervive y algo muta, en una dinámica durable. El citado puede ser caprichoso, ilusorio, y sin embargo, ese capricho es una forma repetida de la búsqueda de legitimación política: piénsese sólo en las veces en que ciertos personajes de la historia se autonombren –a primera vista, injustamente- los seguidores de, los hijos, los que toman “la máscara”, los que siguen la estela de otros anteriores. Los jacobinos, con los romanos y su versión burguesa de los atenienses y ascética de los espartanos, por traer un ejemplo. ¿Por qué la teoría no podría hacerse eco de esas citaciones caprichosas e indagar qué dinámica –incluso inconsciente- las sostiene?

Hablamos entonces de producir una revista de Teoría Política clásica y moderna no desde la posición de quien ignora la tradición y las disciplinas, sino desde la de aquél que, encarnándolas, las desconcierta y al hacerlo, se ve desconcertado, descolocado en su “posición”. Pretendemos conformar un espacio en el que, al no ocupar el lugar preestablecido que se asigna a la Teoría Política de épocas y a sus publicaciones, permanezcamos en lo atópico, y por qué no, apostemos a lo atípico. Parecer principiantes antes que filólogos, traidores antes que traductores, trabajadores de la investigación antes que especialistas -y aún así, hacer filología, traducciones y tener un arsenal bibliográfico-. Pretendemos conformar un espacio dentro de los “márgenes de la ciudad” –por así llamarlos-, aún cuando para el ojo avezado sea más fácil catalogarnos de extranjeros. Si la heterogeneidad compleja de los tiempos se inscribe en situaciones espacio-temporales que también son múltiples (incluso en la forma del binarismo y la polarización), ante esto, sólo se puede proponer ejercitar teorías políticas que se quieran inconclusas, discursos en vilo. Ante esto, cualquier forma de método y cualquier texto producido se convierten en un motor para una nueva indagación, para otro intento. Esta inquietud y esta búsqueda es lo que queremos compartir.

Buenos Aires, noviembre de 2011.

La justicia y los antiguos griegos.

Justice and the ancient greeks

Patricio Tierno *

Fecha de Recepción: 15 de Octubre de 2011

Fecha de Aceptación: 26 de Octubre de 2011

Resumen: *El concepto de justicia en la antigua Grecia es susceptible de ser abordado por medio de dos instancias generales: las nociones primitiva y avanzada de la época arcaica, y las concepciones clásicas de la sofística, en sus diferentes versiones, y de las filosofías de Platón y Aristóteles. De acuerdo a este recorrido, serán examinados conjuntamente el movimiento conceptual e histórico que acompañan el surgimiento y desarrollo de la pólis, dándole particular énfasis al caso de Atenas y su evolución democrática. En ese cuadro, intentarán destacarse la diversidad y multiplicidad semánticas del concepto y la complejidad implícita en las formulaciones y apelaciones que histórica e intelectualmente le correspondieron.*

Palabras

clave: *Justicia – pólis – Atenas – democracia – reflexión política.*

* Departamento de Ciencia Política - Universidad de San Pablo, Brasil.

Patricio Tierno es doctor en Ciencia Política por la Universidad de San Pablo, Brasil; y profesor del Departamento de Ciencia Política de dicha institución. Su actual área de investigación es la teoría política clásica y, en particular, la teoría política griega y su relación con la problemática democrática. Fue también profesor de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Argentina, en la materia Teoría Política y Social I durante los años 2000 y 2009. Se graduó como Licenciado en Ciencia Política en aquella institución en el año 2000. Correo electrónico: ptierno@usp.br

Abstract: *The present paper proposes to analyze the possible meanings in which the ancient Stoa has thought about the cosmopolis politically (i. e., in terms of construction and exercise of power) without dismissing the moral dimension. Bearing this in mind, we consider it decisive to analyze the kind of bond that can be established between the idea of “citizen of the world” (kosmopolítes) and the notions of justice (dikaiosýne) and common law (koinòs nómos). Furthermore, we believe that the articulation between these concepts will allow us to support the following hypothesis: that the cosmopolitan mandate, though ordering a social behaviour form from a set of values, it simultaneously establishes a hierarchic relationship (namely, of power) among those who ‘embody’ the precepts of common law and justice, and the rest of the citizens, who should obey them.*

Keywords: *Stoa – cosmopolitanism – common law – justice – politics.*

La justicia es los muchos eufemismos que la designan. En *Teoría de la Justicia* (1971), John Rawls pretendió hacerla el pilar de su teoría moral y de su filosofía política; quizá se dio cuenta, con los años y en su *Liberalismo político* (1993), que lo había logrado al precio de quitarle todas las implicaciones y toda la equivocidad, de traducirla en principios haciendo abstracción de las circunstancias concretas y sus significados sociales. La teoría de la justicia, normativa, pura y glacial, fue tan sólo un capítulo más, bajo el rótulo del liberalismo igualitario, del aún más vasto libro, escrito por las sucesivas generaciones y tradiciones, sobre la justicia en diferentes épocas y lugares de la historia humana.

Entre sus diversos aspectos, la justicia emerge como un concepto con un eminente valor intrínseco. Como la libertad y la igualdad, nociones que le son afines y que la vertebran, la justicia mira a un fin social, y así lo entendieron, desde los

comienzos, sus practicantes y sus teorizadores. La justicia, además, soslaya la evidencia empírica, ignora los hechos, y ello en la medida en que ha sido equiparada, por igual, a la naturaleza y a la legalidad, a la retribución exacta y al mérito proporcional, a la necesidad y a la libertad, a los privilegios y a la imparcialidad, a lo propio y a la distribución, al individuo y a la sociedad. Una enumeración de sus antinomias no liquidaría el asunto; pero antes, conviene considerarla en su propiedad esencial y distintiva: la justicia entraña una significación ética fundamental susceptible de ser definida porque, precisamente, no es definible de manera unívoca y con independencia de la lucha política y del contexto social específico de su producción.

El concepto de justicia, si es que cabe llamar así a una palabra inaprehensible y plural, tiene una antigua génesis y reenvía, en sus orígenes, a los primeros hombres que la anhelaron y la implantaron en las comunidades primitivas. La reflexión sobre la justicia se liga a esa historia carente de una cronología precisa que, sin embargo, hay que recuperar e interrogar. La hipótesis que guía esta tentativa no persigue más que una sola intuición, a saber, la idea de que revisando los hitos constitutivos del pensamiento antiguo en torno de la justicia llegaremos a un ulterior desvelamiento de los motivos de la acción, de las marcas que mojan el territorio del conflicto y la normatividad. En la universal transcendencia que mora en la singularidad del mundo de la Grecia antigua radica, por tanto, la posibilidad de entrever lo que, en la poética de Borges, es la verde Itaca de Ulises, el valor de una antigua palabra prodigiosa -aquí, la justicia-, de verde eternidad, ya sin los prodigios¹.

¹ Paráfrasis de la anteúltima estrofa del poema "Arte poética" de Jorge Luis Borges incluido en *El Hacedor* (1960).

1

La justicia, se dijo, remite a una historia inmemorial. Su génesis evoca la Grecia arcaica (s. VIII-VI a. C.) y los arcaicos tiempos en que los hombres, cuenta Platón en *Las Leyes*, descendieron de las montañas para establecerse en el llano². La imagen es eficaz y alude al nacimiento de una época más segura, cuando surgieron las comunidades sedentarias y, con posterioridad, la vida de la ciudad (*pólis*). El único hecho sabido e indubitable es que, al retirarse el telón de los siglos oscuros y las no menos incierta oleada de invasiones que medían entre la civilización micénica y la era arcaica, el territorio de la Hélade -geográficamente centrado en las regiones costeras del Mar Negro y del Mediterráneo- aparece compuesto por un sistema geopolítico de más de 1.000 ciudades (*póleis*) en tanto que centros urbanos y rurales unitarios y autónomos³. Esa independencia no impedía, empero, que dichas unidades compartiesen una gama de características lingüísticas y culturales, pese a las inevitables asimetrías físicas, económicas, sociales y, también, políticas.

El marco en el que se gesta la *pólis* arcaica es el de la comunidad aristocrática⁴. El orden monárquico y aristocrático, que Lledó Iñigo vinculara al primer contexto de la ética⁵, hacía reposar el poder político en un rey (*basileús*), ceñido por los aristócratas

² Platón. *Las Leyes*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999, 681d y ss. La cuestión central de la justicia que proviene de la Grecia arcaica es acertadamente destacada en el amplio libro de Balot, Ryan.. *Greek Political Thought*. Malden, MA y Oxford: Blackwell, 2006.

³ Sobre la noción general de *pólis* ver: Kitto, Humphrey Davey Findley. *Los griegos*. Buenos Aires: Eudeba, 1966, cap. V; y, sobre Atenas y su inserción en el hábitat geopolítico de Grecia, cf. Josiah Ober, "What the Ancient Greeks Can Tell Us About Democracy" *Annual Review of Political Science*, 2008: p. 69; tamb. "Learning from Athens. Success by design," *Boston Review*, nº 31 (March/April 2006): 13-17, *ab initio*.

⁴ Para lo que se expone a continuación, v. y cf. Forrest, W. G. *Los orígenes de la democracia griega. El carácter de la política griega 800-400 a. de C.* Madrid: Akal, 1988, cap. 2.

⁵ Presentado, con brevedad, en los siguientes términos (v. Emilio Lledó Iñigo. "Introducción a las Éticas" in Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, introducción por Emilio Lledó Iñigo, traducción y notas por Julio Pallí Bonet, 7-122, Madrid: Gredos, 1998, p. 31: "En los poemas homéricos encontramos una primera configuración del comportamiento humano. En este comportamiento imperan los principios de una sociedad dominada por la tensión bélica, y los héroes que en ella destacan van marcados por los impulsos que promueve y nutre esa sociedad agonal. No aparecen, como ideas determinantes, las de Bien o Mal para enmarcar ciertos hechos, sino que es el guerrero, o el individuo concreto y en concretas cir-

del consejo. La sociedad, amorfa o informe, estaba desprovista de definiciones legales y organizativas, aunque pueda notarse, en la cúspide, el predominio de la gran propiedad hereditaria de los nobles y, debajo de ellos, el campesinado y los trabajadores y artesanos nominalmente libres, por encima de las mujeres, la servidumbre y la esclavitud ligadas al lar. De modo sobrepuesto, levantábase una estructura vertical y estratificada, fundada en el prestigio, en la acreditación de un linaje y un culto ancestral, a más de los clientes y seguidores (*hétairoi*), que disponía en forma ordinal, absorbente y acumulativa al todo social a partir del aristócrata y su familia (*oikía*), el conjunto de familias con antepasados comunes (*génos*), el grupo de clanes hermanados por el parentesco (*phratría*) y la suma de asociaciones hermanas reunidas en una tribu (*phylé*) de carácter troncal.

El reconocido historiador que dicta este recorrido llegó a hablar, incluso, de un genérico modelo griego a fin de describir esa pirámide social inextricable y de posiciones fijas y yuxtapuestas, mas lo que importa, en relación con todo ello, es la manifestación literaria de una reflexión política y moral. Dos nombres insignes, dos hacedores de remotos mundos ilustran, en tiempos consecutivos, una cultura y una tenue aversión. El cultivo de la ética heroica de los guerreros se adivina en Homero, quien perteneció al siglo VIII pero compuso, en una fusión de épocas, el relato de una guerra en Troya y de una tradición épica cinco siglos anterior. Habló o escribió sobre valores aristocráticos que creyó eternos, porque el pasado le entregaba el honor y el coraje como aspiración y regla, y porque el presente, menos primitivo, podía encarnar esos valores en la sociedad que comandaba el *basileús*. El célebre episodio de Tersites, narrado en el segundo canto de la *Iliada* (211 y ss.)⁶, muestra, por medio de la violencia y la burla de la que éste es objeto tras haber criticado al rey Agamenón en la asamblea, la imposibilidad de salirse del lugar asignado, la impenetrable distinción entre superiores e inferiores, entre la valentía excelente y el vano orgullo, traducidas en la certeza que ordenaba a cada hombre del pueblo mantenerse quieto y respetar esa suerte de jerarquía natural.

cunstances, quien crea con sus hazañas el contenido de su moralidad, o sea de su comportamiento frente a los otros, de su posible ser social”.

⁶ Homero. *Iliada*. Madrid: Cátedra, 1989.

Por su parte, Hesíodo, como Homero, no era pobre ni procedía de la nobleza, pero en su cantar se vislumbra una resistencia o, puede decirse, un ligero desdén. Poeta que antecede a la *Iliada* y la *Odisea*, tal vez próximo al primer tercio del mismo siglo, sus versos se asocian comúnmente con la aún apagada voz del *démos*, puesto que en ellos asoma, como se observa en los versos de *Los Trabajos y los Días*, el sinsabor de la resignación frente a la justicia aristocrática y el parejo resentimiento movido por la arbitrariedad y la corrupción de los poderosos⁷. Sin levantarse en una réplica, que no cuestiona el orden social establecido, lo salvó una clara intuición de aquel tiempo que sería, transfigurada, fuerza del porvenir. En un acercamiento trágico, asimiló su descontento al descontento de los dioses, y a una idea de justicia transcendente que iba más allá de los jueces humanos y que estaba amparada por la divinidad.

Ésos son los valores, las certezas y las intuiciones que los griegos verían mutar a lo largo de las tres centurias posteriores, cual depósito de anhelos compartidos y de vaga consciencia. Así, el enigma oportuno los interpela: ¿cómo explicar el diferente énfasis de Homero y de Hesíodo, vale decir, el pasaje desde la conformidad (en el sentido de una correspondencia) con el mundo aristocrático a la disconformidad (en el sentido de un desacuerdo) con una situación de subordinación un tanto amarga? En verdad, las razones que explican la creación de una comunidad cívica, esto es, de una comunidad de ciudadanos, son múltiples y complejas. No es materia de este trabajo examinarlas en detalle, pero alguna cosa puede decirse al respecto. Esquemáticamente, las causas fueron de dos órdenes, una económica y la otra técnica y militar, y ambas operaron, hasta cierto punto, sobre las prácticas y las estructuras sociales, por un lado, y, en grados de intensidad variable, sobre las instituciones y las subjetividades políticas, por el otro. En lo económico, el siglo VIII se caracterizó por una considerable expansión comercial y la consecuente política de colonización, debida tanto al crecimiento como a necesidades de expansión demográfica, induciendo o consolidando, con celeridad, la posición de un nuevo sector comercial y las actividades del artesanado manufacturero. En el aspecto militar, una decisiva innovación en la técnica de combate, la introducción

⁷ Cf. Hesíodo. “Trabajos y días” en *Obras y fragmentos*. Madrid: Gredos, 1983, vv. 202 y ss.

y el gradual perfeccionamiento de la falange de hoplitas, equipada con el armamento de la infantería pesada, abrió las puertas de la batalla a otras franjas de la población, que ahora podían acceder a su costeo, e hizo luchar lado a lado, en una relación de igualdad, a los flamantes segmentos medios. Si algo se encendió en esos hombres, debe haberse parecido a un sentimiento de movilidad y de independencia grupal, pues cabe llamarlo así, pero llamarlo de autonomía psicológica e individual, como lo hizo Forrest, resulta hiperbólico⁸. Lo que sin dudas hubo fue aquel sentimiento y la proteica sensación de que, de algún modo u otro, una justicia que no fuese incierta y asimétrica era también posible.

Esta multiplicidad de factores coadyuvantes franquea la entrada para ingresar, acto seguido, en la secuencia de revoluciones que asoló el suelo de Grecia, con efectos dispares y una génesis de raíz evolutiva⁹. Por eso, y en consideración al tema, se justifica intentar una generalización simplificadora que, a su vez, ayude a fundamentar el más avanzado concepto arcaico de justicia. La cadena histórica nos provee tres puntos de referencia: Corinto, Esparta y Atenas; los tres presentan sus peculiaridades y, asimismo, sus mayores o menores logros efectivos. Un denominador común de los tres casos revela el alcance limitado de la toma del poder, que consistió en la substitución de una *elite* aristocrática por otra o, a lo sumo, en una ampliación étnica o económicamente condicionada del cuerpo ciudadano efectuada por el representante de un clan familiar reformista. Corinto asistió a su transformación con la asunción tiránica de Clipselo (c. 650 a. C.), quien desplazó al clan de los Baquíadas y, después, con la tiranía de Periando; Esparta, gracias a la implantación de la *rehtra* o ley constitucional por Licurgo (estimada entre el 750 y el 620), que estableció un minoritario cuerpo de ciudadanos "iguales" (*homoíoi*) disciplinado y entrenado para la milicia, protector de

⁸ Cf. Forrest, W. G. *Orígenes de la democracia griega*, op. cit., pp. 64-75, y v., en general, cap. 3.

⁹ La tesis de las "revoluciones", creo saber, encontró su formulación pionera en el elegante y comprensivo estudio de Foustel de Coulanges, quien ya en el siglo diecinueve y fuertemente influenciado por el caso de Roma concibiera el origen de la ciudad antigua en los moldes del parentesco y la religión: v. Foustel de Coulanges. *La ciudad antigua*, Madrid: Edaf, 2001.

una comunidad predominantemente agrícola, cerrada en sí misma, costumbrista, tribal y asaz opresiva¹⁰; y Atenas, mediante las reformas legales de Dracón y, sobre todo, de Solón (a partir del 594), cuya acción reformadora, contando con la por entonces marginal rama alcmeónida, impuso a la dominación tradicional de las familias *eupátridas* (los bien nacidos) viejos y jóvenes fundamentos económicos, sociales y políticos¹¹. Las especificidades muestran, en cambio, resultados y estadios aún más diversos. Corinto, primeriza, deambuló entre dos tiranías, sin dejar de sentirse, en la retaguardia, el empuje de las clases intermedias a través del ejército hoplita. Esparta, por su parte, legó la conservación y el cambio, pues en su seno subsistieron los usos comunitarios y, en simultáneo, afloraron la fórmula del gobierno constitucional, plasmada en la constitución mixta que combinaba los principios monárquico, aristocrático y democrático, y una definición restricta de la ciudadanía, militarizada y pasiva y, no obstante, producto de una equiparación de la propiedad igualmente distribuida.

Atenas merece, por sobre las demás, un párrafo aparte. En otro lugar, podría sostener que su *status* histórico de *pólis* más evolucionada y científico de caso de estudio mejor documentado nos pone frente a un canon de interpretación sociológica y política. En efecto, ya que Atenas no se detuvo en las reformas antedichas, ni se quedó en un punto estacionario del proceso, sino que aceleró su democratización tras la institución del régimen democrático por Clístenes (-508)¹² y su plena vigencia y apogeo posteriores a la radicalización de Efilates y el liderazgo de Pericles (-462), las tres

¹⁰ La cual sometió a las etnias autóctonas y vecinas conquistadas y las destinó a funciones sociales predefinidas: a los periecos, les otorgó el comercio y el ejercicio de ciertas profesiones; a los ilotas, las faenas rurales y serviles, recayendo sobre estos últimos un severo régimen de propiedad y control colectivos.

¹¹ Suelen mencionarse, en tal sentido, la división de la comunidad en cinco clases censitarias conforme su capacidad contributiva; la cancelación de la obligación del *hektémoros* (aquel que debía pagar un sexto de la cosecha) y la disminución del riesgo de esclavitud por deudas; y el nombramiento de un Consejo de los Cuatrocientos -opuesto al más selecto Consejo del Areópago-, una asamblea con poder real de actuación y un tribunal de apelaciones para todos los ciudadanos.

¹² Acerca de la "revolución" de Clístenes, que rediseñó las tribus y los *démos*, y para las fases sucesivas y no lineales de la democracia ateniense, v. y cf. Mossé, Claude. *Historia de una democracia: Atenas*. Madrid: Akal, 1987.

instancias precedidas por la transición que, al activar culturalmente a la población, significó la tiranía progresiva de Psístrato y sus hijos (-560)¹³, siguió un derrotero signado por el conflicto entre clases sociales y por la alternancia, formal e ideal, entre democracia y oligarquía como formas de constitución, y entre ideología aristocrática e ideología popular en el plano de las ideas. Y todo ello sin dejar de resaltar el impacto profundo de la participación del *démos*, de un pueblo reconfigurado desde sus clases medias en un principio, y desde las clases desposeídas y más pobres (*thétes*) luego, en el momento mismo que éstas pasaron a ser parte material de la vida cívica ateniense¹⁴.

Al lejano estertor de Creta, a los destinos inducidos por el oráculo de Delfos y a las voces inquietas de los poetas hay que agregarle, entretanto, el despertar de la reflexión política propia y directa. Así pues, en el transcurrir del quinientos (s. VI a. C.), el proceso histórico descrito contuvo un movimiento intelectual que fue más allá de la mera elucubración y acometió, por vez primera, la tarea de pensar la realidad en sus principios y en sus implicaciones. Resuena, en este alumbramiento, la inversión de Mondolfo y su dictamen: no es verdad que la observación de la naturaleza preceda a la de la cultura, que los hombres vean primero las cosas del cielo antes de ver las cosas del mundo, sino a la inversa; los asuntos humanos y las palabras que los nombran

¹³ La apreciación de la tiranía psistrárida en términos de un estado de transición y, para entenderlo a la manera de Gramsci, como intervención cesarista progresiva, pertenece a Werner Jaeger y su extraordinaria *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1967. Esp. p. 212.

¹⁴ La comprensión histórica de las reformas de Clístenes en clave revolucionaria y, por tanto, de la constitución de un actor y un punto de vista populares a resultados de ello, expresa la tesis principal de J. Ober, puesta especialmente de relieve en su artículo "The Athenian Revolution of 508/7 B.C.: Violence, Authority, and the Origins of Democracy" in *The Athenian Revolution. Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*, 32-52, Princeton: Princeton University Press, 1999, y en el audaz título que lleva el volumen y que convoca una variedad de textos en torno a la temática de la "revolución ateniense" y los aspectos metodológicos, históricos y teórico-políticos relativos a su estudio. A Ober le caben, por cierto, notables méritos, y el de la intrepidez es uno entre muchos, pero ha de observarse que parece habersele pasado por alto la naturaleza secuencial, evolutiva y *de facto* diferenciada de la historia de la *pólis*, de las experiencias democráticas, semi-democráticas y no democráticas (que eran, valga decirlo, la mayoría) de las ciudades y pueblos de la antigüedad griega. De modo que, aun cuando indique una dirección prometedora, su tesis explica, pero no resuelve el problema democrático en el contexto global en el que lo indaga. (Aristóteles en *La Constitución de Atenas* y en el material empírico volcado a su *Política*, había sugerido que la pauta de los cambios de Atenas podía elevarla a paradigma y comprobación de certeros criterios de interpretación historiográfica.)

prefiguran la ulterior curiosidad por los fenómenos naturales y las cosmogonías¹⁵. La prueba capital de ese punto de partida mundano la hallamos en la escuela jónica y su afán por explicar el origen del universo físico sobre la base del principio del hilozoísmo, es decir, de una materia primaria inherente al propio cambio, lo que, de modo invariable, habría de conducir al conocimiento geográfico, histórico y etnográfico y, finalmente, a la comparación entre formas políticas y sociales.

Dicen que Heráclito escribió un libro sobre la *pólis*, que nos fue vedado leer, pero dos textos del siglo V consignan aquella mirada y prenuncian, quizá sin admitirlo, la relevancia que cobrará el tema de la justicia y, en consonancia con el desarrollo de Atenas, de la justicia democrática. Cerca del 440, Heródoto de Halicarnaso, el historiador de las Guerras Médicas, sopesó los méritos y deméritos de la monarquía, la oligarquía y la democracia (que él llamó *isonomía*), y desconfió de un pueblo nuevo que equiparó a un tirano, porque uno y otro son insolentes e incapaces de discernir lo justo y son como un río que se abalanza en su crecida¹⁶. Un poco más tarde, el "Viejo Oligarca", de nombre propio desconocido, juzgó a la democracia ateniense y aseveró, en un elemental análisis teórico, que el *démos* prefería anteponer su libertad y su poder a la esclavitud oligárquica y la proba superioridad de los mejores¹⁷. De lo cual pueden extraerse dos consecuencias, que predicen sendas tendencias a tratar enseguida. Primero, que la teoría política griega, y toda la reflexión sobre la vida común, se ligó desde sus orígenes a la temática de la justicia y la democracia y, dentro de ella, a la formación pedagógica del ciudadano en una *pólis* justa y ordenada. Y segundo, que el

¹⁵ Cf. Mondolfo, Rodolfo. *Breve historia del pensamiento antiguo*. Buenos Aires: Losada, 2002, pp. 8 y 9. Ejemplifica, entonces, con Homero, Hesíodo y los poetas órficos, que tomaron el principio de las cosas del mundo humano, con su generación y su lucha, el amor y el odio, las jerarquías y la justicia. Cf. tamb. Forrest, W. G. *Orígenes de la democracia griega, op. cit.*, pp. 83 y ss., quien enfatiza la centralidad de los problemas prácticos y de la observación y apunta, al mismo tiempo, la diferencia de recursos e instrumental técnico entre los pensadores antiguos y los científicos modernos. Un interesante plan de trabajo introductorio sobre la historia de la filosofía griega lo tenemos en Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega. Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, Madrid: Gredos, 1984. 17-35.

¹⁶ Cf. Heródoto. *Los nueve libros de la historia*. Barcelona: Iberia, 1947. III, 80-83.

¹⁷ Pseudo-Jenofonte. *La constitución de los atenienses*, I, 6-8 y ss., *apud* Ober, Josiah. *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual critics of popular rule*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2002. pp. 17 y 18 y, para la lectura del conjunto de la obra, v. cap. 1.

vocabulario y los conceptos de esa teoría, su naturaleza terminológica, dependieron de una comunidad en constante efervescencia intelectual y de una dinámica social conflictiva y antagónica, que no le dieron tregua ni descanso a la ciudad y a los actores en pugna por su caída o su preservación como modo civilizado de convivencia¹⁸.

2

Los que vinieron después crearon, a su manera, a los precursores. La filosofía jónica y otras filosofías quisieron explicar la realidad natural enarbolando principios que eran, en cuanto tales, irreductibles o inconmensurables (ser y devenir, lo que es uno, lo opuesto o lo plural), y hubo una corriente que, sin llegar a convertirse nunca en una escuela como lo fueron, por caso, los pitagóricos, hurgó y se perdió en las filosofías del pasado distinguiéndose, en cambio, por asumir los rasgos de un movimiento intelectual *stricto sensu*. Su talante no podía dejar de constituir una auténtica novedad y el equívoco mote que recibieron sus representantes fue el de sofistas¹⁹. En tanto movimiento puro, la sofística exhibe esa historicidad a la que ningún actor de ninguna época puede, en rigor, substraerse.

La sofística fue el producto típico de la *pólis* clásica y, más todavía, de la democracia de Atenas entre los siglos V y IV antes de nuestra era. Se sitúa en ese período a la ciudad griega en su formación acabada y compleja, encarnada en la paradigmática Atenas y su democracia. La identificación sería sesgada y arbitraria si no tuviera una base de verdad²⁰, en la medida que la *pólis* sólo en y para ella se realiza, en

¹⁸ Cf., respecto al reconocimiento del factor espiritual y el factor material como decisivos, Foustel de Coulanges, *Ciudad antigua*, *op. cit.*, 211-212.

¹⁹ Sobre el oscilante signo valorativo del término, v. Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega. Siglo V. Ilustración*, Madrid: Gredos, 1994. 38-45.

²⁰ En parte sesgada, pues es dable aceptar el anatema del ateno-centrismo, frente al cual cediese Ober sin atinar a defender, siquiera, su más que justificado y promisorio recorte histórico e intelectual (cf. Josiah Ober, "Introduction: Athenian Democracy and the history of ideologies" en *op. cit.*, 3-12, p. 4, n. 3); en parte arbitraria, por el hecho comprobado de que existieron, junto a Atenas, otras constituciones de mayor

virtud de esa reducción a un modelo, como aquella unidad concentrada e independiente que integra, apelando a la certera definición de Marx, la ciudad y el campo en un todo orgánico, esto es, mediante la confluencia en el mercado urbano de la producción agrícola y la artesanal²¹. El concepto engloba, pues, no sólo a la pre-arcaica ciudad alta fortificada, sino también a la aldea rural cercana y la plaza pública y mercantil, puesto que ahora comprende esa completa área de influencia territorial.

En esas coordenadas espaciales y temporales, los sofistas presenciaron la era democrática inaugurada por Clístenes y llevada a su máximo esplendor en el siglo de Pericles. Los miembros de ese movimiento²² convergían en una serie de características existenciales que contrapesaba su heterogeneidad congénita: andar itinerante, condición foránea en Atenas y carácter profesional de su educación, desarrollada en estrechos círculos privados; de esos rasgos, se desprende una no menos distintiva serie de características que conforman una ideología particular: conocimiento experto o especializado (en el sentido original y práctico de *sophía*), relativismo gnoseológico y moral y enseñanza retórica, de una técnica o arte oratoria que colocaba en una perspectiva igualitaria la palabra y la opinión del ciudadano como medios calificados de participación y expresión. La justicia fue, a todo esto, uno de los temas más afines a su predilección.

o menor tenor democrático en la antigüedad, v. g., Siracusa y Argos (v. Robinson, Eric "Democracy in Syracuse, 466-412 B.C.". *Harvard Studies in Classical Philology*, 2000. 189-205). Y, sin embargo, con un basamento metodológico válido en tanto y en cuanto criterio heurístico de interpretación teórico y práctico, como bien lo entendiera Gramsci al escribir: "El error en el que se cae más frecuentemente en el análisis histórico-político consiste en no saber encontrar la relación justa entre lo orgánico y lo ocasional. [...]. El nexos dialéctico entre los dos órdenes de movimiento y, en consecuencia, de investigación, es difícilmente establecido con exactitud; y si el error es grave en la historiografía, es aún más grave en el arte político, cuando no se trata de reconstruir la historia pasada sino de construir la presente y futura" (Gramsci, Antonio. *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2003. 54).

²¹ Cf. Marx, Karl. *Formaciones económicas precapitalistas*, apud Giddens, Anthony. *El capitalismo y la moderna teoría social*. Barcelona: Labor, 1985, esp. cap. II para una exposición general.

²² Sobre estos y otros rasgos sofísticos más profundos, cf. Guthrie, W. K. C. *Filosofía griega. Ilustración*, op. cit., pp. 45-63; v. tamb. Armstrong, A. H. *Introducción a la Filosofía Antigua*. Buenos Aires: Eudeba, 1963. cap. III.

El nudo articulador de la reflexión sobre la justicia sofística se centra en la antítesis de la naturaleza (*phýsis*) y la convención (*nómos*). La polémica es, por cierto, no generalizable, y apenas si puede ofrecerse, en contrapartida, un bosquejo selectivo y al azar. De cierta forma, el fundamento de la justicia es atribuido a un u otro polo de la antítesis, con arreglo a la idea común según la cual la ley es entendida como una convención y, por consiguiente, un artificio humano o un producto no natural. Lo correcto es advertir que los sofistas adoptaron posiciones matizadas en torno a la cuestión, ora del lado de la *phýsis*, ora de la parte del *nómos*, y no se puede, simplemente, hacer de esas diversas posiciones una visión opaca e indiferenciada. En última instancia, se trata de un problema ideológico o, lo que es igual, político, y eso es lo que interesa aquí.

Guthrie grabó con didáctica precisión las posturas de la inteligencia ante la naturaleza y la ley y concedió, a cada una, su soporte textual y, en lo posible, la atribución autoral²³. De manera sumaria, cabría distinguir tres órdenes de prioridades, por no decir tres actitudes con sus respectivos gestos polémicos de afirmación: 1) la prevalencia del *nómos*, cuyas raíces míticas contrastan con la edad áurea de Hesíodo y que fuera representada por la "teoría" del progreso humano de Protágoras (*Prot.* 320c y ss.)²⁴; 2) la prevalencia de la *phýsis*, de acuerdo a las versiones del egoísmo brutal que pertenece al Calicles platónico (*Gorg.* 470d y ss.; tamb. *Leyes* 890a)²⁵ y del egoísmo "ilustrado" que provee el dudoso y arduo fragmento de Antifonte²⁶; y 3) la asunción realista y pragmática, donde se impone el dictado del poderoso y la determinación normativa de lo que convenga a su propio interés -en su *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Tucídides recreó ese realismo "amoral" en las célebres deliberaciones entre

²³ Cf. Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega. Ilustración, op. cit.*, cap. IV, *in toto*.

²⁴ Platón. "Protágoras" en *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*. Madrid: Gredos, 2008. 502-589

²⁵ Platón. "Gorgias" en *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Cratilo*. Madrid: Gredos, 2008. 23-145

²⁶ *Oxyrhynchus Papyri* (tamb. Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*), *apud* Guthrie, W. K. C. *Filosofía griega. Ilustración, op. cit.*, 114-119.

los embajadores atenienses y los isleños de Melos (V, 85-111)²⁷. Tengo para mí que, pese al esfuerzo de Guthrie, todas estas posturas acaban por confundirse y que las actitudes claras se han oscurecido en aquella noche de los tiempos y no son propensas a la fácil elucidación.

Si, no obstante, insistiésemos con la validez de tales posiciones acerca de la justicia, pienso que estarían reunidas, en sus lineamientos generales, en un largo tramo de la *República*, de Platón²⁸. Allí, a lo largo de los dos primeros libros y por intermedio de Trasímaco, Glaucón y Adimanto, se afirma la postura realista en conexión implícita con cierto naturalismo factual y, dando curso a las mismas, se explicita la tesis convencionalista, como un todo que parte de la premisa de que el gobierno vigente es, siempre y en todos los lugares, la expresión incontestable del poder superior (*cf.* 338a-367e). Trasímaco comienza certificando la conveniencia del más fuerte como sinónima de la conveniencia del gobierno respecto a las leyes establecidas, y en eso consiste la justicia (*tó díkaion*). Al instante, Sócrates lo contradice con la objeción de que la realidad y la apariencia se prestan a apreciaciones falibles, por lo que cualquier gobernante puede fallar a la hora de reconocer su justa conveniencia. Trasímaco reacciona y escapa hacia una definición ideal del arte del gobierno, estrictamente exento de error. Sócrates intenta refutarlo en esos nuevos términos, los cuales entrañan que todo arte, en sí mismo considerado, atiende a lo conveniente y ventajoso para quien o quienes le están subordinados y no para el provecho del que manda y lo ejerce. Una vez más, Trasímaco se mueve hacia una óptica diferente, ahora la de la conducta individual, para así alegar que lo justo y lo injusto son, en definitiva, caras de la misma moneda, pues la justicia sólo conviene al más fuerte en tanto que gobierna, mientras que la injusticia es su contrario en el ámbito de una dominación ejercida sobre los simples y débiles que, en acuerdo con la legalidad impuesta, labran la felicidad del hombre verdaderamente injusto y su infelicidad propia, que es la de hombres verdaderamente justos. Sócrates replica, ensimismado, igualando la virtud a la sabiduría y la bondad y, en contrario, el vicio a la maldad y la ignorancia, y demostrando la excelencia de la justicia en todos los casos, dado que cualquier grupo humano, aun una banda de

²⁷ Tudícides. *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Madrid: Gredos, 1990-92.

²⁸ Platón. *República*. Buenos Aires: Eudeba, 1963.

ladrones o piratas congregados para delinquir, debe exigir un mínimo de cooperación entre sus miembros y llevarlos a aceptar un código de acción común.

No sorprende que, un poco más adelante, ya habiéndose retirado Trasímaco, más ofuscado que derrotado, Glaucón y Adimanto salten a la palestra y aduzcan, por su cuenta, razones complementarias que refuerzan y extienden el argumento anterior. Las palabras de Glaucón reverberarán en Hobbes y en el iusnaturalismo moderno y traslucen una incipiente teoría del pacto social (*Rep.* 358e1-359b1)²⁹:

Escucha ahora la exposición que te he prometido, en primer término, sobre la naturaleza y el origen de la justicia (*dikaíosýne*). Es opinión general que cometer la injusticia es de suyo un bien y que es un mal padecerla, pero es mayor el mal del que la padece que el bien del que la comete. Los hombres fueron mutuamente injustos y padecieron la injusticia, y al cabo de conocer la una y la otra, considerándose impotentes para evitar la segunda alternativa y no pudiendo tampoco, impunemente, hacer víctimas de injusticia a los demás, convinieron en que era preferible no cometer ni padecer injusticias. Esta decisión dio origen a las leyes y a las convenciones, y se calificó de legítimo y justo lo que estaba ordenado por la ley. Tal es el origen y la esencia de la justicia, término medio entre el mayor bien que deriva de cometer impunemente la injusticia, y el mayor mal que consiste en no poder vengarse de la injusticia. En esta posición intermedia se amparó el hombre en la justicia, no porque ella fuese de suyo un bien, sino porque la impotencia en que el hombre se encontraba para hacer impunemente el mal le obligaba a respetarla.

En vista de este cálculo que resulta en una alternativa intermedia, menos aún asombra que, para cerrar el círculo de la amoralidad insurgente, Adimanto ensalce la justicia y censure la injusticia, en una inversión aparential y terminante: la justicia acarrea prestigio y reconocimiento a sus practicantes, lo que no impide que cedamos ante la apariencia y nos demos cuenta que parecer justo siendo injusto es la estrategia más conveniente a seguir, porque la astucia y la ambición de la zorra en la fábula son

²⁹ Aristóteles, en *Pol.* 1280b8-12, cita al sofista Licofrón y su concepción de que la ley es un convenio entre los hombres, "una garantía de los derechos de unos y otros" (Aristóteles. *Política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997).

como aquel anillo del mito por el que Gíges, al volverse invisible tras vestirlo, practicó la impune injusticia y la satisfacción útil de su ominosa voluntad³⁰.

La tríada combinada y conectada de naturaleza, conveniencia y pacto que anudara Platón previene dos corolarios, uno de índole exegética y el otro, hermenéutica. De una parte, ha de notarse que, a estas alturas del pensamiento griego, "la diferencia entre lo descriptivo y lo normativo estaba todavía *in nuce*"³¹. La indistinción de los planos descriptivos y valorativos, el solapamiento de lo real y lo ideal, los mutuos desplazamientos entre ser y deber ser, marcan un proceder patente y natural en los personajes y en el autor, aunque no lo sea ya para nosotros. De otra parte, las descarnadas aserciones de Trasímaco, apuntaladas *a posteriori* por los demás personajes, "explota[n] con una exposición airada y paradójica de lo que él cree que son los hechos de la vida real"³², pasible de ser caracterizada a la manera retórica de un nihilismo ético que, distante de cualquier posición explícita y definida, se diferencia tanto de una teoría contractualista formulada por anticipado (Glaucón y Adimanto), como de aquella doctrina social que proclamaba la supremacía del más fuerte y el derecho a su poder ilimitado consagrado por la ley natural (Calicles). La trama que Platón urdiera bien puede, con el debido cuidado, desbaratarse y romperse con sólo volver atrás.

Lo único seguro parecería estar en el expresivo testimonio de Platón de que los sofistas, con su diversidad auestas, no sólo aprovecharon el resquebrajamiento del orden y la moral tradicionales³³, sino que también se lanzaron, valerosos, a la caza de la impostura implícita en un pragmatismo contemporáneo que modificaba a su antojo, según la necesidad y la conveniencia, los significados de *díkaion* y *dikaioýsne*, ajustándolos a las circunstancias cambiantes de la política y de la guerra y la paz. El

³⁰ En rigor de verdad, el relato de Gíges aparece un poco antes y en simultaneidad con el argumento presentado por Glaucón: *cf. Rep.* 359b-360d.

³¹ Guthrie, W. K. C. *Filosofía griega. Ilustración, op. cit.* 101 y 102, reproduciendo el juicio de M. Salomon.

³² *Ib.*, pp. 103 y 104, haciéndose eco de la predicación de G. B. Kerferd y las diferenciaciones teóricas y doctrinales señaladas por A. E. Taylor y G. Grote.

³³ *Cf.* Armstrong, A. H. *Filosofía antigua, op. cit.* 44-49.

registro de esa ambivalencia y de sus permanentes oscilaciones es lo que Platón quiso guardar. Se jugaba, al fin y al cabo, la suerte del régimen democrático en Atenas y el doble movimiento de la historia y el pensamiento griegos no podía ser exacto, así como tampoco podía permanecer inmune a su eventual y álgida fusión. Donde mejor se reflejan las derivaciones de la empresa sofística es en sus momentos más elevados, asociados a la concepción de la justicia igualitaria que el humanismo griego, en su tránsito reflexivo del ser comunitario al ser humano individual, cargó alternativamente con integridad y rechazo.

El momento del ser en comunidad corresponde a la primera sofística, que algunos intérpretes contemporáneos aproximaron a la moderna Ilustración europea y, prolongando el anacronismo, entrevieron como una temprana especie de liberalismo griego³⁴. Ignoro si esas transposiciones tocan a la forma o al contenido del pensamiento, o a ambos a un tiempo, pero, como se verá, se justifican en la perspectiva histórica de la corriente sofística y de las reacciones que, desde la filosofía, se suscitaron. Sea como haya sido, algo que se asemeja a una revolución y a un conflicto político e intelectual se repartieron dos siglos y medio de la historia ateniense y en ello reside su constancia. En ese sentido, le cupo a Protágoras defender la igualdad democrática, ya que, en su fundamento, la igualdad política (prescindiendo, si es que posible, de consideraciones sociales, económicas y étnicas) podía descansar en la tesis del hombre medida de todas las cosas -"tanto del ser de las cosas que son como del no-ser de las que no son"- (cf. *Teet.* 151e4-152c7)³⁵, y dejarse llevar por el curso del río de

³⁴ El subtítulo del volumen dedicado por Guthrie a los sofistas y Sócrates invita a la analogía, que no elude la afinidad de puntos de vista originados en la Ilustración de los siglos XVII y XVIII y, en particular, en el empirismo y el racionalismo inglés de aquel primer siglo, hasta llegar al liberalismo victoriano, democrático y decimonónico: cf. Guthrie, W. K. C. *Filosofía griega. Ilustración, op. cit.* 15-25; Havelock, E. A. *The Liberal Temper in Greek Politics*. Londres, 1957, *apud ib.* La expresión que remite al siglo de la Ilustración en época de los sofistas nace con E. Zeller y la reivindicación del presunto talante liberal se vincula al destino, juzgado aciago e inmerecido, que la literatura sofística sufriera a manos de Platón y Aristóteles: cf. *tamb. ib.*, pp. 57-58 y 61-63. Correlativamente, los renovados estudios sobre la democracia griega y la ideología democrática recurrieron a parecidas analogías de tiempo y lugar: cf. Rodríguez Adrados, Francisco. *La Democracia ateniense*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

³⁵ Platón. "Teeteto" en *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid: Gredos, 2008. (Estamos ante el fragmento 1 de Protágoras, citado por los autores y reiterado por Platón en el *Cratilo*. Éste y

Heráclito, móvil y pródigo en oposiciones, reduciendo el conocimiento a percepción (*aísthesis*) o, para limitarlo al tema que viene siendo tratado, erigiendo la opinión (*dóxa*) del hombre corriente en criterio único de los asuntos de la comunidad.

Platón entendió el dictado de Protágoras en clave subjetiva, referido al individuo³⁶; otros, más imprecisos, desde una óptica universalista tomaron a la igualdad fundamental del género humano como parámetro³⁷. Habría, sin embargo, una tercera interpretación que, tangencial a Platón y al universalismo genérico e igualitario, introduce una perspectiva sociológica³⁸ y se abre, con soltura, a la dimensión de la justicia social. El hombre mentado por el *dictum* protagórico no sería, por tanto, otro que el ciudadano de la *pólis*, reconocido como miembro pleno de las instituciones y la comunidad políticas. En efecto, fue el ciudadano de la democracia, el *polítes* de Atenas, el emergente paulatino de un proceso de gradual radicalización democrática, quien pasara a instituir, por medio de su participación en las decisiones, los valores y las normas de la sociedad y el régimen, el criterio utilitario u orientador de la acción, de por sí relativo y convencional, que organiza la convivencia humana. Asentado en la igualdad cívica y en la cooperación fundadas en el valor igual de cada una y todas las opiniones, ese ser político retiró el velo que cubría a la enunciación de la ley y la palabra, sancionando la *isonomía* y la *isegoría*, y requiriendo la persuasión y la indecible verdad de lo válido y legítimo en el terreno de la disputa oral y de lo establecido.

Los sentidos de un término son laxos y tan plurales que, en un segundo momento, la justicia se particularizó en el ser del individuo y, de esa manera, adquirió el tono que la segunda sofística (o Ilustración, si se quiere preservar la analogía) le

otros textos de los sofistas fueron recogidos en la edición de Diels y Kranz y traducidos al español por A. Melero Bellido. *Los sofistas, testimonios y fragmentos*. Madrid: Gredos, 1996.

³⁶ Aristóteles, en el capítulo 6 del libro XI de la *Metafísica* (1062b12 y ss.) y en otras partes, hace su lectura complementando lo dicho por Platón, si bien en el contexto de su singular inserción y posicionamiento filosófico: Aristóteles. *Metafísica de Aristóteles*. Madrid: Gredos, 1998.

³⁷ Cf. Rodríguez Adrados, Francisco. *Democracia ateniense, op. cit.* Segunda parte, cap. 3.

³⁸ Cf. Dupreél, Eugène. *Les sophistes*. Neuchâtel: Editions Du Griffon, 1949. 9-61; tamb. *Teet.* 166d y ss., el pasaje que ensaya la así llamada "apología de Protágoras".

imprimiera a la reflexión de la vida en su conjunto. Con Gorgias, se ha afirmado, la palabra o el discurso (*lógos*) borra la impronta eleática, se independizan de la realidad significada en el lenguaje y devienen soberanos. Esta última resolución es aceptada y casi trivial, por lo que vale ahondar, una vez más, en lo atinente al tema. Resulta palmario que no se trata de una posición inocente; en el *Encomio de Helena*, observamos el poder irresistible de la palabra empleada como vehículo de convencimiento que, desprovista de otras reglas que no sean las de su eficacia, desemboca en la nada del ser y el pensamiento, en el mero efecto del discurso³⁹. El carácter ingénito (no engendrado) de lo que es y de lo que se piensa no deja lugar a dudas: el consecuente e impetuoso protagonista del *Gorgias*, el ya citado Calicles, todo lo desdeña, salvo el objetivo manifiesto de dominar a los demás y hacer valer la perentoria ley del más fuerte⁴⁰. Se ha operado, por fin, la temida explosión del individuo; el humanismo igualitario nivela, ahora, a través de un sujeto desencadenado, liberado de las ataduras de la organización real de la *pólis*, de los *nómoi* objetivos que regían su conducta y de la norma de moderación restrictiva de la antigua democracia. Se muestra, feroz para Calicles y conciliador para Gorgias, el vasto campo aparential a la acción del hombre que busca satisfacer su naturaleza y, si hay que seguir representando el juego del lenguaje, que sea a expensas de la ciudad que lo contiene, pues el éxito en los asuntos públicos, aun al punto del rompimiento con las leyes de la comunidad, se salda con la satisfacción del propio placer y la dirección impostada de las masas.

En éste como en lo demás casos, Platón afrontó el desafío corrosivo de Gorgias, contrastando la creencia con la ciencia (*epistéme*) y oponiéndole, a la luz de ese contraste, el verdadero conocimiento de lo justo que motiva la realización de la acción justa (*cf. Gorg.* 454c7 y ss.; 460b6-8). El discípulo del maestro de retórica y oratoria

³⁹ "La palabra es un poderoso soberano que, con un cuerpo pequeñísimo y completamente invisible, lleva a cabo obras sumamente divinas". Gorgias. "Encomio de Helena" en *Sofistas, op. cit.* Madrid: Gredos, 1996. 205-206.

⁴⁰ *V. supra.*

acude a él, argumenta Gorgias, con el fin de granjearse influencias y poder sobre lo justo y lo injusto, para aprender a usar de un instrumento que le garantizará persuasión y dominio político. Puede que Gorgias y Calicles estén diciendo cosas distintas; de todos modos, una técnica vista como inescrupulosa y exclusivamente encaminada a desarrollar la habilidad de imponer y vencer con un argumento "malo", empero "bien" presentado, tiende a desentenderse de las consecuencias morales de las acciones que, directa o indirectamente, prescribe. Platón supo de la habilidad manipuladora de esa técnica verbal y así lo expuso; el riesgo era vaciar de substancia a la justicia que no diferenciase entre la mala y la buena retórica, es decir, entre el discurso falaz productor de engaño y éxito, que con su adulación y seducción hace ser lo que no es, y la genuina atracción ejercida por la verdad de un conocer que dispone el alma a apresar la realidad por sí misma.

Es lo que tenemos hasta aquí, la justicia y sus constelaciones. Volviendo al inicio, en el capítulo 13 del libro I de la *Retórica*, Aristóteles distingue entre la ley (*nómos*) particular, escrita y no escrita, y la ley universal y natural, no escrita (1373b4 y ss.; cf. tamb. 1368b7 y ss.)⁴¹. De las primeras que responden, respectivamente, a la norma enunciada y a la consuetudinaria, se sirven las *póleis* para precisar su marco normativo; la segunda remite a lo bueno o lo malo con independencia de cualquier comunidad o acuerdo⁴². Aun sabiendo que la finalidad del pasaje es catalogar las acciones justas e injustas, buenas y malas, salta a la vista la flexibilidad habitual de Aristóteles para sostener ambas opiniones: los *nómoi* son las leyes de cada agrupamiento humano que se vierten por escrito o se mantienen como costumbres, y los *nómoi* son, a la par, tradiciones legadas por los dioses o por un pasado inmemorial que rigen, ubicuas, para siempre. Sospecho que la taxonomía, usada en un escrito de retórica, el cual busca instruir acerca de cómo utilizarla en función del argumento más verosímil o el mejor argumento, tiene su valor explicativo y su desvalor intrínseco.

⁴¹ Aristóteles. *Retórica*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999. Para un comenarío de *Rhet.* I, 13 y 10, v. y cf. Guthrie, W. K. C. *Filosofía griega. Ilustración, op. cit.* 128-130.

⁴² Anota, como ejemplos, el clamor de Antígona por enterrar a Polinices y el fragmento 135 de Empédocles, que preconiza no matar cosa viviente.

Dice mucho respecto a las nociones ordinarias e históricamente enraizadas de un término, pero no explica, en el fondo, el movimiento de un concepto y los pasajes, las trayectorias cumplidas e incumplidas, en suma, la aporía en la que se sumió la sofística en el día en que su vertiente racionalista e ilustrada cedió espacio a la irracionalidad hedonista y dominadora, no menos iluminada. Mas, añadiría Aristóteles, las palabras son lo de menos, porque enunciar la aporía es confutarla.

3

La mención de Platón a un respeto nacional griego (pan-helenismo), alegando que entre los que están próximos no puede haber guerra, sino apenas discordia, mientras que la enemistad es el estado de guerra con los extraños, se sostiene en un débil respaldo fáctico pero expresa, tal como lo entreviera Carl Schmitt en apoyo de su concepción de lo político, la dimensión existencial y exterior en que se desdobra la categoría de *pólis*⁴³. No cabe imaginarse siquiera a la *pólis* sin apelar al sentido de pertenencia de la ciudad en cuanto horizonte y cosmovisión, lo que supone un cosmos y una determinada situación del hombre en relación a la divinidad y a la realidad natural y social inmediata. Socialmente, el intenso sentir de substancialidad e inmediatez transmitidos por la comunidad fulgió un ideal de armonía nunca alcanzado al interior de ella⁴⁴, que en la expulsión del conflicto hacia afuera encontró la brecha y la fuga en dirección a la competición imperialista entre las *póleis* y la amenaza, aún más prominente, al modo de vida griego por parte de los pueblos no helenos. La Atenas que salió de la derrota con Esparta en la Guerra del Peloponeso (431-404 a. C.) no era más aquella Atenas que, medio siglo atrás, prosperara, hegemónica, en el contexto posterior a las guerras contra los persas. El siglo IV ateniense trajo consigo, pues, la restauración de la democracia y la reconstrucción espiritual y material de una ciudad que, en su cénit

⁴³ Cf. *Rep.* 470b4-9; Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Folios, 1985. 25-26.

⁴⁴ Cf. Sabine, George H. *Historia de la Teoría Política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1992. 23-24.

postrero, experimentó la crisis agonal y la incertidumbre externa. Una formación político-social abarcadora, el imperio, se irguió en los confines del mundo griego y socavó, desde dentro, valiéndose de la intervención y la división, los endebles cimientos de Atenas y su democracia. Macedonia habló el lenguaje de la conquista y la cultura helenista y será, por ello, una cosmópolis y otra justicia.

Antes, las cosas habían cambiado ya lo suficiente. La democracia restaurada en el 403 a. C. enjuició y condenó a Sócrates, y en su muerte y su doctrina hay que ver, además de razones políticas, el patente vuelco ético y trascendente que vindicaría la filosofía teórica y sus ejecutores. De la forma que lo evaluara Jaeger, el siglo IV ateniense simbolizó la época del resurgimiento, verificado tanto en las esferas económica e institucional como, también, en el choque de visiones contradictorias, en el que se mezclaron la educación tradicional, la primera y la segunda sofística y las nuevas tendencias intelectuales, enmarcando el escenario ideológico en un clima de ebullición extraordinario y tardío⁴⁵. Entonces advino una respuesta intelectual que, en las filosofías de Platón y Aristóteles, comprendió de distinta manera la cuestión de la justicia o, con mayor precisión, de la justicia democrática, a la que sometió a severa crítica y densa justificación teórica.

A los sofistas contestaron Sócrates y sus discípulos, que se diseminaron en escuelas⁴⁶. La ilustración griega, aun con sus diferentes posicionamientos, recibió la crucial embestida de Platón, quien no se limitó a continuar la obra del maestro. Imposible sintetizar la filosofía platónica en unas pocas y modestas líneas; quizá sea mejor analizar, en un rápido delineamiento, el contorno trazado por algunos de los puntos liminares que tuvieron a la justicia por objeto. Sin duda, es en la *República* donde se privilegia el concepto que, por boca de Sócrates, Platón enuncia en el diálogo.

⁴⁵ Cf. Jaeger, Werner. *Paideia, op. cit.*, Libro Tercero, cap. 1. Para una introducción a Sócrates que atribuye la reacción frente a los sofistas a una mentalidad tradicionalista, v. Armstrong, A. H. *Filosofía Antigua, op. cit.* 49 y ss.

⁴⁶ Para un escueto panorama sobre los socráticos, incluido Platón, v. Mondolfo, Rodolfo. *Pensamiento antiguo, op. cit.* 29-45; tamb., más ampliamente, exceptuando a Platón, Brun, Jean. "Los socráticos" en Parain, Brice (dir.). *Historia de la filosofía. La filosofía griega*. México, D. F.: Siglo XXI, 2003. 245-266. En otras prolongaciones, la Academia platónica y, después, el Liceo aristotélico son estudiados, respectivamente, por Brun, Jean. "La Academia" en *ib.*, 174-183, y Aubenque, Pierre "Aristóteles y el Liceo" en *ib.*, esp. 240-242.

La justicia (*dikaíosýne*) es "hacer cada uno lo suyo y no ocuparse en muchas actividades" (433a9-b1) o, asimismo, "asegurar a cada uno la posesión de su propio bien y el ejercicio de la actividad que le es propia" (433e12-434a1). La virtud (*areté*) de la justicia concentra la suma de perfección de cuatro cualidades distribuidas ya sea selectivamente -prudencia y valor-, ya sea homogénea o propiamente -templanza-, entre las cuatro partes o clases de la *pólis* -correspondiendo, en ese respecto, a los gobernantes-filósofos, los guerreros y los artesanos y productores. El determinante de la distribución de actividades es la naturaleza (*phýsis*), que acorde a las aptitudes de cada ser humano arbitra el trabajo o la función (*érgon*) desempeñados por cada uno (cf. esp. 370a7-b2). En su génesis, la ciudad estriba en la necesidad o, dicho de otra manera, nace de la imposibilidad de autosuficiencia de los hombres, lo que dispara el funcionamiento del principio de la división del trabajo y la especialización que, conforme el aumento progresivo de las necesidades humanas, se despliega durante la formación y ampliación de la ciudad en su busca por el ejercicio de los oficios requeridos y la satisfacción de deseos superfluos, y culmina en el estadio en que se instaura la comunidad de los perfectos guardianes (369b5 y ss.). Pero carente de un modelo pedagógico a la altura de la educación de estos guardianes, una tarea que Jaeger había extraído del proyecto filosófico-político del siglo IV, la ciudad no podría suplir una constitución buena. Con ese fin en mente, y postulado el paralelismo identitario entre el hombre y la ciudad, el grupo de virtudes, del que la justicia es su ordenación y articulación racional primera, debe aplicarse a las partes de la ciudad y a las partes del alma, esto es, a la constitución y organización de cada uno, de cada parte y de toda la ciudad en que se corona, simbióticamente, el predominio de la razón sobre los elementos irracionales, irascible e concupiscible, de la unidad que esos niveles comportan. Por extensión, las cinco posibles formas del alma humana, o tipos humanos específicos, son coincidentes con las cinco constituciones políticas o formas de gobierno que, con referencia a la única forma recta y justa, la monarquía o aristocracia (cf. 445d1-6), marchan hacia una degeneración genética inexorable que atraviesa por la timarquía o timocracia, la oligarquía, la democracia y, en último término, la peor de las esclavitudes e infelicidades individuales y colectivas, el tirano y la tiranía (*Rep.* VIII y IX).

El objetivo del diálogo es demostrar el íntimo vínculo y la implicación ética entre la justicia y la felicidad⁴⁷, determinándose que la justicia es un bien querido por sí mismo y por las consecuencias que acarrea, dado que hacer el bien y lo justo redundan, necesariamente, en una vida feliz. La felicidad admite gradaciones, y ello en dos sentidos: primero, en un sentido comparativo y gradual, porque la mejor forma de organización política nos dice cuáles son el hombre y la *pólis* más felices, a saber, el hombre aristocrático y la ciudad aristocrática, y desde ese *summum* se desciende a los modos inferiores de vida y de organización menos felices (*loc. cit.*); y segundo, en un sentido interno a la ciudad modélica, en la que cada clase participa de la felicidad en su totalidad y en la medida que su propia naturaleza se lo procura (420b3 y ss.). Así pues, la idea de justicia, un paradigma que está en un orden de inteligibilidad máximo y allá en el cielo y que ilumina el programa de la *pólis* eidética (*cf.* 472c4 y ss.; 592a *in fine*), será el deseo de Platón y los suyos que, congregados en la Academia, apostaron por una refundación moral y política que debía ser, bajo todo concepto, imprescriptible y practicada (*cf.* 502c5-7; 539d8 y ss.). En el programa platónico se evidencia la exigencia irrenunciable de ejecutar teórica y prácticamente un retorno a la antigua comunidad aristocrática de castas⁴⁸, y el pensamiento de Platón propugna, a tientas, una vuelta atrás, una reacción y una revolución romántica que porta la faz del comunismo espartano realizado o realizable en el perfecto género de vida de los guardianes (gobernantes y auxiliares) -que promueve el gobierno de los filósofos, la comunidad de mujeres, hijos y bienes y la igualdad de ocupaciones entre hombres y mujeres-, y en la

⁴⁷ Cf. Kamtekar, Rachana "Social Justice and Happiness in the *Republic*: Plato's two principles" en *History of Political Thought*. summer 2001: 189-220, que pretende corregir a Gregory Vlastos en "The Theory of Social Justice in the polis in Plato's Republic" en *Interpretations of Plato. A Swarthmore Symposium*. Leiden: E. J. Brill, 1977. 1-40. V. tamb., en general, Annas, Julia. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1981.

⁴⁸ En relación al vocablo *dike* y el rechazo de Platón de sus significados corrientes retrotrayéndolo a las distinciones que estructuraban la antigua aristocracia homérica, *cf.* Guthrie, W. K. C. *Los filósofos griegos*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2000. 12 y 13; v. tamb., en lo que hace a la teoría y práctica platónicas, Finley, M. I. "Platón y la praxis política" en *Aspectos de la antigüedad*. Barcelona: Ariel, 1975. 100-118. Acerca de la teoría de las ideas, el paradigma de la "línea dividida", el sol y la caverna, como trasfondo ético y ontológico de la *pólis* en *Rep.* VI y VII, v. Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega. Platón. El hombre y sus diálogos: primera época*. Madrid: Gredos, 1990, 485-497.

relegación epistémica de los sectores campesinos, asalariados y profesionales que, a pesar del filósofo, habían arribado al poder gracias al régimen democrático ateniense⁴⁹.

El decurso de la idea pedía una inversión, que la forma se concretase en las formas de la realidad existente y que las sensaciones cumplieren, escaladas en la experiencia, su papel fundante en el saber. Aristóteles, quien fuera alumno de Platón por veinte años, forjó su filosofía en los moldes de su mentor, pero reivindicó temas y proposiciones de los sofistas y llevó a cabo una investigación naturalista y política enfocada en el desarrollo y cambio de la substancia compuesta por la forma y la materia. Eso era, para él, la *pólis* (cf. *Pol.* I, 1-2 y ss.): el devenir de lo natural y lo convencional que se forma a partir de la paulatina aglomeración de comunidades menores y que, en tanto comunidad primera y superior establecida por el hombre, persigue el bien supremo mediante la consecución de la autarquía o autosuficiencia total. El hombre, ser político por naturaleza (*phýsei*), se halla dotado, por sobre el impulso gregario, de *lógos*, palabra y razón, y, consecuentemente, posee un sentido o una percepción moral que le permite verbalizar y significar lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo y, por esta vía, desarrollar y completar todas sus capacidades siendo parte de un todo complejo que le es potencialmente anterior y adjudica al varón adulto, por regla general griego y nativo, sus funciones cívica y doméstica, política y económico-familiar. La *pólis*, una pluralidad o multiplicidad de partes, estructuras y actividades funcionales (cf. II, 2) que parte del *oikos* o la *oikía* y de las relaciones que, internas a la propiedad y la casa, a su administración y a la adquisición de las cosas necesarias para la vida (crematística), existen entre hombre y mujer, padre e hijo, amo y esclavo, es, por consiguiente, un orden o una organización (*táxis*) anclada en la justicia (1253a37-38): "La justicia (*dikaiosýne*) es [...] cosa de la ciudad, ya que la Justicia (*díke*) es el orden (*táxis*) de la comunidad civil, y consiste en el discernimiento de lo que es justo"⁵⁰.

⁴⁹ Para Platón como crítico de la democracia, sumado a la "comunidad crítica" de disidentes en Atenas, v. y cf. Ober, Josiah. *Political Dissent, op. cit.* esp. cap. 4.

⁵⁰ (Mayúsculas en la traducción de Julián Marías y María Araújo.) Para el naturalismo de Aristóteles y la incidencia de la *phýsis* en la política y en la concepción aristotélica de la justicia, sin bien con una interpretación hartamente diferente, v. Miller, Fred D. Jr., "Aristotle on Natural Law and Justice," en *A Companion to Aristotle's Politics*. Keyt, David and Miller, Fred D. Jr. (eds.). Oxford y Cambridge: Blackwell, 1991.

La definición precitada engarza con la definición que, más adelante, se alcanza del término constitución o régimen político (1278b8-11; tamb. cf. 1274b38; 1279a25-27; 1289a15-18): "Una constitución (*politeía*) es una ordenación (*táxis*) de todas las magistraturas, y especialmente de la suprema, y es supremo en todas partes el gobierno de la ciudad, y ese gobierno es el régimen". La forma (*eídos*) de la constitución preserva la identidad de la ciudad (cf. 1276b1-15) y, con ello, se equiparan el régimen político, la autoridad suprema o soberana y el gobierno u órgano de gobierno a una comunidad orgánica que presupone un principio rector⁵¹. Ahora bien, con vistas a completar a la *Política* en lo que concierne a la temática en cuestión, es menester pasar al libro V de la *Ética Nicomáquea*, que versa sobre la justicia y que fuera, en más de una ocasión, adscripto a un tratado independiente sobre esa virtud ética tan importante⁵². A diferencia de Platón y Sócrates, y como lo enseña la opinión común, justicia se dice de muchas maneras. Se dice para con la justicia universal, o la virtud en su totalidad, que es equivalente a la obediencia a la ley *tout court*, lo legal y equitativo sin más. Coincide, en este sentido, con la virtud, pero virtud y justicia no son lo mismo; la virtud es un modo de ser, una disposición permanente y estable del carácter, y la justicia, que es una virtud moral (*ethiké areté*) expresa, sobre todo, ese estado tal como se pone de manifiesto en nuestras relaciones sociales, vale decir, en la apertura hacia los otros miembros de la comunidad de ciudadanos y en la diversificada red de lazos sociales, políticos y no políticos, que se resumen en la amistad (*philia*; v. EN X). La justicia se emplea, por añadidura, en contextos particulares, como parte de la virtud, y ser injusto en este particular sentido significa actuar deshonestamente buscando una ganancia o una ventaja indebida (*pleonexía* o, literalmente, tener más). En su empleo parcial, de la justicia hay una especie distributiva, base proporcional del reparto de los bienes comunes -por lo que siempre, dependiendo del régimen, se suscitan disputas y

279-306; tamb., del mismo autor y en el más amplio marco de su especiosa tesis, *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Clarendon Press, 2001. esp. caps. 2 y 3.

⁵¹ Sobre los principios políticos presupuestos por Aristóteles y, en particular, el *arkhé* de gobierno y autoridad, v. *ib.*, pp. 17-21.

⁵² Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002. Un breve análisis de la ética de Aristóteles puede servirse de Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega. Introducción a Aristóteles*. Madrid: Gredos, 1999. cap. XV; y respecto al tema especial de la justicia, v. Guariglia, Osvaldo. *La ética en Aristóteles o la Moral de la Virtud*. Buenos Aires: Eudeba, 1997. cap. 9; Kraut, Richard. *Aristotle. Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2002. cap. 4.

acusaciones entre iguales y desiguales en torno al criterio del mérito o merecimiento que delimita el acceso a la ciudadanía (*cf.* 1131a24 y ss.), y una especie correctiva, consistente en el reestablecimiento compensatorio de la igualdad cuando se ha infligido daño en un trato voluntario o no voluntario entre partes -que abarca, *grosso modo*, las relaciones interpersonales como, por ejemplo, la compraventa y las acciones lesivas ejercidas por medio de la violencia y el fraude. Los contextos comunitarios de aplicación son varios y distintos: la justicia se extiende al rubro de los intercambios de bienes, y en ese caso se ve a la reciprocidad como reguladora del mercado y la necesidad (demanda); y a los casos particulares, introduciendo aquellas correcciones a la ley que toda norma general exige en aras de la equidad (*cf.* *EN* V, 5 y 10; *tamb.* *Pol.* 1261a29 y ss.; *Rhet.* 1374a27 y ss.). Pero, estricta y decisivamente, la justicia afecta a la *pólis*, sea con arreglo a una proporción geométrica, sea de acuerdo a la igualdad aritmética, sujetando a la comunidad de hombres libres e iguales que, en cuanto ciudadanos, viven en razón de la autarquía bajo una ley común⁵³.

La justicia política, que interesa sobremanera a los fines de la reconstrucción histórica e intelectual del concepto, se divide, seguidamente, en natural (*tó physikón*) y legal (*tó nomikón*, *EN* 1134b18-19), y las voces de los sofistas resuenan, todavía, en los tiempos en que las palabras parecen haber perdido su pasado fulgor. Según Aristóteles, la justicia natural es la que tiene en todas partes la misma fuerza y no depende de la estimación humana; la legal, normada y reglamentada, se estipula en forma de leyes para casos típicos y de decretos particulares y, dado su carácter convencional y su indiferencia de principios, es mutable en cada lugar. Se esgrime, merced a ese genuino momento aristotélico, la sorprendente y plástica tesis de la contingencia y variabilidad constitutivas de la naturaleza y de lo no natural (1134b29-33): "... hay una justicia natural y, sin embargo, toda justicia es variable; con todo, hay una justicia natural y otra no natural. Pero es claro cuál de entre las cosas que pueden ser de otra manera es natural y cuál no es natural sino legal y convencional, aunque ambas sean igualmente

⁵³ Denotar la igualdad y libertad de los ciudadanos supone demarcar el gobierno político, el cual se diferencia cualitativamente de las formas domésticas del poder. En efecto, lo natural en toda constitución política es la alternancia en el mando y la obediencia entre los ciudadanos, la rotación en el rol de gobernantes y gobernados entre hombres de semejante condición: *cf.*, *v. g.*, *Pol.* 1252a7-16; 1255b7-30; 1259a37-1259b17; 1278b30-1279a21. A fuerza de insistencia, Aristóteles expone la base natural y democrática de la *pólis* y la especificidad del poder político que es su diferencia esencial.

mutables". El espacio natural-social, de cultura y naturaleza que habitan y crean los hombres está hecho de constancia y de indeterminación, de ubicuidad y de irrupciones, y tal lo indican los regímenes políticos, que no son idénticos en todas partes, sino fruto de las convenciones humanas, lo que no obsta para que un régimen sea (innominado) en todas partes y por naturaleza el mejor (1135a3-5).

De modo que podemos refinar la lectura de la *Política* y, obteniendo empíricamente las dos formas políticas existentes en la realidad efectiva, la democracia y oligarquía (1290a13 y ss.; 1301b39-1302a2), preguntarnos por qué la justicia suele ser presa de la disputa por la autoridad entre las clases sociales y los actores políticos y, en función del régimen, determinante de la lucha por la ciudadanía entre las partes de la ciudad (v. y cf. III, 9-13)⁵⁴. La ética es parte de la política y, ambas, conforman una ciencia práctica inexacta e inscripta en el registro lábil de lo contingente (cf. *EN* 1139a8), vale decir, de lo que es objeto de deliberación (*boulé*, *boúleusis*), racionalmente operada por la virtud intelectual de la prudencia (*phrónesis*). En este marco epistémico y práctico, lo justo (*tó díkaion*), noción a la que apelan tanto la justicia oligárquica como la democrática, es igualmente sostenido por demócratas y oligárquicos en un cierto respecto, que no se refiere, con todo, a una justicia absoluta e integral. Pero aun en ese registro relativo y contingente, el argumento de los oligárquicos tampoco puede mantenerse, pues la ciudad no es una lisa y llana alianza contractual, de índole comercial o defensiva, sino que es mucho más: una comunidad que supera el mero vivir y se dirige al bien común, actualizada por el ejercicio de la soberanía (*tó kýrion*) depositada en la masa del pueblo (*tó pléthos*) y, desde el punto de vista del ciudadano, en aquel que participa activamente de las deliberaciones colectivas en la asamblea y de los juicios en los tribunales. La justicia que gobierna a la *pólis* es, por tanto, democrática, y democrática es la naturaleza que descansa en igualdad (*íson*). Atendiendo a la causa principal de las sediciones (*stásis*) y del cambio político (cf. *Pol.* V, 1 y ss.), manifiesta en la pretensión de imponer un criterio de igualdad o desigualdad en detrimento de las pretensiones válidas de poder defendidas por los demás grupos y partidos, resulta conveniente usar y combinar dos clases de igualdad que conlleva la

⁵⁴ A lo que se ha denominado, utilizando las propias palabras de Aristóteles, "aporía de la soberanía": Leandri, Antoine. "L'aporie de la souveraineté" en *Aristote Politique. Études sur la Politique d'Aristote*, Aubenque, Pierre (dir.) y Tordesillas, Alonso (ed.). París: Presses Universitaires de France, 1993. 315-329

justicia particular, es decir, la igualdad numérica y la igualdad proporcional basada en el mérito, para que la deliberación colectiva, conducida por el político prudente, por la virtud mediadora del gobernante y del hombre práctico, oriente la acción (*práxis*) hacia la felicidad (*eudaimonía*) de cada uno y la *pólis* en general (cf. esp. VII, 1-3). De esa manera, la democracia, a la vez criticada y justificada por Aristóteles, condensa en la justicia igualitaria las condiciones de posibilidad, inclusión, seguridad y estabilidad que, con el nombre propio de *politeía*, designa histórica y perentoriamente a la democracia recta y a las formas de democracia reales que se le aproximan, subsumidas en la constitución y en el modo de vida más accesible para la mayoría de los hombres y para todos los elementos de que se compone la ciudad -los ricos, los pobres, los sectores medios predominantes y, ciertamente, los virtuosos en el aspecto práctico e intelectual. La materia de esa forma no exenta de realismo es patente y conclusiva: la democracia no es inescrutable ni deleznable y ha sobrevenido, producto de las causas, de un desarrollo motorizado por el crecimiento económico y demográfico, la entrada en escena de las capas medias y populares y la presión descargada, en grado extremo, sobre las instituciones políticas y la estructura social (cf. 1297b16-34; 1286b7-22).

Los nombres que a la justicia dieron los antiguos griegos no se agotaron en estas líneas y, sin embargo, su trayectoria debe interrumpirse aquí. La detención obedece a una conclusión histórica y teórica y a la intuición de que, en toda escritura, las designaciones de un concepto son innúmeras e inabarcables y escapan, siempre, a la fijación y la profundidad. En el nacimiento y las postrimerías de la *pólis* o, lo que es lo mismo, en las márgenes opuestas de la copiosa mente griega, el dominio de la justicia hunde sus sentidos en el desarrollo de la naturaleza y en la indeterminación de la sociedad y la política, y de esa complejidad brota una teoría de la justicia democrática que fue, en sus modos intelectuales de pensamiento, un largo movimiento consciente, contradictorio y final. Se cerraba, con Aristóteles, el capítulo reflexivo de la democracia antigua, culminante y excepcional, que abrevó en la Grecia arcaica de los poetas, la Atenas clásica de los sofistas, Sócrates y Platón y, expandiéndose en la cultura helena, descolló entre los géneros filosóficos, literarios y discursivos que se ocuparon del destino y del obrar humanos durante más de cuatro siglos, transformando al gobierno directo y participativo del *démos*, del ciudadano y del hombre ordinario, por no decir mediocre, en la piedra angular de la comunidad democrática que Occidente, con parejo desdén y utopía, tensaría, hasta quebrarse, en su pensar y su hacer.

Bibliografía:

- Julia Annas. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- Aristóteles. *Metafísica de Aristóteles*. Madrid: Gredos, 1998.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.
- Aristóteles. *Política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997.
- Aristóteles. *Retórica*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.
- Aubenque, Pierre. “Aristóteles y el Liceo” en Parain, Brice (dir.). *Historia de la filosofía. La filosofía griega*. México D. F.: Siglo XXI, 2003. 184-244
- Armstrong, A. H. *Introducción a la Filosofía Antigua*. Buenos Aires: Eudeba, 1963.
- Balot, Ryan K. *Greek Political Thought*. Malden, MA y Oxford: Blackwell, 2006.
- Brun, Jean. “Los socráticos” en Parain, Brice (dir.), *op. cit.*, 245-266.
- Brun, Jean. “La Academia” en *ib.*, 174-183.
- Fousted de Coulanges. *La ciudad antigua*. Madrid: Edaf, 2001.
- Dupréél, Eugène. *Les sophistes*. Neuchâtel: Editions Du Griffon, 1949.
- Forrest, W. G. *Los orígenes de la democracia griega. El carácter de la política griega 800-400 a. de C.* Madrid: Akal, 1988.
- Giddens, Anthony. *El capitalismo y la moderna teoría social*. Barcelona: Labor, 1985.
- Gorgias. *Encomio de Helena*, en Bellido, Melero. *Los sofistas, testimonios y fragmentos*. Madrid: Gredos, 1996. 200-211
- Gramsci, Antonio: *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2003.
- Guariglia, Osvaldo. *La ética en Aristóteles o la Moral de la Virtud*. Buenos Aires: Eudeba, 1997.

- Guthrie, W. K. C. *Los filósofos griegos*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega. Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. Madrid: Gredos, 1984.
- Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega. Siglo V. Ilustración* Madrid: Gredos, 1994.
- Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega. Platón. El hombre y sus diálogos: primera época*. Madrid: Gredos, 1990.
- Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega. Introducción a Aristóteles*. Madrid: Gredos, 1999.
- Heródoto. *Los nueve libros de la historia*. Barcelona: Iberia, 1947.
- Hesíodo. “Trabajos y días” en *Obras y fragmentos*. Madrid: Gredos, 1983.
- Homero. *Ilíada*. Madrid: Cátedra, 1989.
- Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1967.
- Kamtekar, Rachana. “Social Justice and Happiness in the *Republic*: Plato's two principles”. *History of Political Thought*, summer 2001: pp. 189-220.
- Kitto, H. D. F. *Los griegos*. Buenos Aires: Eudeba, 1966.
- Kraut, Richard. *Aristotle. Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Leandri, Antoine. “L'aporie de la souveraineté” en Pierre Aubenque (dir.) y Alonso Tordesillas (ed.). *Aristote Politique. Études sur la Politique d'Aristote*. París: Presses Universitaires de France, 1993, pp. 315-329
- Lledó Iñigo, Emilio. “Introducción a las Éticas” en Aristóteles. *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, Madrid: Gredos 1998.
- Bellido, Melero. *Los sofistas, testimonios y fragmentos*. Madrid: Gredos, 1996.

- Miller, Fred D. Jr. "Aristotle on Natural Law and Justice" en David Keyt and Fred D. Miller, Jr. (eds.). *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford y Cambridge: Blackwell, 1991. 279-306
- Miller, Fred D. Jr. *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- Mondolfo, Rodolfo. *Breve historia del pensamiento antiguo*. Buenos Aires: Losada, 2002.
- Mossé, Claude. *Historia de una democracia: Atenas*. Madrid: Akal, 1987.
- Ober, Josiah. "What the Ancient Greeks Can Tell Us About Democracy" en *Annual Review of Political Science*, 2008. 67-91.
- Ober, Josiah. "Learning from Athens. Success by design" en *Boston Review*, no. 31, marzo/abril 2006. 13-17.
- Ober, Josiah. "Introduction: Athenian Democracy and the history of ideologies" en *The Athenian Revolution: Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1999. 3-12
- Ober, Josiah. "The Athenian Revolution of 508/7 B.C.: Violence, Authority, and the Origins of Democracy" en *ib.* 32-52.
- Ober, Josiah *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual critics of popular rule*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2002.
- Platón. "Protágoras" en *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*. Madrid: Gredos, 2008.
- Platón. "Gorgias" en *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Cratilo*. Madrid: Gredos, 2008.
- Platón. "Teeteto" en *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid: Gredos, 2008.
- Platón. *República*. Buenos Aires: Eudeba, 1963.

- Platón. *Las Leyes*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.
- Robinson, Eric. "Democracy in Syracuse, 466-412 B.C." en *Harvar Studies in Classical Philology*, 2000. 189-205.
- Rodríguez Adrados, Francisco. *La Democracia ateniense*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- Sabine, George H. *Historia de la Teoría Política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Folios, 1985.
- Tudícides. *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Madrid: Gredos, 1990-92.
- Vlastos, Gregory. "The Theory of Social Justice in the polis in Plato's Republic" en *Interpretations of Plato. A Swarthmore Symposium*, Leiden: E. J. Brill, 1977. 1-40

Recursos digitales:

- Perseus Digital Library*, Tufts University, s/f, www.perseus.tufts.edu/hopper (acceso en 2011).
- Thesaurus Linguae Graecae. A Digital Library of Greek Literature*, University of California, 2009, www.tlg.uci.edu (acceso en 2011).

Cosmopolitismo estoico: una interpretación política a partir de las nociones de justicia y ley común.

Stoic cosmopolitanism: a political interpretation based on the notions of justice and common law

Natacha Bustos¹

Fecha de Recepción: 20 de Septiembre de 2011

Fecha de Aceptación: 10 de Octubre de 2011

Resumen: *El presente trabajo se propone analizar (sin desestimar la dimensión moral) los posibles sentidos en los cuales la Estoa antigua ha reflexionado políticamente (i. e., en términos de construcción y ejercicio del poder) sobre la cosmópolis. De acuerdo con tal objetivo, consideramos decisivo el análisis en torno al tipo de vínculo que puede establecerse entre la idea del “ciudadano del mundo” (kosmopolítes) y las nociones de justicia (dikaiosýne) y ley común (koinòs nómos). Más aún, creemos que la articulación entre los conceptos señalados permitirá fundamentar la siguiente hipótesis: que el mandato cosmopolita, si bien ordena una forma de conducta social a partir de un conjunto de valores, simultáneamente establece una relación jerárquica (a saber: de poder) entre quienes ‘encarnan’ los preceptos de la ley común y la justicia, y el resto de los ciudadanos, que deberían acatarlos.*

Palabras clave:

Stoa – cosmopolitismo – ley común – justicia – política.

¹ Universidad Nacional de Rosario (UNR) Argentina – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina.

Prof. y Lic. en Filosofía (UNR). Becaria Doctoral de CONICET. Ayudante de 1ra en la cátedra Historia de la Filosofía Antigua (UNR). Miembro del Centro de Estudios de Filosofía Antigua “Ángel J. Cappelletti” (UNR). Correo electrónico: natachabustos@conicet.gov.ar

Abstract: *The present paper proposes to analyze the possible meanings in which the ancient Stoa has thought about the cosmopolis politically (i. e., in terms of construction and exercise of power) without dismissing the moral dimension. Bearing this in mind, we consider it decisive to analyze the kind of bond that can be established between the idea of “citizen of the world” (kosmopolítes) and the notions of justice (dikaiosýne) and common law (koinòs nómos). Furthermore, we believe that the articulation between these concepts will allow us to support the following hypothesis: that the cosmopolitan mandate, though ordering a social behaviour form from a set of values, it simultaneously establishes a hierarchic relationship (namely, of power) among those who ‘embody’ the precepts of common law and justice, and the rest of the citizens, who should obey them.*

Keywords: *Stoa – cosmopolitanism – common law – justice – politics.*

En las últimas décadas el cosmopolitismo estoico¹ ha sido analizado con cierta frecuencia por la crítica especializada. Al respecto, una de las interpretaciones más sólidas sobre el tema es la ofrecida por M. Nussbaum², quien señala que a partir del supuesto básico de que toda la humanidad pertenece a una comunidad moral/racional, los estoicos habrían sugerido que los comportamientos humanos deberían respetar la dignidad de la razón y la elección moral de todos los individuos. En este sentido, la autora afirma que la ‘ciudadanía mundial’ no sería tanto una idea política como una noción moral que restringiría la vida política. Asimismo, es posible hallar tendencias

¹ Tomando como referencia la periodización señalada por G. Puente Ojea, nos limitaremos a evaluar dicha temática en el período denominado como *estoicismo post-alejandrino o helenístico* (siglos IV-III a.C.). Cf. Puente Ojea, Gonzalo. *Ideología e Historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*. Madrid: Siglo XXI, 1979. p. 32. No obstante, utilizaremos algunas fuentes del estoicismo medio y romano en aquellos casos en los que las fuentes de la Estoa antigua no ofrezcan evidencia para decidir acerca de una problemática.

² Cf. Nussbaum, Martha. *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Trad. Juana Pailaya. Barcelona: Paidós, 2005; Nussbaum, Martha. *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”*. Trad. Carme Castells. Barcelona: Paidós, 1999; Nussbaum, Martha. *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

que concretamente proponen revitalizar la dimensión política del cosmopolitismo³. No obstante, a nuestro entender, tales enfoques no resultan del todo convincentes dado que (con diversos matices) también estas interpretaciones tienden a privilegiar las implicancias éticas de la doctrina cosmopolita estoica, más que sus connotaciones políticas.

Por tanto, si bien la tesis del cosmopolitismo reúne una serie de tópicos amplios y complejos (tales como: identidad, pertenencia, ciudadanía) cuyos abordajes exhaustivos no se corresponden con los fines del presente trabajo, será nuestro propósito discernir analíticamente el modo en cual determinados conceptos podrían adquirir un matiz político. Esto es, aun cuando la política (a diferencia de la ética) no constituya una parte específica del sistema filosófico estoico⁴, pero teniendo presente la cercanía que caracteriza a ambos planos en el mundo antiguo, nos proponemos evaluar cómo ciertas nociones serían capaces de delimitar o circundar el ámbito donde se construye y se ejerce el poder. En este sentido, cobrarán relevancia las nociones de justicia y ley común, ya que ambas brindarán el sustento teórico que le permitirá a la doctrina cosmopolita operar, no sólo en el plano moral⁵, sino también en el área política⁶,

³ Cf. Obbink, Dirk. "The Stoic Sage in the Cosmic City" en *Topics in Stoic Philosophy*. Ed. Katerina Ierodiakonou. Oxford: Oxford University Press, 1999. pp. 178-195; Schofield, Malcolm. *The Stoic Idea of the City*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991; Vogt, Katja M. *Law, Reason and the Cosmic City. Political Philosophy in the Early Stoa*. New York: Oxford University Press, 2008.

⁴ Cabe destacar la excepción que hallamos sobre el tema en la propuesta de Cleantes, quien afirma que la filosofía se divide en seis partes. Cf. Diógenes Laercio. *Vitae VII 41 (SVF I 482)*. Al respecto, es posible interpretar que el filósofo subdivide la lógica en dialéctica y retórica; la ética en ética y política; la física en física y teología. Cf. Cappelletti, Ángel J. *Los estoicos antiguos*. Madrid: Gredos, 1964. p. 258.

⁵ Hacemos uso de la definición foucaultiana de 'moral', entendida como "un conjunto de valores y de reglas de acción que se proponen a los individuos y a los grupos por medio de aparatos prescriptivos diversos, como pueden serlo la familia, las instituciones educativas, las iglesias, etc. [...] Pero por 'moral' entendemos también el comportamiento real de los individuos, en su relación con las reglas y valores que se les proponen." (Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 2: el uso de los placeres*. Trad. Martí Soler. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003. p. 31). Asimismo, tomamos como referencia lo señalado por J. Annas, quien interpreta que la ética antigua refiere a lo que podría caracterizarse como el lugar que ocupa la moral en la vida del agente. Cf. Annas, Julia. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1993. p.12. En este sentido, utilizaremos indistintamente las nociones de ética y moral; aunque realizaremos las aclaraciones pertinentes cuando hagamos referencia a la ética en tanto disciplina que forma parte integral de la filosofía estoica.

⁶ Es válido aclarar que al referirnos al 'ámbito político', o a la (posible) 'actividad política' del sabio, no dejamos de contemplar la naturaleza 'social' del animal racional (sin la cual no habría vida comunitaria

postulando una autoridad que legitime, garantice y promueva la ejecución de una norma moral suprema⁷.

1. El ideal cosmopolita y la noción de *ley común*

Si bien la doctrina de la ‘ciudad cósmica’ parece haber sido el resultado de una reelaboración teórica llevada a cabo por Crisipo en función de las afirmaciones (de origen cínico⁸) contenidas en la *Politeía* de Zenón, sería posible señalar que, en líneas generales, ambos filósofos tienden a vincular la tesis del cosmopolitismo con la existencia de una *ley común*. Se trata de una suerte de ley natural que, independientemente de cualquier código legal positivo, debería medir las acciones morales y políticas. De acuerdo con el testimonio de Plutarco, Zenón habría propuesto:

...que no habitemos en ciudades (*póleis*) ni pueblos (*démous*), separados cada uno de ellos por sus propios sistemas jurídicos (*dikaíois*), sino que consideremos a todos los seres humanos como nuestros paisanos (*demótas*) y conciudadanos (*polítas*), que haya un solo modo de vida (*bíos*) y un solo orden (*kósmos*), como si se tratara de un rebaño que pace junto y se alimenta de una ley común (*nómoi koinôî syntrephoménes*).⁹

De este modo, el concepto de ley no limita su referencia a un catálogo de buenas y malas acciones; por el contrario, constituye un tipo de regulación que trasciende las limitaciones geográficas y los sistemas jurídicos que rigen cada una de las ciudades. En

alguna). Cf. DL VII 123 (SVF III 628); Estobeo, *Eclogae* II 62; II 109 (SVF III 686); Séneca. *Epistulae*, 9. 17.

⁷ Para un análisis que se distancia de esta interpretación, véase especialmente Annas, *op. cit.*, pp. 302-311. La autora afirma que la Estoa ha generado una perspectiva despolitizada dado que el propio ideal de la cosmópolis suprime las fuentes de cualquier conflicto político.

⁸ Cf. DL VI 63; VI 93; donde son reportadas las afirmaciones de Diógenes y Crates.

⁹ Plutarco. *De Alex. virt.* 329a (SVF I 262). Utilizamos la traducción de Boeri, Marcelo D. “*Cosmópolis estoica, ley natural y la transformación de las ideas políticas en Grecia*” en *Deus Mortalis*, Vol. 3, Buenos Aires: J. E. Dotti, L. Madanes, 2004. p. 159-201; aunque la modificamos eventualmente. Cf. Plutarco, *De exilio* 5, 600e (SVF I 371). Cf. asimismo Cicerón, *De legibus* I 23, 61; Marco Aurelio, *Meditaciones*, IV, 4; VI 44; X, 15.

efecto, la propuesta de Zenón invita a compartir entre toda la humanidad un solo modo de vida, acorde con la ley común. Asimismo, se trata de una ley que manda en un sentido propedéutico: la cercanía entre establecer un orden y educar reside en el propio término utilizado por el fundador de la Escuela; el verbo *syntrépho* no sólo connota la acción de nutrir (que, en este caso, refiere a la comparación entre alimentar un rebaño y alimentar a la especie humana) sino también la de educar, la de ‘formar de manera conjunta’¹⁰. Al respecto, Crisipo en *Sobre la ley* (*Perì nóμου*) habría afirmado:

La ley (*nómos*) es rey (*basileüs*) de todas las cosas, tanto de las divinas como de las humanas. Debe presidir tanto lo que es noble (*kalôn*) y vergonzoso (*aischrôn*), como un gobernante (*árchonta*) y un guía (*hegemóna*), y, según esto, debe ser el canon (*kanóna*) tanto de lo justo (*dikaíon*) como de lo injusto (*ádikon*), prescribiendo a los animales cuya naturaleza es política (*tôn phúsei politikôn zóion*) lo que hay que hacer y prohibiendo lo que no hay que hacer.¹¹

Por tanto, la ley natural no opera como un código civil. Esto es, prescribe llevar a cabo actos nobles y justos, al tiempo que condena las acciones vergonzosas e injustas; sin embargo, lo hace sin indicar específicamente cuáles serían aquellos actos que podríamos calificar como justos, nobles, vergonzosos e injustos¹². En palabras de Cicerón:

La verdadera ley es una recta razón (*recta ratio*), congruente con la naturaleza, general para todos, constante, perdurable, que impulsa con sus preceptos a cumplir el deber (*quae vocet ad officium iubendo*) y aparta del mal con sus prohibiciones [...] Habrá siempre una misma ley para todos los pueblos y momentos (*omnes gentes et omni tempore*), perdurable e inmutable; y habrá un único dios como maestro y jefe (*magister et imperator*) común de todos, autor de la ley, juez y legislador, al que, si

¹⁰ Un similar uso del término puede hallarse en Platón, *Leyes* 752c. Cf. asimismo Séneca, *Epistulae*, 94.37.

¹¹ Marciano, *Instit.* I (SVF III 314). (Traducción nuestra)

¹² Si bien el estoicismo desarrolla la teoría del *kathêkon* (“acto debido”), a partir de la cual son enumeradas una serie de acciones que se corresponden con determinadas valoraciones, no se trata de una teoría que legisla en la misma dimensión que la ley común; por el contrario, se encuentra en estricta dependencia de lo que dicha ley prescribe. De acuerdo con el testimonio de Laercio, Zenón fue el primero en utilizar este término, definiendo el *kathêkon* como: “un acto (*enêrgema*) apropiado a las condiciones conforme a la naturaleza (*katà phýsin*).” (DL VII 108) Retomaremos este tema posteriormente.

alguien desobedece huirá de sí mismo y sufrirá las máximas penas por el hecho mismo de haber despreciado la naturaleza humana (*naturam hominis aspernatus*), por más que consiga escapar de los que se consideran castigos.¹³

De esta manera, la ley no determina en qué marco, situación, contexto o lugar debería hacerse efectiva; por el contrario, tiene un carácter universal. En consecuencia, esta ‘ausencia’ de aclaraciones supone, al menos, dos ideas básicas:

(i) que el bien, el mal, lo justo, lo injusto, lo honesto, lo deshonesto, la virtud y el vicio, son distinciones establecidas por la naturaleza (*i. e.*, no se fundan en convenciones humanas);

(ii) que los seres racionales cuentan con algún tipo de ‘conocimiento innato’ de aquellas nociones morales¹⁴.

Por consiguiente, la ley enseña a los seres racionales a llevar una vida acorde con la naturaleza;

...el fin es vivir de manera consecuente con la naturaleza (*gínetai tò akolouúthos têi phúsei dsên*), con la propia y con la de la totalidad de las cosas, sin hacer nada de lo que suele prohibir la ley común que es precisamente la recta razón (*orthòs lógos*).¹⁵

¹³ Cicerón, *De republica* III 33 (SVF III 325). Seguimos la traducción de D’Ors, Álvaro, “*Sobre la República*” en *Obras políticas*. Madrid: Gredos, 2009. Para un análisis preciso respecto del modo en el cual Cicerón reelabora la noción estoica de ley natural, véase Watson, Gerard. “*The Natural Law and Stoicism*” en *Problems in Stoicism*. Ed. Anthony A. Long. London: The Athlone Press, 1996. pp. 216-238.

¹⁴ Cf. DL VII 53; Plutarco, *De Stoic. repugn.*, 1041e (SVF III 69). Cf. asimismo Cicerón, *De finibus* III 33 (SVF III 72). Aunque no nos ocuparemos de detallar las diversas posiciones que entran en conflicto respecto de la problemática del innatismo estoico, sólo señalaremos dos posturas sobre el tema (que afirman algún tipo de innatismo): *a*) quienes consideran que existen *contenidos* innatos (esto es, sin necesidad de ninguna experiencia todos los hombres poseen ciertas impresiones/proposiciones); y *b*) quienes sostienen que son innatas las *disposiciones* que permiten construir ciertos conocimientos o creencias, pero no los contenidos. Cf. Miller, Jon. “*Innate ideas in Stoicism and Grotius*” en *Grotiana* (New Series), Vol. 20/21, 1999/2000. pp 143-144. Cabe aclarar, por otra parte, que dada la temática que nos ocupa, tendremos presente (preferentemente) el punto *a*. Para un interesante análisis sobre el problema del innatismo de los conceptos morales, véase Salles, Ricardo. “*El problema del conocimiento práctico en la teoría estoica de la acción*” en *Tópicos*, Vol. 14, México: Universidad Panamericana, 1998. pp. 105-133.

¹⁵ DL VII 88 (SVF I 162). Utilizamos la traducción de Juliá, V.; Boeri M. D. y Corso L., *Las exposiciones antiguas de ética estoica*. Buenos Aires: EUDEBA, 1998.

Por otra parte, el testimonio de Estobeo afirma: “la ley es excelente (*spoudaîon*) pues es una recta razón (*lógon orthòn*) prescriptiva de lo que hay que hacer y prohibitiva de lo que no hay que hacer.”¹⁶ De este modo, la ley universal y divina, al identificarse con la recta razón, genera un efecto de *internalización*: la ley prescribe las acciones humanas asimilándose a la ‘voz de la conciencia’¹⁷. Ampliaremos esta problemática en un próximo apartado.

2. Las perspectivas de la justicia

De acuerdo con lo analizado hasta este punto, se ha señalado que la idea de ‘lo justo’ se ubica dentro de los elementos que (junto con otras valoraciones morales): *i*) son por naturaleza y *ii*) son ‘innatos’. Ahora bien, ¿cuál es la noción de justicia que fundamenta que un acto pueda ser calificado como ‘justo’ o ‘injusto’? Si seguimos la interpretación de Schofield¹⁸ existirían dos modos de acercarnos a las definiciones que la Estoa ha brindado sobre este término; por un lado, podría realizarse una aproximación teológico-metafísica y, por otra parte, un abordaje de tipo ético.

Respecto del primer enfoque, contamos con el testimonio de Diógenes Laercio, quien señala la pertenencia de la justicia a una dimensión natural, tal como sucede con la ley y la recta razón: “lo justo (*tò díkaion*) existe por naturaleza (*phýsei*) y no por convención (*thései*), como así también la ley y la recta razón.”¹⁹ En esta misma línea, Cicerón articula los tres elementos mencionados afirmando:

¹⁶ Estobeo, *Eclogae* II 96 (SVF III 613).

¹⁷ Cf. Schofield, *op. cit.*, p. 69. Cf. Asimismo, Schofield, Malcolm, “Epicurean and Stoic political thought” en *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Ed. Christopher Rowe; Malcolm Schofield. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. p. 451.

¹⁸ Cf. Schofield, Malcolm. “Two Stoic approaches to justice” en *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy. Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum*. Ed. André Laks; Malcolm Schofield. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 194.

¹⁹ DL VII 128 (SVF 308). De manera prácticamente idéntica, afirma Estobeo: “Sostienen que lo justo lo es por naturaleza (*phýsei*), no por convención (*thései*).” (Estobeo, *Eclogae* II 96; SVF III 613)

En efecto, existe un solo derecho (*unum ius*) por el cual se mantiene la unidad entre los hombres (*hominum societas*), y una sola ley lo establece, ley que consiste en la recta razón aplicada a ordenar y prohibir (*quae lex est recta ratio imperandi atque prohibendi*). Quien la ignora, ése es injusto (*iniustus*) tanto si aquella está escrita en algún lugar, como si no lo está en ninguno. [...] Así sucede que no existe ninguna justicia en absoluto, si no lo que es por naturaleza, y la que se establece por su utilidad es echada abajo por otra utilidad.²⁰

Por tanto, la recta razón adquiere un carácter normativo (*i. e.*, de ley) cuya legitimidad se fundamenta en la idea de una justicia *por naturaleza*, la cual se expresa distinguiendo lo permitido de lo prohibido; es decir, lo moralmente bueno y noble, de lo moralmente malo y vergonzoso (tal como lo afirman algunos de los testimonios citados en el apartado anterior). En este sentido, la noción de justicia no se corresponde con una construcción de tipo socio-política sino que constituye un supuesto teológico-metafísico (que implica asimismo otra serie de valoraciones morales) *común* a toda la humanidad.

En segundo lugar, y con el fin de realizar una aproximación ética, Schofield señala que es preciso recurrir a la teoría estoica de la *oikeiosis* ('familiaridad' o 'apropiación')²¹. Resumidamente, esta teoría postula la existencia de un principio natural por el cual los seres racionales (a partir de un primer impulso de autoconservación²² y de familiaridad con el entorno más cercano) son capaces de extender progresivamente su consideración hacia los otros (seres racionales) hasta alcanzar una 'sociabilidad' tal capaz de abarcar a toda la humanidad²³. Más aún, según

²⁰ Cicerón, *De legibus* I 15,42 (SVF III 319-320). Cf. asimismo Cicerón, *De legibus* I 16, 44 (SVF III 311); I 17, 46 (SVF III 312); II 8-10 (SVF III 316).

²¹ Cf. Schofield. Op. cit. p. 195.

²² Se trata de un primer impulso (*hormé*) que está presente en todos los seres vivos; aunque (como veremos) en los seres racionales este impulso inicial cobra una dimensión particular dadas sus capacidades racionales, que suponen un conjunto de valoraciones morales vinculadas a la vida comunitaria. Una descripción detallada de este proceso puede hallarse en el testimonio de Laercio. Cf. DL VII 85 (SVF III 178). Cf. asimismo Cicerón, *De finibus* III 62-63 (SVF III 340, 369).

²³ Posteriormente, Hierocles parece haber ilustrado este proceso elaborando la teoría de los círculos concéntricos con el fin de representar el siguiente ideal: que los seres humanos debemos esforzarnos en reducir (aunque sin eliminar) las diferencias afectivas que existen entre nuestros vínculos sociales más íntimos y aquellos más lejanos. Cf. Hierocles (Estobeo 4.671, 7-673, 2). Para una exposición detallada sobre el tema y problemáticas afines, véase Ramelli, Ilaria. *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments and Excerpts*. Trad. David Konstan. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.

el reporte de Porfirio: “Quienes siguen a Zenón consideran, pues, la apropiación como principio (*archèn*) de justicia (*dikaíosynes*).”²⁴ Es decir, si el origen de la justicia implica nuestra consideración por *los otros*, más específicamente, por el bien de los otros, tal interés cuenta entonces con un valor moral: es justo que consideremos a los demás seres humanos en igual medida que a nosotros mismos. Ahora bien, la suerte de *identificación* que somos capaces de producir con *los otros* no implica la subordinación de nuestros propios intereses a los intereses ajenos. Por el contrario, esta familiaridad supone la disposición, la ‘capacidad para’, adoptar el punto de vista del otro²⁵. No obstante, si bien las consecuencias que se derivan de esta teoría incumben al plano ético (tal como será detallado a continuación), advertimos con claridad que no es posible prescindir del sustento teológico-metafísico que la justifica²⁶. En este sentido, Laercio señala que el proceso de la *oikeíosis* conduce a los seres vivos a rechazar las cosas perjudiciales (*bláptonta*) y a acercarse a las cosas apropiadas (*tà oikeíā prosíetai*)²⁷.

Por tanto, y de acuerdo con lo señalado recientemente, la definición de justicia concierne al ámbito de la acción en tanto establece un determinado modo de convivencia con los otros²⁸. Al respecto, las fuentes manifiestan una particular articulación entre la justicia, los actos correctos y la virtud. Según Estobeo, el hecho de llevar a cabo una acción justa constituye un acto correcto (a saber: un acto debido -*kathêkon*- perfecto): “Actos correctos (*kathorthómata*) son las actividades (*energémata*) según virtud, como el actuar con prudencia (*tò phronéîn*) y justicia (*tò dikaioprageîn*).”²⁹ Asimismo, con posterioridad hallamos:

²⁴ Porfirio, *De abstin.* III 19 (SVF I 197).

²⁵ Cf. Schofield. *Op. cit.*, p. 196.

²⁶ Tal como se ha observado, la dimensión metafísica constituye un elemento ineludible a la hora de dar cuenta de los fundamentos de la ética estoica; por tal motivo, hemos considerado pertinente la realización (al menos) de una breve introducción sobre el tema. Para un análisis que vincula con mayor detenimiento la teoría de la *oikeíosis* con el origen de la justicia, véase Boeri, *Op. cit.* pp.196-199.

²⁷ Cf. DL VII 85 (SVF III 178).

²⁸ Según el reporte de Plutarco, Crisipo (polemizando con Platón) concibe la justicia como una virtud en relación con los otros, enfatizando que es absurdo decir que alguien comete injusticia sobre sí mismo (*tò adikeîn heautón*). Cf. Plutarco, *De Stoic. repugn.*, 1041b (SVF III 288).

²⁹ Estobeo, *Eclogae* II 85 (SVF III 494).

Todos los actos correctos son justos (*dikaiopragémata*), conforme a las leyes (*eunomémeta*), guardan un orden adecuado, comportan una práctica adecuada, ventaja y felicidad, una buena ocasión y decoro. [...] Los actos incorrectos, por el contrario, carecen del ejercicio de la justicia (*adikopragémata*), no observan la ley (*anomémata*) ni guardan un orden adecuado.³⁰

Tal como lo afirman los testimonios presentados, los actos correctos no sólo son justos, sino también virtuosos. Ahora bien, si la justicia ‘se aplica’ en los actos correctos, esto parecería expresar cierto *mérito* por parte de quien lleva a cabo tal acción; según el reporte de Plutarco:

Zenón, como Platón, admite muchas virtudes diferentes, como prudencia (*phrónesis*), valentía (*andreía*), templanza (*sophrosýne*), justicia (*dikaíosýne*). Porque, aunque inseparables, son, sin embargo, diversas y diferentes las unas de las otras. [...] la justicia es prudencia en las cosas que hay que distribuir (*phrónesin en aponemetéois*).³¹

Es decir, podríamos organizar los conceptos en cuestión de la siguiente manera: dado un agente con un carácter virtuoso (que cuenta *naturalmente* con la noción de ‘lo justo’), dicho agente ‘pondrá en práctica’ la justicia (a partir de un criterio distributivo) y, de este modo, realizará un acto correcto (justo). En consecuencia, la noción de justicia ubicada en el plano moral, constituye una definición mucho más vinculada al señalamiento de una virtud del carácter (aunque no la única), que a una acepción estrictamente metafísica, tal como lo expresaron las primeras definiciones brindadas.

Por tanto, los dos modos de aproximación a la idea de justicia posibilitarían conjeturar que no se trata de dos tipos de abordajes excluyentes entre sí, sino que ambos configuran planteos complementarios. En este sentido, creemos que es posible

³⁰ Estobeo, *Eclogae* II 96 (SVF III 502).

³¹ Plutarco, *De Stoic. repugn.*, 1034c (SVF I 200). En este caso, seguimos la traducción de Cappelletti, *op. cit.* Cf. Estobeo, *Eclogae* II 59-60 (SVF III 262); DL VII 90; DL VII 92 (SVF III 265). Según Galeno, también Aristón (aunque critica la tesis estoica de la unidad de la virtud) define la justicia como el conocimiento de distribuir (*némei*) a cada uno lo que merece; o bien, lo que es acorde con su valor (*katà axían*). Cf. Galeno, *De placitis Hippocratis et Platonis* VII 2, 208, 591 M (SVF I 374; III 256). Asimismo, Diógenes Laercio agrega que los rasgos dominantes de la virtud de la justicia son la equidad (*isótes*) y la discreción (*eugnomosýne*). Cf. DL VII 126. Por otra parte, es válida la confrontación con la discusión que propone Platón en *República*, donde se afirma inicialmente que lo justo consiste en “dar a cada uno lo que le conviene (*tò prosêkon hekastoí apodidónai*).” (332c)

interpretar el enfoque metafísico desde una perspectiva de *horizontalidad*, dado que supone un sustrato común a todos los seres humanos, donde el valor de la justicia se manifiesta *naturalmente* en la capacidad racional de advertir la igualdad entre los hombres. En esta misma línea, podríamos ubicar lo dicho sobre la ley común en el primer apartado, fundamentalmente respecto de su carácter normativo y universal: lo que es justo es lo acorde con la ley y, en consecuencia, es coherente con el ordenamiento natural. Por otra parte, sería posible postular que la aproximación ética da lugar a un enfoque *verticalista* ya que la *dikaiosýne* es capaz de identificarse con una virtud del carácter del agente, quien ha culminado el proceso de ‘apropiación’ y *sistemáticamente* actúa de manera justa³². Esto es: si bien se afirma que todos los hombres cuentan naturalmente tanto con una valoración de la justicia como de ese primer impulso que los dispone de un modo justo hacia los otros, también es cierto que no todos los seres racionales alcanzan la virtud; *i. e.*, que no todos los hombres son justos³³. En alguna medida, y como observaremos posteriormente, los seres humanos viciosos e injustos (quienes no actúan según la ley) se encontrarán en una relación de desigualdad respecto de los sabios. A continuación, proyectaremos estos análisis sobre la problemática del cosmopolitismo, a fin de observar en qué sentido la postulación de un ideal de ciudadanía supone la convergencia de los dos enfoques descriptos recientemente.

3. El cosmopolitismo como mandato moral

De acuerdo con la interpretación de Nussbaum, la doctrina del cosmopolitismo estoico supone una idea fundamental: respetar la dignidad de la razón; pero no sólo respecto de la familia cercana, de los afectos más íntimos, de la comunidad política que habitamos,

³² Es válido resaltar el modo sistemático de actuar del agente virtuoso ya que, si bien el ignorante-vicioso puede cometer eventualmente un acto justo, esa acción aislada no lo convierte inmediatamente en un ser virtuoso; es decir, dicho acto no expresa aún su carácter (producto de cierta estabilidad y firmeza).

³³ No nos ocuparemos, en este caso, de desarrollar las problemáticas en torno al *progreso moral*; esto es, de analizar cuáles serían las condiciones que concretamente permitirían el ‘pasaje’ del vicio a la virtud. Un análisis detallado de la problemática en cuestión puede hallarse en Roskam, Geert. *On the Path to Virtue. The Stoic Doctrine of Moral Progress*. Leuven: Leuven University Press, 2005.

sino de toda la especie humana³⁴. En consecuencia, el mayor legado de los estoicos al mundo contemporáneo habría sido la idea de ‘ciudadanía universal’. Es decir, la Estoa habría manifestado un repudio hacia aquellas lealtades que hacen de la política un foco de competencia entre grupos que representan diversos intereses, más que un espacio de deliberación racional sobre el bien de la mayoría. Por tanto, desde esta perspectiva, nuestra lealtad fundamental debería ser conferida a la comunidad mundial de la justicia y la razón³⁵. De igual modo, dado que los comportamientos humanos deberían respetar la dignidad de la razón y la elección moral de todos los individuos, la autora afirma que la ‘ciudadanía mundial’ no sería tanto una idea política como una noción moral que restringiría la vida política³⁶.

Ahora bien, si por moral comprendemos el modo en el cual los individuos se comportan respecto de las reglas y valores que les son propuestos por una serie de aparatos prescriptivos³⁷, podría afirmarse que el cosmopolitismo estoico, mediante el sustento metafísico que congrega a la justicia y a la ‘ley universal’, opera como un mandato moral. Esto es, exige que los ciudadanos actúen en su vida comunitaria guiados por las valoraciones que la naturaleza misma dispuso en ellos.

<Los estoicos> piensan que el mundo es gobernado por la potestad divina, y que es como la urbe (*urbem*) y la ciudad (*civitatem*) común de hombres y dioses, y que cada uno de nosotros es parte del mundo; de lo cual se sigue naturalmente que antepongamos el beneficio común (*communem utilitatem*) al nuestro. En efecto, así como las leyes anteponen el bienestar de todos los ciudadanos al de los particulares, así también el varón bueno (*bonus*) y sabio (*sapiens*), que obedece las leyes y no desoye el deber civil (*civilis officii*), sirve al interés de todos más que al de alguien en particular o al suyo propio.³⁸

³⁴ Cf. Nussbaum, *El cultivo de la humanidad*, ed. cit., pp. 87-88. Cabe señalar que la autora, con posterioridad, flexibiliza su posición respecto del cosmopolitismo, admitiendo que el despojo absoluto de todo tipo de lealtades (familiares, sociales) ‘vaciaría’ de sentido la vida humana. Cf. Nussbaum, *The Therapy*, ed. cit., p. 16.

³⁵ Cf. Nussbaum, *Los límites del patriotismo*, ed. cit. p. 19.

³⁶ Cf. Nussbaum, *El cultivo de la humanidad*, ed. cit. p. 86.

³⁷ Véase nota 5.

³⁸ Cicerón, *De finibus* III 64 (SVF III 333). Cf. Cicerón, *De republica* I, 1. Cf. asimismo Marco Aurelio, *Meditaciones* III, 4; IV, 12; IV, 33; V, 6; VI, 14; VIII, 34; XI, 21. También en el caso de Epicteto hallamos una estrecha dependencia entre la noción de ciudadanía mundial y el privilegio del bien común. Cf. Epicteto, *Dissertationes*, II.10.

De esta manera, la Estoa afirma que la naturaleza, mediante la ley, dirige a los seres racionales a actuar persiguiendo el bien común (*i. e.*, a llevar a cabo acciones que supongan el respeto por el otro; sea éste un amigo, un vecino, un extranjero). En este sentido, ni la *philia*, ni los límites de la *pólis* podrían constituir restricciones éticas defendibles respecto de nuestra consideración por los otros³⁹. Tal tendencia permitiría asimismo que los seres humanos eviten confundir los bienes que son decisivos para la consecución de una vida virtuosa, con aquellos bienes aparentes (la riqueza, la fama, el honor, entre otros)⁴⁰.

No obstante, si volvemos nuestra atención a lo mencionado en el primer apartado, advertimos la interpretación de Schofield⁴¹, quien refiere a una suerte de *internalización* de la ley; no obstante, el autor se encarga de complejizar esta idea. El testimonio de Marciano citado inicialmente señala con claridad el campo en el cual la recta razón hace sus prescripciones: la ley indica el modo en el que deben vincularse los animales políticos, quienes están naturalmente destinados a vivir en comunidad. En consecuencia, no se trata de una ley que opera simplemente en un nivel individual (asemejándose a la ‘voz de la conciencia’) sino que también se ocupa de regular las conductas sociales, dictando normas morales de convivencia⁴². En efecto, algunos críticos especializados, con el propósito de revitalizar la dimensión política del cosmopolitismo, retoman y/o resignifican esta línea interpretativa señalando que sería desacertado afirmar que este mandato social-moral no involucra una dimensión política dado que específicamente nos indica cómo debemos vincularnos con nuestros conciudadanos. En el caso de D. Obbink, el autor sostiene que la fuerza política ejercida por la ciudad cósmica puede advertirse a partir de las implicancias sistemáticas que articulan la cosmópolis con las áreas ética y física⁴³. En este sentido, Obbink afirma que la cosmópolis expresa la

³⁹ Cf. Annas, *op. cit.*, p. 302.

⁴⁰ Cf. DL VII 102-103 (SVF III 117); DL VII 104 (SVF III 119); Estobeo, *Eclogae* II 79 (SVF III 118). Cf. asimismo Séneca, *De const. sap.* 6.

⁴¹ Cf. Schofield, *The Stoic Idea*, ed. cit.

⁴² Cf. Schofield, *The Stoic Idea*, ed. cit., pp. 71-72.

⁴³ Cf. Obbink, *op. cit.*, pp. 189-190.

realización de una perfección moral posible, a través un vínculo armónico con la naturaleza; finalidad que sólo el sabio es capaz de alcanzar⁴⁴. Por su parte, K. Vogt propone reconstruir la filosofía política estoica a la luz de la teoría de la *oikeiosis*. Al respecto, la autora sostiene que la Estoa se ha involucrado con una cuestión política vital al enseñarnos cómo deberíamos ver a los otros y cómo deberíamos relacionarnos con ellos⁴⁵. Sin embargo, si lo que atañe al conjunto de valores y normas de interacción social lo hemos ubicado en el ámbito de la moral, y no de la política, estos argumentos parecen no resultar del todo convincentes. Es decir, las argumentaciones en cuestión estarían eludiendo los análisis respecto a los diversos modos en los cuales el estoicismo se ha encargado de postular y legitimar un representante de la ‘ciudadanía mundial’; postulación que, a nuestro criterio, supone atender a una serie de problemáticas directamente vinculadas con la construcción y el ejercicio del poder. Cabe entonces el siguiente interrogante: ¿en qué sentido el mandato cosmopolita portaría un matiz político?

4. El cosmopolitismo como ordenamiento político

A fin de dar respuesta al interrogante recientemente presentado, es preciso retomar la aproximación ética de la justicia, donde ésta ha sido definida a modo de una virtud del carácter del agente. De hecho, creemos que tal abordaje es el que posibilita la derivación de un enfoque de tipo verticalista, ya que tanto la ley como la justicia parecen expresarse en el estado disposicional (es decir, en la disposición psíquica) que caracteriza al sabio, quien sistemáticamente realiza actos virtuosos acordes con la recta razón. En contrapartida, Cleantes afirma en su *Himno a Zeus* que los desdichados (*dýsmoroi*) “tratando siempre de alcanzar el bien (*t’agathôn*), no advierten la ley común

⁴⁴ Cf. Obbink, *op. cit.*, p. 195.

⁴⁵ Cf. Vogt, *op. cit.*, p. 70.

de dios (*theoû koinòn nómon*), ni la escuchan.”⁴⁶ Asimismo, en otro reporte de Estobeo el necio (*phaûlon*) es presentado como un exiliado (*phugáda*), “en cuanto está privado de ley y de la ciudadanía (*politeías*) que es apropiada según naturaleza.”⁴⁷ El ignorante-vicioso, oponiéndose a la ley, es definido como un salvaje (*ágrion*) que “no hace nada por el interés común, ni amigable (*philikôs*) ni desinteresadamente (*ameletétos*).”⁴⁸ Tales afirmaciones permiten argumentar por qué el sabio es quien representa de modo más excelente al *kosmopolítes*: el sabio es una suerte de ‘encarnación’ de la ‘ley universal’ que, en tanto norma moral suprema, no pertenece a una ciudad o a un Estado en particular, sino que configura la cosmópolis. De acuerdo con la propuesta de Séneca:

Abracemos en nuestro espíritu dos estados (*duas res publicas*): el uno grande y verdaderamente común a todos, en el que se incluyen dioses y hombres, en el que no dirigimos la vista a este o aquél ángulo, sino que medimos los límites de nuestra ciudad (*civitatis nostrae*) con los de sol; otro al que nos adscribió el hecho de nacer (*condicio nascendi*).⁴⁹

Por tanto, entendemos que la tesis del cosmopolitismo, mediante el sustento teórico brindado por las nociones de justicia y ley común, ordena no sólo en el plano moral sino también en el ámbito político. En efecto, la ‘ciudadanía universal’ cobra una dimensión política cuando instaura y legitima una relación de poder entre quienes ejercen la autoridad, promoviendo el respeto de la dignidad de la razón, y quienes deberían acatar dicha norma. Como lo hemos advertido, existe una tendencia en los filósofos del Pórtico a ubicar al sabio como paradigma de las conductas morales y políticas, como el representante por excelencia de la ciudadanía. Contrariamente, observamos que el necio es caracterizado como una especie de criatura salvaje que vive al margen de los dictámenes de la ley común. En este sentido, el sabio y la ley parecen ejercer su autoridad de manera bastante similar. Más aún, cuando Crisipo define la ley, la describe

⁴⁶ Estobeo, *Ecoglae* I 1, 12 (SVF I 537).

⁴⁷ Estobeo, *Ecoglae* II 103 (SVF III 328).

⁴⁸ Estobeo, *Ecoglae* II 103 (SVF III 677). Cf. Epicteto, *Dissertationes*, II.9.1-4.

⁴⁹ Séneca, *De otio* 4, 1. Seguimos la traducción de Codoñer, Carmen, *Diálogos*. Barcelona: Altaya, 1994. Cf. asimismo Cicerón, *De finibus* IV 7.

ejerciendo su reinado (la ley guía y gobierna); cuando Laercio define al sabio en su carácter de autónomo y libre, lo identifica con un rey:

...es necesario que quien ejerce el poder (*tòn árchonta*) tenga conocimiento de las cosas buenas y malas (*agathôn kai kakôn*), y ninguno de los hombres viles conoce esas cosas.⁵⁰

Asimismo, el testimonio de Estobeo señala:

El que tiene buen sentido a veces gobernará como un rey (*basileúsein*) y convivirá con un rey que exhiba no sólo una buena disposición natural (*euphuían empháinonti*) sino también amor al aprendizaje (*philomátheian*). [...] también es posible que el sabio participe en política según la razón preferencial (*proegoúmenon lógon*); pero si algo se lo impidiera y, sobre todo, si no fuere a conferir beneficio alguno a su patria (*patrída*) o si supusiere que grandes y arduos peligros se seguirían de la forma de gobierno, no participará en política.⁵¹

A partir de las comparaciones entre la ley, el sabio y el rey, sería posible suponer que la monarquía se sitúa como el modo de organización política más adecuado para que la ley común ejerza su dominio. No obstante, consideramos que la discusión respecto de las formas de gobierno ocupó una dimensión de tipo secundaria en la filosofía política estoica: sólo hallamos en Laercio un testimonio aislado manifestando una preferencia teórica por la constitución mixta⁵². Es decir, sin desconocer las similitudes que se presentan respecto de las figuras mencionadas, no estaríamos en condiciones de señalar que tales semejanzas confirmen un claro apoyo por parte de la Estoa hacia los gobiernos monárquicos⁵³. De igual modo, tampoco la cosmópolis se identifica con una

⁵⁰ DL VII 122 (SVF III 617). Cf. Estobeo, *Eclogae* II 108 (SVF III 617).

⁵¹ Estobeo, *Eclogae* II 111 (SVF 690). Cf. Estobeo, *Eclogae* II 94 (SVF III 611).

⁵² Cf. DL VII 131 (SVF III 700). Cicerón recupera esta idea en su *República*. Cf. especialmente *De republica* I 29, 45; I 45, 69.

⁵³G. Puente Ojea discierne con este enfoque advirtiendo en el proyecto estoico una tendencia a reemplazar la participación democrática por un modelo político basado en la recta voluntad del soberano. Teniendo presente tal interpretación, el autor agrega: “Si bien podemos estar seguros de que la intención de Zenón y sus sucesores jamás fue transferir su teoría de la *kosmópolis* a los regímenes políticos de los diádocos, es claramente comprensible que no podía escapar al fino instinto propagandístico de los reyes helenísticos las inmensas virtualidades prácticas de aquella teoría: ésta permitía neutralizar la eficacia de

determinada forma de gobierno (que debería corresponderse con una suerte de ‘Estado mundial’); en todo caso, constituye la manifestación de un poder natural y universal que el sabio simboliza⁵⁴. En efecto, resulta de interés destacar que las alusiones a la sabiduría como una suerte de reinado parecen enfatizar simbólicamente la potencialidad de gobierno del sabio; quien es poderoso frente al necio, pero cuyo poder no toma una forma única o específica en tanto organización del Estado. Esto es, si el poder político del sabio posee una connotación metafórica⁵⁵, entendemos que se expresa allí el propósito de legitimar su potencialidad de gobierno desde otra dimensión. En este sentido, la naturaleza vuelve a postularse como el principio fundamental que permite explicar el orden del universo⁵⁶; por tanto, conformará el sustento metafísico de la justicia y la ley común que el sabio representa.

Sin embargo, tal sustento no supone la desestimación del rasgo político de los términos en cuestión. Más aún, este matiz encuentra su expresión más acertada en la

los antiguos vestigios de la compleja maquinaria institucional de la *pólis* clásica –con sus sutiles contrapesos de representación y poder– y trasladar la salvaguarda de las libertades individuales a la sabiduría del monarca, a su educación moral y a su vocación filantrópica.” (Puente Ojea, *op. cit.*, p. 99)

⁵⁴ Realizando un análisis sobre las diversas representaciones del poder en el mundo clásico, D. Plácido señala: “La crisis de la ciudad (*pólis*) se percibe, desde la observación del historiador, no como decadencia, sino como un proceso de transformación y de cambios en la estructura del poder. Las posibilidades de ejercer el poder por parte del *dêmos* se encuentran limitadas a causa de las transformaciones económicas que redujeron su capacidad de control y de independencia. La crisis de la ciudad aparece así como crisis de la ciudadanía, arma de poder del *dêmos* y arma de lucha en el desarrollo de las dependencias internas. Las representaciones simbólicas de la cohesión social pierden su virtualidad a favor de la recuperación de los privilegios de las minorías, que son las que se apropian asimismo dichas representaciones. Por ello, en el siglo IV las tensiones se manifiestan en planos no excesivamente visibles. No resulta evidente la violencia social, pero sí la dinámica de las posiciones encontradas en la vida cotidiana, en los tribunales de justicia y en las escuelas de pensamientos.” (Plácido, Domingo, “*Formas de representación del poder en el mundo clásico*” en *Argos*, Vol. 32, 2008/2009. p. 38)

⁵⁵ Es relevante la observación realizada por P. Chantraine quien señala a Cleantes como una excepción: el filósofo le asigna una connotación poética a la raíz griega **archi*, cuya tradición remite a la noción de autoridad (*gobernar, ser jefe de*), fundamentalmente vinculada al vocabulario militar y/o administrativo. Cf. Chantraine, Pierre. “*Árcho*” en *Dictionnaire étymologique de la Langue Grecque*. Paris: Klincksieck, 1968. De este modo, Cleantes, mediante su *Himno*, nombra a Zeus como *argikéraunos*, “señor del rayo”, quien rige todas las cosas con justicia (*díkes*). Cf. Estobeo, I 1, 12 (SVF I 537). Respecto del frecuente uso de las alegorías en el lenguaje estoico, véase Algra, Keimpe. “*Stoic Theology*” en *The Cambridge Companion to the Stoics*. Ed. Brad Inwood. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. pp. 153-178.

⁵⁶ Cf. Boeri, “*Cosmópolis estoica*”, ed. cit. p. 182.

tesis del cosmopolitismo, que pone en juego explícitamente un ideal de ciudadanía: el sabio como “ciudadano del mundo” es quien está legítimamente habilitado para juzgar qué es lo bueno y lo malo para la comunidad, garantizando (mediante su juicio) el respeto a la dignidad de la razón de cualquier ser humano en cuanto tal. En consecuencia, el *sophós* habita un campo de acción sobre el bien común que le es ajeno al ignorante-vicioso. Precisamente, es en esta ‘capacidad’ de juzgar y decidir donde reside su poder político; es en este sentido en el cual se establece una relación verticalista entre sabios y necios: “Los sabios son los únicos capaces de ejercer el poder (*archikou̓s*), la justicia (*dikastikou̓s*) y la oratoria (*retorikou̓s*), pero ninguno de los viles lo es.”⁵⁷ Sin embargo, este ejercicio del poder lleva implícito un límite: la premisa de igualdad que comprende a toda la humanidad. En efecto, el enfoque horizontal de la justicia posibilitaría que el poder de los sabios no sea despótico⁵⁸; a saber: que no se atente contra los ‘derechos naturales’ de los seres racionales quienes deben ser respetados en cuanto tales (en primer lugar: poseen el derecho a la vida, a su propia conservación). A nuestro entender, la convergencia de las perspectivas de horizontalidad y verticalidad permite manifestar que aun cuando exista una base igualitaria, sólo algunos podrán ejercer el poder político; es decir, sólo algunos contarán con el derecho a decidir en torno a lo que es conveniente para el bien de la mayoría. No obstante, la puesta en práctica del tal poder por parte del “ciudadano del mundo” no implica un poder de tipo absoluto, ni abusivo, ya que el vínculo de ‘familiaridad’ que establece el sabio con el resto de los seres racionales lo ubica en un plano de horizontalidad, capaz de matizar la relación verticalista. En otras palabras, el sabio reconoce la especial limitación que ningún ser racional podría transgredir: los dictámenes de la ley común y la justicia.

⁵⁷ DL VII 122 (SVF III 612). Cf. DL VII 125 (SVF III 295).

⁵⁸ Es interesante la afirmación de Epicteto quien, reflexionando en torno al modo en el cual habría que comportarse frente a los tiranos, realiza la siguiente aclaración: quienes se jactan de la superioridad que poseen (o creen poseer) no hacen más que manifestar su falta de educación. Cf. Epicteto, *Dissertationes*, II.19.

5. Consideraciones finales

A lo largo del presente trabajo hemos puesto en juego una serie de articulaciones entre el ideal cosmopolita estoico y las nociones de justicia y ley común. Al respecto, comenzamos advirtiendo que la ‘ley natural’ (diferenciándose de un código civil) permite regular las conductas y los actos humanos a partir de un supuesto básico que comprende a toda la humanidad. Asimismo, hemos observado el rasgo metafísico que caracteriza a dicha ley, dado que las valoraciones morales que ésta promueve tienen su origen en la naturaleza, y no se fundamentan en convenciones humanas.

Respecto de la noción de justicia, hemos ofrecido dos enfoques. En principio, interpretamos el enfoque teológico-metafísico como una *perspectiva horizontal*, donde se expresa cómo la valoración de lo justo se ubica a modo de un componente ‘innato’ presente en todos los seres racionales. Luego, presentamos el enfoque ético, capaz de derivar en una *perspectiva verticalista*; en este caso, nos ocupamos de la teoría de la *oikeíosis*, cuyo último desarrollo supone el establecimiento de una disposición afectiva capaz de abarcar a todos los seres humanos, procurando el bienestar de los otros. En este sentido, advertimos que la justicia puede definirse como una virtud cuando expresa el carácter de quien lleva a cabo, de modo sistemático, actos correctos, justos y acordes con la recta razón.

Posteriormente, al analizar la tesis del cosmopolitismo en su dimensión moral observamos cómo los mandatos de la justicia y la ley común se traducen en reglas de convivencia social que prescriben actuar privilegiando el bien común por sobre el beneficio propio. Es decir, se trata de ordenamientos morales que indican cómo debemos relacionarnos con los demás seres humanos. Sin embargo, este argumento no resulta suficiente para advertir el matiz político de la ‘ciudadanía universal’. Para tal fin retomamos la perspectiva ética de la justicia: dado que sólo los sabios son virtuosos, son ellos los únicos capaces de juzgar y decidir (sin margen de error) qué es lo que conviene a la mayoría. De este modo, la figura del *kosmopolítes* genera un vínculo asimétrico entre quienes representan a la ley común y la justicia, y quienes, en tanto necios y

viciosos, las desconocen o desestiman. En consecuencia, la tesis del cosmopolitismo, que ordena respetar la dignidad de la razón, señala cómo debemos actuar respecto de nuestros conciudadanos mediante el establecimiento de ciertas relaciones de poder, legitimando la autoridad moral y política del sabio.

Por tanto, por un lado, resulta problemático el hecho de que las fuentes no manifiesten un claro interés por parte de la Estoa en definir cómo se constituiría una organización política en la cual el sabio se instituya como la máxima autoridad (cuestión que implicaría que la ley se establezca a modo de un código civil). Al respecto, permanece sin una clara respuesta la inquietud en torno a cuáles serían las características específicas que portaría el régimen político en el cual el sabio ejercería el poder de decidir sobre el bien común. Ahora bien, por otra parte, es asimismo válido señalar que las fuentes sí nos informan que efectivamente existen algunos ‘derechos’ (universales) que, con independencia de la forma de gobierno que rijan una comunidad, son inquebrantables. En este sentido, el sabio, en su actividad política, será el encargado de garantizar la supervivencia de tales derechos: limitará (mediante la ley y la justicia) su propio ejercicio del poder.

Bibliografía

- Annas, Julia. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Arnim, I. Von. *Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF)*. Leipzig: Teubner, 4 vols., 1903-1905.
- Boeri, Marcelo D. “*Cosmópolis estoica, ley natural y la transformación de las ideas políticas en Grecia*” en *Deus Mortalis*, Vol. 3, Buenos Aires: J. E. Dotti, L. Madanes, 2004. pp 159- 201.
- Cappelletti, Ángel J. *Los estoicos antiguos*. Trad. Ángel J. Cappelletti. Madrid: Gredos, 1964.

- Cicerón, Marco Tulio. “*Las leyes*” en *Obras políticas*. Trad. Carmen T. Pabón De Acuña. Madrid: Gredos, 2009.
- Cicerón, Marco Tulio. “*Sobre la República*” en *Obras políticas*. Trad. Álvaro D’Ors. Madrid: Gredos, 2009.
- Chantraine, Pierre. “*Árcho*” en *Dictionnaire étymologique de la Langue Grecque*. Paris: Klincksieck, 1968.
- Epicteto, *The Discourses of Epictetus*. Trad. Robin Hard. Ed. Chistopher Gill. Londres: Everyman, 2003.
- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad 2: el uso de los placeres*. Trad. Martí Soler. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.
- Juliá, V.; Boeri M. D. y Corso L. *Las exposiciones antiguas de ética estoica*. Buenos Aires: EUDEBA, 1998.
- Long, A. y Sedley, D. N. *The Hellenistic philosophers*, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Marco Aurelio. *Meditaciones*. Trad. Ramón Bach Pellicer. Barcelona: Gredos, 2008.
- Miller, Jon. “*Innate ideas in Stoicism and Grotius*” en *Grotiana* (New Series), Vol. 20/21, 1999/2000. pp. 143-162.
- Nussbaum, Martha C. *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Trad. Juana Pailaya. Barcelona: Paidós, 2005.
- Nussbaum, Martha C., *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”*. Trad. Carme Castells. Barcelona: Paidós, 1999.
- Nussbaum, Martha C., *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- Obbink, Dirk. “*The Stoic Sage in the Cosmic City*” en *Topics in Stoic Philosophy*. Ed. Katerina Ierodiakonou. Oxford: Oxford University Press, 1999. pp.178-195.

- Plácido, Domingo, “*Formas de representación del poder en el mundo clásico*” en Argos, Vol. 32, Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral, 2008/2009. pp. 21-43.
- Platón. *República*. Trad. Antonio Camarero. Buenos Aires: EUDEBA, 2007.
- Puente Ojea, Gonzalo. *Ideología e Historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*. Madrid: Siglo XXI, 1979.
- Schofield, Malcom. “*Epicurean and Stoic political thought*” en C. Rowe; M. Schofield (Ed.). *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. pp. 435-456.
- Schofield, Malcolm. *The Stoic Idea of the City*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Schofield, Malcom. “*Two Stoic approaches to justice*” en Laks, A.; Schofield, M. (Ed.) *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy. Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. pp. 191-212.
- Séneca, Lucio Anneo. *Cartas a Lucilio*. Trad. Vicente López Soto. Barcelona: Juventud, 2006.
- Séneca, Lucio Anneo. *Diálogos*. Trad. Carmen Codoñer. Barcelona: Altaya, 1994.
- Vogt, Katja M., *Law, Reason and the Cosmic City. Political Philosophy in the Early Stoa*. New York: Oxford University Press, 2008.
- Watson, Gerard, “*The Natural Law and Stoicism*” en Long, A. (Ed.) *Problems in Stoicism*. London: The Athlone Press, 1996. pp. 216-238.

El legado griego. Democracia, justicia y anarquía: ¿razones de un amor o genealogía de un odio?

The Greek legacy. Democracy, justice and anarchy: reasons of love or hatred genealogy?

Ana Paula Penchaszadeh ¹

Fecha de Recepción: 11 de Octubre de 2011
Fecha de Aceptación: 18 de Octubre de 2011

Resumen: *En este artículo se exponen algunas de las razones por las cuales se ama y se odia la democracia desde los griegos. Para ello se hace hincapié, por un lado, en la dimensión soberana y violenta y en el pathos isogónico necesariamente comprometido en todo ordenamiento igualitario y, por otro lado, en el extraño vínculo que existe entre democracia, justicia y anarquía. Asimismo, se abordan las tensiones de la forma política democrática, forma que guarda una afinidad indiscutible con la arbitrariedad y el carácter infundado de las divisiones sociales, es decir, del orden justo de la comunidad. Aun Platón y Aristóteles, que temían los efectos devastadores de la democracia como gobierno de cualquiera y negación de la división supuestamente jerárquica y natural (es decir, indiscutible) de las partes de la comunidad, fueron incapaces de dar un fundamento incuestionable a este principio de división de las partes que haría posible el establecimiento de una verdadera justicia. Sobre estas cuestiones versa, entonces, el presente artículo.*

Palabras

clave: *Democracia – isogonía – justicia – Platón – Aristóteles.*

¹ Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG), Facultad de Ciencias Sociales (FCS), Universidad de Buenos Aires (UBA) / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Dra. en Ciencias Sociales (UBA), Dra. en Filosofía (Paris 8), Francia. Magister en Sociología & Ciencia Política, Licenciada con honores en Ciencia Política (UBA), Investigadora asistente CONICET/IIGG-FCS-UBA, Profesora de grado y de posgrado de la UBA, Argentina.
Correo electrónico: anapenchas@yahoo.com

Abstract: *This article describes some of the reasons why we love and hate democracy since Greek times. To this end, there is an emphasis, on the one hand, on the sovereign and violent dimension and the isogonic pathos that is necessarily involved within any equal ordering, and on the other hand, on the strange link that exists between democracy, justice and anarchy. This article also addresses the tensions of the political democratic form that holds an indisputable affinity with the arbitrary and unfounded nature of social divisions, to wit, the just order of the community. Even Plato and Aristotle - who feared the devastating effects of democracy as a government of anyone and the denial of supposedly natural (that is, without question) and hierarchical division in the parts of the community - were unable to give an unquestionable basis for this principle of division of the parts that would make possible the establishment of a true justice. This article, therefore, deals with these matters.*

Keywords: *Democracy – isogony – justice – Plato – Aristotle.*

“Ciertamente, el odio a la democracia no es una novedad. Es tan viejo como la democracia misma, y ello, por una simple razón: la propia palabra constituye una expresión de odio. Fue primero un insulto inventado en la Grecia antigua por quienes veían en el innombrable gobierno de la multitud la destrucción de cualquier orden legítimo. Resultó sinónimo de abominación para todos cuantos pensaban que el poder correspondía por derecho a quienes se hallaban destinados a él por su nacimiento o a quienes eran convocados a él por sus capacidades.”¹

1

Desde los griegos, la democracia ha sido definida como una forma *injusta* de gobierno en la cual gobierna el pueblo (*démos*) como conjunto de ciudadanos. El “reino del pueblo” se desarrolló en Grecia a partir de fines del siglo VI a.C. y se impuso a

¹ Rancière, Jacques. *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006, p. 10.

partir del siglo V. Su emergencia se encontró asociada a una crisis del orden tradicional aristocrático. Las reformas de Solón hacia el año 595 a.C. dieron forma a una democracia tradicional (en la que se introdujo el Consejo de los 400, conformado por un pequeño “pueblo” de agricultores y artesanos) basada en la igualdad (*isokés*) geométrica y proporcional, como nuevo fundamento de la *eunomía* y de la *philia*:

La ciudad forma un conjunto organizado, un *kosmos*, que resulta armonioso si cada uno de los componentes está en su lugar y posee la porción de poder que le corresponde en función de su propia virtud: ‘Al *démos* –dirá Solón–, le he dado tanto de *kratos* (o de *geras*) cuanto era suficiente, sin quitar ni agregar nada a su *timé*’.²

En el primer momento de la democratización soloniana (cuyo espíritu buscaron recuperar tanto Platón como Aristóteles), la igualdad no consistía en el derecho igual a todas las magistraturas y a la propiedad territorial (principios claramente democráticos), sino en la existencia de una ley igual para un conjunto de ciudadanos con diferentes cualidades (principio *político* de la aristocracia):

Ahora es la *diké* la que fija el orden de distribución de las *timai*, son las leyes escritas las que reemplazan la prueba de fuerza en que siempre triunfaban los poderosos y las que imponen ahora su norma de equidad, su exigencia de equilibrio.³

De ahí que Aristóteles contrastara la justicia “según los méritos” de esta ciudad democrática soloniana con la democracia radical (aquella que no se rige por una ley escrita o principio constitucional), producto de las reformas realizadas por Clístenes en el año 507 a.C., en la que se reemplaza el ideal aristocrático de *eunomía* por el ideal democrático de *isonomía*. Este último se funda en una igualdad aritmética que rompe con la proporción según los méritos e instituye, por tanto, una igualdad civil y política absoluta de todos los ciudadanos, es decir, de los *autóctonos*, volviendo masiva y activa la participación de éstos en la asamblea, los tribunales y las magistraturas. En palabras de Vernant:

² Vernant, Jean-Pierre. *Los orígenes del pensamiento griego*. Barcelona: Paidós, 1992, pp. 104-105.

³ *Ibidem*, p. 105.

La corriente democrática va más lejos; define a todos los ciudadanos, en cuanto tales, sin consideración de fortuna ni virtud, como ‘iguales’, exactamente con idénticos derechos de participar en todos los aspectos de la vida pública. Tal es la idea de *isonomía* que toma la igualdad en forma de la relación más simple 1/1.⁴

Con el principio de *isonomía* termina de tomar forma el ideal político/democrático del ciudadano cabal como *aquel que aprende a gobernar siendo gobernado* en una lógica simétrica circular, que tan bien define Aristóteles en su libro III de la *Política*. Para muchos autores (por no decir, para la mayoría), a partir de las reformas de Clístenes, la esfera pública se ve despojada de todo carácter privado y particular, rompiendo con la lógica de los *gene* e instituyendo, por primera vez en la historia, un espacio de y para los *iguales*. El ágora, como escena pública privilegiada para la manifestación agonal de rivalidades y diferencias, se constituye a partir de esta igualdad política absoluta entre ciudadanos (una igualdad que nada tendría que ver con la esfera privada del *oikos*, con sus jerarquías, su ordenamiento “natural” y su despotismo).

Por primera vez en la historia, la identidad personal y colectiva se constituye en el espacio público y no se desprende esencialmente de las pertenencias familiares o tribales: el nacimiento de la democracia coincide con el nacimiento de un nuevo modo de vida en común, es decir, con ‘la invención de la política’.⁵

Un autor como Jacques Derrida busca conmover e interrogar este sentido al parecer indiscutible de la *isonomía* griega, y desplegar las aporías *isogónicas* del modelo democrático heredado por Occidente.⁶ Para ello, deconstruye las fronteras que supuestamente separaban el espacio privilegiado e impoluto de la *polis*, de la esfera privada del *oikos*. La *isonomía* y la *isegoría*, para este autor, aun en Grecia clásica, tenían su base en la *isogonía*, es decir, en una igualdad “natural”, de nacimiento, que

⁴ *Ibídem*, p. 110.

⁵ Kervégan, Jean-François. “Démocratie”. *Dictionnaire de Philosophie Politique*, Raynaud, P. et Rials, S., Paris: PUF, 1996, p. 127.

⁶ Desde los años ‘90 hasta nuestros días se puede apreciar un renovado interés de la filosofía política por reinterpretar, a la luz de nuevos problemas y preguntas, los conceptos griegos clásicos heredados y, especialmente, el concepto de democracia. Claros ejemplos de ello pueden encontrarse no sólo en la filosofía francesa -Rancière, Derrida-, sino también en la italiana -Agamben, Espósito-.

hacía posible el establecimiento de una frontera entre los helenos (*xénos*) y los bárbaros (*héteros*).⁷ Llevando a cabo una desnaturalización profunda de los conceptos, Derrida muestra cómo incluso aquellos que parecieran sostener la visión clásica de la política en el horizonte de la *isonomía*, cuando deben justificar la frontera de la *polis*, vuelven indefectiblemente a la *isogonía* (es decir, al fundamento “natural” de lo político, es decir, del *orden justo* de la comunidad).

Los que componen la ciudad, por diferentes que sean en razón de su origen, de su categoría, de su función, aparecen en cierto modo ‘similares’ los unos a los otros. Esta similitud funda la unidad de la polis, ya que para los griegos sólo los semejantes pueden encontrarse mutuamente unidos por la *philía*, asociados en una misma comunidad.⁸

Partiendo de las definiciones de Émile Benveniste en su *Vocabulaire...*, Derrida sostiene que la contracara de esta *philía* no es la *xénia*, vocablo totalmente afín a la conceptualización de un nosotros enmarcado en un *ethos* heleno, sino el *héteros*, el bárbaro, el esclavo, la mujer, el niño: la absoluta igualdad al interior del mundo masculino libre de la *polis* griega tiene su correlato en la determinación de un extranjero radical que es arrojado más allá de los márgenes de la comunidad. Definiendo al *philótès*, dice Benveniste:

Haremos uso de un índice valioso que ofrece la fraseología homérica para definir esta noción a partir de la unión entre *phílos* y *xénos*, entre *phileîn* y *xenízein*. Formulemos sin rodeos lo que esta unión enseña en sus distintos usos: la noción de *phílos* anuncia el comportamiento obligado de un miembro de la comunidad hacia el *xénos*, el «huésped» («*hôte*») extranjero. Tal es la definición que proponemos.⁹

⁷ “El *génos* griego (descendencia, raza, familia, pueblo, etc.) está unido por parentesco y por comunidad de origen (*oikeion kai suggenês*). Por este doble motivo es extranjero al *génos* bárbaro (*tô de barbarikô othneiôn te kai allôtrion*) (470c). Como en todos los racismos, en todos los etnocentrismos, más concretamente en todos los nacionalismos de la historia, un discurso sobre el nacimiento y sobre la naturaleza, una *phýsis* de la genealogía (más precisamente un discurso y un fantasma de la *phýsis* genealógica) ordena en última instancia el movimiento de de cada oposición: repulsión y atracción, litigio y acuerdo, guerra y paz, odio y amistad. Dentro y fuera. Esta *phýsis* lo comprende todo, el lenguaje, la ley, la política, etc.” en: Derrida, Jacques. *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta, 1998, p. 112.

⁸ Vernant, *op.cit.*, p. 72.

⁹ Benveniste, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1. Économie, parenté, société*. Paris: Editions de Minuit, 1969, p. 341.

La *philía* supone un conjunto de prestaciones y contraprestaciones recíprocas que permiten que el *xénos* encuentre asilo y refugio en comunidades que lo *reconocen*, por encontrarse unidas a un *contrato*. Sobre esta base se define tradicionalmente la hospitalidad, una hospitalidad que reconoce al *xénos* y niega al *héteros* (al radicalmente otro). La *philía* reviste para Benveniste relaciones obligatorias de reciprocidad; dice: “es el cumplimiento de actos positivos implicados en el pacto de hospitalidad mutua”¹⁰. Aun cuando se fundan siempre en una serie de pactos ancestrales entre familias o comunidades, el conjunto de estos intercambios se muestran como “naturales”, como si el contrato fuera sólo posible entre aquellos que se reconocen como miembros de una misma progenie (*xénia*), marcando la relación y el vínculo a partir de una posesión común, de un parentesco. Autores como Benveniste y Vernant, pasados por el rasero de la deconstrucción,¹¹ permiten, entonces, dismantelar y mostrar cómo el *orden justo* de la comunidad política y sus fronteras siguen dependiendo de “la prótesis del origen” común basada en la consanguinidad.

Cuando Benveniste quiere definir al *xénos*, no hay nada fortuito en que parta de la *xénia*, es decir, en el pacto, en el contrato o la alianza colectiva que se llamaba así. En el fondo, no existe *xénos*, no existe extranjero antes o fuera de la *xénia*, de ese pacto o de ese intercambio con un grupo, más precisamente con un linaje.¹²

En este punto resulta importante marcar las diferencias en la forma en que Derrida y otros autores, como Vernant, Châtelet, Arendt e, incluso un autor contemporáneo a Derrida como Cornelius Castoriadis, comprenden la constitución del *espacio público*. Para estos últimos, el espacio público sólo puede ser concebido a partir de la emergencia de los conceptos de *isonomía* e *isegoría*, dejando atrás, “superando”, el *pathos isogónico* (es decir, a partir de una clara ruptura con la esfera del *oikos*). La democracia griega es presentada por estos autores como el paradigma de lo que la política es en términos *puros*. Un libro monumental como *La condición humana* sólo

¹⁰ Ibídem, p. 344.

¹¹ La deconstrucción se propone poner palabras ahí donde no las hay y redefinir el sentido de lo que nos parece natural o indiscutible, no para “depurar mentiras” y hacer visible una verdad, sino para asumir la contrariedad de los conceptos y las instituciones; es decir, su carácter político, discutible y abierto.

¹² Derrida, Jacques y Duffourmantelle, Anne. *La Hospitalidad*. Buenos Aires: De la Flor, 2000, p. 35.

puede ser comprendido sobre la base de las distinciones griegas clásicas y, en especial, de ciertas distinciones que Arendt retoma de Aristóteles para componer su concepto de política.

No tengo dudas de que la crítica de Arendt de la esclavitud podría extenderse a las descripciones de los no-ciudadanos en la Atenas clásica, pero ¿su apelación a la esfera pública es capaz de resistir la distinción entre lo público y lo privado que, sin embargo, Arendt mantiene? (...) En 1951, Arendt se opuso al Estado-nación por el modo como estaba asociado a la expulsión y a las minorías nacionales privadas de derechos. La *esfera pública* y la noción de una *comunidad* política surgen precisamente como alternativa al *Estado-nación* y su relación estructural con el nacionalismo. Pero si diez años después la esfera pública se elabora a través del ejemplo de la Atenas clásica, ¿las políticas de clase y de raza de Atenas han sido simplemente sustituidas por el nacionalismo de la nación?¹³

Otro ejemplo claro en esta línea es la teoría de Cornelius Castoriadis según la cual la democracia griega constituye el paradigma de una sociedad autónoma. La autonomía es definida como el actuar reflexivo de una razón que se crea a sí misma, individual y socialmente, en un movimiento sin fin y que, una vez constituida, juega un rol activo y no predeterminado. Asimismo, se define por la autotransparencia de una sociedad que no oculta su origen imaginario bajo proyecciones extrasociales, sabiéndose explícitamente como sociedad autoinstituida. Grecia clásica no habría ocultado a sus ciudadanos su autoinstitución, evitando imputar a una fuente extrasocial y trascendente (a una alteridad ajena a los hombres) su propia fundación.

La libertad, como *imaginario radical instituyente*, es definida entonces como la capacidad humana de *autocreación* y *autoalteración* infinita de las formas sociales que, según Castoriadis, los griegos ejercieron por primera vez en la historia. La libertad es la capacidad que tienen seres individuales y colectivos de trascender su ser actual, extendiendo el límite de lo posible que necesariamente todo orden dado impone. Esta “subjetividad”, entendida como instancia reflexiva y deliberante, tuvo su origen en Grecia clásica. Gracias a los griegos, la política comenzó a concebirse como una

¹³ Butler, Judith y Spivak, Gayatri Chakravorty. *¿Quién le canta al estado-nación?* Buenos Aires: Paidós, 2009, pp. 58-59.

actividad colectiva explícita y lúcida, reflexiva y deliberativa, cuyo objeto es la institución de la sociedad mediante la palabra y la ley. Los griegos consideraron la institución de la sociedad como una obra humana, descubriendo así el carácter convencional del *nomos* (en contraposición con la necesidad de la *phýsis*) y abriendo la posibilidad de revisión infinita de lo justo y lo injusto y las distintas formas de regímenes. Para Castoriadis, la ley no puede ser simplemente dada, los hombres deben dársela a sí mismos; la sociedad debe dejar de ser concebida como una familia, adquiriendo la forma de una sociedad fundada en relaciones creadas por seres libres y autónomos.

Castoriadis distingue *lo político*, como la dimensión explícita del poder presente en toda sociedad, de *la política*, inventada por los griegos, que supone un movimiento reflexivo capaz de volver sobre sí mismo poniendo en cuestión, infinitamente, sus propios límites: los ciudadanos constituyen y crean el espacio público a través de la reflexión, la deliberación y la discusión de los fundamentos de su institución social. A esto se refiere Castoriadis cuando piensa la radicalidad democrática a partir de Grecia clásica: una conciencia del carácter arbitrario, fundado y modificable del orden de la *polis* (es decir, de la justicia y del régimen como ordenamiento de las partes de la comunidad en función del principio de autonomía colectivo e individual). La democracia, como el orden de la política por excelencia, parte de la aceptación de la dimensión instituyente de una sociedad; su fundamento es la capacidad de una colectividad de darse sus propias leyes, autoafectándose y autoinstituyéndose a sí misma.

La teoría de Castoriadis es una de las derivas interpretativas posibles del modelo democrático griego. Pero también existe un grupo de autores que, tomando como punto de partida el modelo griego clásico (es decir, *lo que la democracia supuestamente fue*), buscan mostrar lo que la democracia actual efectivamente no puede ser. Estos amantes políticos de *lo posible*, siguiendo aquella famosa distinción realizada por Benjamin

Constant (1819) entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos,¹⁴ oponen la representación (la libertad individual, como fundamento de una democracia posible) a la participación directa (que habría dado forma a la democracia griega). Pero, para los fines de la presente indagación, baste con decir que tanto para la perspectiva que hace de la democracia griega un paradigma de lo que la democracia debe ser, como para aquella que se le opone (idealizando, eso sí, su origen), la democracia griega representa un *ideal* (al que aspirar o renunciar).

Derrida, a contrapelo de ambas lecturas, sostiene que existe un proceso de encubrimiento de la *lógica isogónica* presente en el concepto mismo de *ethos* griego, como condición para la construcción de una frontera, de una “condicionalidad”, fundamento de la comunidad “política” (como ese *volver a sí* constitutivo de toda reunión, de toda sociabilidad autodeterminada), es decir, de una comunidad organizada según un principio de justicia. Su aporte es de vital importancia para una desnaturalización del “renacentismo” que ha caracterizado toda la tradición occidental, en especial de la moderna, según el cual Grecia debería orientar con su haz de luz toda democracia que se precie de ese nombre (ya sea por la emulación o la renuncia). Ahí donde muchos autores encuentran el origen de “la política” por excelencia (un ámbito escindido de la violencia y del orden familiar, que ha dejado atrás la oscuridad de la herencia), Derrida ve uno de los fantasmas que asedian desde siempre a todo ordenamiento justo de las partes de la comunidad (de antaño y de hoy): una *teogonía carno-falogocéntrica* que encadena las figuras del padre, el hijo y el hermano con la del soberano.¹⁵ A partir de los aportes de Derrida pareciera legítimo preguntarse ¿este amor

¹⁴ “(...) nosotros ya no podemos disfrutar de la libertad de los antiguos, que consistía en la participación activa y continua en el poder colectivo. Nuestra libertad debe consistir en el disfrute apacible de la independencia privada. En la Antigüedad, la parte que cada cual tenía en la soberanía nacional, no era, como en nuestros días, un supuesto abstracto. La voluntad de cada uno tenía una influencia real; el ejercicio de esta voluntad era un placer vivo y repetido. Por lo tanto, los antiguos estaban dispuestos a hacer muchos sacrificios para conservar sus derechos políticos y su participación en la administración del Estado. Cada cual, sintiéndose orgulloso del valor de su sufragio, encontraba sobrada compensación en la conciencia de su importancia personal.” Constant, Benjamin. *La libertad de los antiguos comparada a la libertad de los modernos*. 1819 [On line]. En www.bibliojuridica.org/libros/5/2124/16.pdf

¹⁵ “Carno-falogocentrismo: Término *compuesto*. Conjunto de determinaciones que acompañan la postura metafísica occidental (comer carne, poseer virilidad y la razón): existe también, según Derrida, ‘afinidad entre el sacrificio carnívoro, en el fundamento de nuestra cultura y de nuestro derecho, y todos los canibalismos, simbólicos o no, que estructuran la intersubjetividad en la lactancia, la crianza, el amor, el

ciego e incondicional a la democracia griega, no constituye entonces una de las principales razones por las cuales, todavía hoy, no es posible desasirse de la estructura carno-falogocéntrica sobre la cual se erige la ciudadanía y lo común, la justicia como ser-con-otros?

2

El odio a la democracia, entendida como participación de *cualquiera* (de aquellos que no poseen ninguna cualidad) en el gobierno y en el poder, debe rastrearse en los dos grandes teóricos de la república: Platón y Aristóteles. Desde Platón, la palabra democracia designa una forma injusta de organización de la ciudad en la cual la mayoría o vulgo (*démos*), aquellos incapaces de filosofar, aquellos que no poseen ninguna cualidad, ocupan por turnos los cargos públicos.

Tanto Platón como Aristóteles definieron la democracia como la antesala de la anarquía (y la tiranía), marcando así su decurso negativo y la necesidad de contrarrestar sus excesos para defender el orden justo de la comunidad: “Tal es la paradoja de la democracia: este régimen, que expresa la esencia misma de la polis, puede entrañar el retorno a un modo no político o pre-político de dominación”¹⁶. La democracia es una forma de gobierno injusta pues no se funda en el mérito y en la virtud (igualdad proporcional), sino en una absoluta igualdad de los desiguales (igualdad aritmética). Si la justicia consiste en una suerte de especialización por la cual cada parte de la comunidad ocupa el lugar que le corresponde, es decir, una igualdad para los iguales y una desigualdad para los desiguales (igualdad geométrica), entonces existe una profunda afinidad entre democracia y anarquía, pues la emergencia de la primera implica la emergencia de la segunda y la de ésta la de la tiranía. Platón y Aristóteles componen, entonces, sus repúblicas para evitar los efectos negativos del gobierno de cualquiera, como bien explica Rancière. Dice Aristóteles, en su *Política*, que la mejor

duelo, y en la verdad en todas las apropiaciones simbólicas o lingüísticas’.”, Ramond, Charles. “Carno-phallogocentrisme”. *Le vocabulaire de Derrida*. Paris: Ellipses, 2001, p. 16.

¹⁶ Kervégan, *op.cit.*, p.128.

forma de democracia es la democracia *representativa*, en la que los ciudadanos (en su mayoría campesinos), por carecer de tiempo, dejan el gobierno a los mejores (es decir, a aquellos que poseen propiedad y por supuesto son los más virtuosos).¹⁷

Pero ¿existe un principio justo en sí mismo e incuestionable para definir las partes de la comunidad en función del cual sea posible determinar, a su vez, el orden justo de la comunidad?

Si la esencia de lo político consiste en la definición de un conjunto de valores específicos, en función de los cuales se instituye una justicia particular –que determina no sólo cuáles son las partes de la ciudad, sino también qué lugar debe ocupar cada una de ellas en el concierto común–, en Platón y Aristóteles es posible reconocer ciertas contradicciones inherentes a la institución del mejor de los órdenes. En ambas teorías, la justicia aparece como un horizonte valorativo indeconstruible que, para “aparecer”, debe ser mediado por la palabra, por el hombre y su ley, comportando siempre una decisión infundada, existencial, de autoafirmación. En el tránsito de lo universal a lo particular, el derecho y la ley, como materializaciones concretas sobre las cuales yacen las comunidades, aparecen como deconstruibles pues, desde los griegos mismos, la justicia es un ideal indeconstruible:¹⁸

Por una parte, la justicia como virtud no es el mero equilibrio de los intereses entre los individuos o la reparación de los perjuicios que unos hacen a otros. Es la elección de la medida misma según la cual cada parte sólo toma lo que le corresponde. Por la otra, la justicia política no es simplemente el orden que mantiene unidas las relaciones entre los individuos y los bienes. Es el orden que determina la distribución de lo común.¹⁹

¹⁷ “El mejor pueblo es el campesino (...). En efecto, por no tener mucha fortuna, suelen estar ocupados y, por consiguiente, no pueden asistir con mucha frecuencia a la asamblea; como no tienen las cosas necesarias pasan el tiempo en sus trabajos y no codician lo ajeno, y prefieren trabajar mejor que dedicarse a las actividades cívicas y al gobierno (...). Además, si tienen derecho a elegir los magistrados y pedirles cuentas se satisface con ello su exigencia de ambición, si alguna tienen (...).” Aristóteles. *Política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y constitucionales, 1997, 1318b.

¹⁸ Según Vernant, la redacción de las leyes aparece como una reivindicación central que surge con el nacimiento mismo de la ciudad y “en virtud de la publicidad que le confiere la escritura, la *diké*, sin dejar de aparecer como un valor ideal, podrá encarnarse en un plano propiamente humano, realizándose en la ley, regla común pero superior a todos, norma racional sometida a discusión y modificable por decreto pero que expresa un orden concebido como sagrado.”, Vernant, *op.cit.*, p. 65.

¹⁹ Rancière, *op.cit.*, pp.17-18.

La justicia como idea se presenta en Platón como indeconstruible y excediendo la capacidad reflexiva del *lógos* para su demostración racional. La idea de justicia, en Platón mismo, reenvía al marco *místico* de la filosofía, esto es, al terreno inmediato y pre-reflexivo de la convicción y de la creencia: de una razón que da razón, de una invisibilidad como fundamento de la visibilidad. Por lo tanto, existe un extraño vínculo entre justicia y anarquía, pues en la primera recae todo aquello que excede lo instituido y anima el movimiento instituyente: es decir, ella es acontecimiento, en tanto marca la emergencia del radicalmente otro, de aquel o aquello que no puede ser calculado y aun así exige ser “tomado en cuenta”. En palabras de Rancière:

Lo que los clásicos nos enseñan es en primer lugar esto: la política no es asunto de vínculos entre los individuos y de relaciones entre éstos y la comunidad; compete a una cuenta de las “partes de la comunidad”, la cual es siempre una falsa cuenta, una doble cuenta o una cuenta errónea.²⁰

El concepto de justicia en Aristóteles también aparece desbordando el significado de ley.²¹ Aun las leyes “rectas” (que buscan y procuran el bien común y la vida buena) adolecen de una fijeza y universalidad que las aleja en muchos casos de lo mejor; por ello la justicia “equitativa” del gobernante cabal –como personificación de la justicia– es superior a la ley, pues puede adaptarse a la mutabilidad de las cosas prácticas. En el mejor de los regímenes políticos, las leyes miran al bien común y el hombre virtuoso y prudente salva la distancia entre justicia y ley a través de una decisión que, entonces, no puede estar precedida por una regla.

(...) lo equitativo, si bien es justo, no lo es de acuerdo con la ley, sino como una corrección de la justicia legal. La causa de ello es que toda ley es universal y que hay casos en los que no es posible tratar las cosas rectamente de un modo universal. (...) tal es la naturaleza de lo equitativo: una corrección de la ley en la medida en que su universalidad la deja incompleta.

²⁰ *Ibíd.*, p. 19.

²¹ Al igual que Platón, Aristóteles se aleja de aquella visión tradicional de la ley que la igualaba a la justicia: “(...) todo lo legal es, *en cierto modo*, justo, pues lo establecido por la legislación es legal y cada una de estas disposiciones decimos que es justa. Pero las leyes se ocupan de todos o de los mejores o de los que tienen autoridad, o de alguna otra cosa semejante; de modo que, en un sentido, llamamos justo a lo que produce o preserva la felicidad o sus elementos para la comunidad política.”, Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Madrid: Planeta DeAgostini, 1997, 1129b.

Ésta es también la causa de que no todo se regule por la ley, porque sobre algunas cosas es imposible establecer una ley, de modo que es necesario un decreto.²²

El concepto de justicia se inscribe dentro de la circularidad propia de la conceptualización práctica en Aristóteles. La justicia no habita un mundo esencial y sustancial independiente de aquel de quien es predicado. Para este autor, existe inmediatez entre el bien de la comunidad y el del individuo. La prudencia del gobernante cabal se basa en una “experiencia” orientada hacia ciertos valores propios de la comunidad que lo engendró. Son estos atributos los que lo hacen capaz de deliberar no sólo acerca de los medios, sino también acerca de los principios de la acción. Mas el buen hombre en términos absolutos, el *phrónimos*, es aquel que posee una prudencia “arquitectónica”, una capacidad de decisión, respecto de lo conveniente para la comunidad. A esto se refiere Derrida cuando habla del fundamento místico de la autoridad y de la centralidad de la decisión (siempre infundada) del juez:

El discurso encuentra ahí su límite: en sí mismo, en su poder realizativo mismo. Es lo que aquí propongo denominar (desplazando un poco y generalizando la estructura) lo místico. Hay un silencio encerrado en la estructura violenta del acto fundador. Encerrado, emparedado, porque este silencio no es exterior al lenguaje.²³

Una parte fundamental de lo que la política es (distinta de la *police*, de la mera administración sujeta a la lógica del cálculo) guarda una afinidad profunda con el problema de la justicia y la anarquía, es decir, con el carácter no fundado y contingente del orden común. Tanto Derrida como Rancière buscan reinscribir la política en el vértigo democrático, es decir, en última instancia en el derecho de *cualquiera* (de cualquier radicalmente otro) a participar en la política; ambos autores piensan la política y su forma más afín, la democracia, desde los griegos mismos, a partir de la imposibilidad de un cálculo y de un último fundamento del orden.

²² Ibídem, 1137a.

²³ Derrida, Jacques. *Fuerza de Ley. El ‘fundamento místico de la autoridad’*. Madrid: Tecnos, 1997, p. 33.

Miguel Abensour, en una línea muy similar, indaga el vínculo que existe entre anarquía, democracia y política. Siguiendo los pasos de Lévinas, sostiene que el concepto de anarquía, como principio radical democrático, representa la resistencia de la multiplicidad a la lógica totalizante y soberana:

La noción de anarquía tal como la entendemos aquí precede al sentido político (o anti-político) que se le atribuye normalmente. Ésta no puede —sin desmentirse— definirse como principio (tal como lo entienden los anarquistas). La anarquía no puede ser soberana como la *arché*. Ella pone en cuestión —de una forma radical y haciendo posibles instantes de negación sin ninguna afirmación— al Estado. El Estado, de esta forma, no puede erigirse como Todo. Pero, en revancha, la anarquía puede decirse. El desorden tiene, por lo tanto, un sentido irreductible en tanto que rechazo de la síntesis.²⁴

De esta manera, sostiene que el énfasis en la anarquía para pensar lo político es fundamental para una “concepción pluralista de lo social”, pues al postular una separación resistente a toda síntesis, rechaza al mismo tiempo la comunidad como comunión fusional y la identificación de lo social con el reino de la violencia hobbesiana. Esta resistencia de lo múltiple a la totalización, que Lévinas define como anarquía, hace posible una conmoción constante de la política por el acontecimiento del otro, es decir, de una Justicia que siempre se sustrae a toda apropiación política. Sin el vértigo anárquico de la democracia, sin esta apertura abisal a cualquier radicalmente otro, no puede haber política digna de este nombre. La anarquía, negación de todo principio exterior, autoridad y régimen, representa pues todo aquello que no puede ser comprendido por la soberanía.

Profundizando aún más la perspectiva de Abensour, cabe volver aquí a Derrida quien en *Canallas*²⁵ retoma el problema de la democracia a partir de lo que considera es uno de sus “hilos visibles”: el enigma de la soberanía. Habla de una “moralidad fabulosa” que postula la primacía de la fuerza sobre el derecho. Este tema no es nuevo

²⁴ Abensour, Miguel. “L’an-archie entre métapolitique et politique” en *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg Lévinas et la Politique*, Strasbourg, Univ. Marc Bloch, Vol. N° 14, (2002): 47.

²⁵ Derrida, Jacques. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta, 2005.

en Derrida, quien ya en *Fuerza de ley*²⁶ señalaba la afinidad que existe entre fuerza y derecho, poniendo el énfasis en la justicia como experiencia aporética que no puede reducirse, sin embargo, jamás, a la violencia soberana. La democracia, como figura incondicional, se hallaría en este cruce aporético entre justicia y derecho: es una cierta razón *razonable* que tiene en cuenta lo posible y lo imposible, que responde al otro *otro*, desobedeciendo y transgrediendo toda inyunción soberana. Existe un vínculo profundo entre acontecimiento y democracia, pues ésta puede ser potencialmente habitada por todos y por cualquiera, definiéndose entonces como incondicionalmente hospitalaria y anárquica. Para Derrida, la razón democrática debería poder renunciar incondicionalmente a la soberanía (es decir, *debería poder lo imposible*), pues sólo así sería posible la justicia, pero esto es justamente lo imposible. Frente a la fuerza-poder soberana, Derrida quiere pensar una fuerza débil, vulnerable, sin poder y expuesta a la llegada de cualquiera, del radicalmente otro; un exceso *pensable* más allá de todo dominio y autoridad. A esta democracia como promesa mesiánica abierta a la venida de cualquiera, a este *lugar que da lugar sin ser un lugar*, Derrida lo define partir de una figura platónica del *Timeo*: *khôra*.²⁷

3

Se han presentado aquí las razones por las cuales se ama y se odia la democracia y se ha hecho evidente que aquellos que la aman *la aman mal*, pues no reconocen el *pathos* isogónico y la dimensión soberana y violenta que necesariamente ésta compromete; y que los que la odian, la odian porque temen la hospitalidad incondicional y anárquica hacia *cualquiera*, es decir, la apertura abisal que ella implica. Forma política maldita pues guarda una afinidad indiscutible con la anarquía y el carácter arbitrario e infundado de las divisiones sociales que harían posible el ser-con-

²⁶ Derrida, 1997, *op.cit.*

²⁷ *Khôra* como un “lugar sin lugar”, no dialectizable, permitiría un salirse de sí, ya sea para ratificarse en un acto de soberanía, o para desappropriarse en un gesto aneconómico de entrega al otro. Véase, Derrida, Jacques. *Khôra*. Paris: Galilée, 1993.

otros, es decir, la justicia (del orden justo de la partes de la comunidad). Platón y Aristóteles temían los efectos devastadores de la democracia porque pensaban que era posible una división jerárquica y *natural* (es decir, indiscutible) de las partes de la comunidad, pero ninguno de estos dos pensadores pudo fundamentar este principio de división de las partes que, a su vez, permitiría el establecimiento de una verdadera meritocracia. La arbitrariedad y el carácter infundado de lo común se cuelan constantemente en sus teorías, dejando a la justicia en el horizonte de la anarquía y, finalmente, de la indistinción democrática.

Paradoja: *los que aman la democracia no hacen más que limitarla, mientras que aquellos que la odian no hacen más que invocarla para definir lo propio de la política.*

Bibliografía

- Abensour, Miguel. “L’an-archie entre métapolitique et politique” en *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg Lévinas et la Politique*, Strasbourg, Univ. Marc Bloch, Vol. N° 14, (2002).
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Madrid: Planeta DeAgostini, 1997.
- Aristóteles. *Política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y constitucionales, 1997.
- Benveniste, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1. Économie, parenté, société*. Paris: Éditions de Minuit, 1969.
- Butler, Judith y Spivak, Gayatri Chakravorty. *¿Quién le canta al estado-nación?* Buenos Aires: Paidós, 2009.
- Castoriadis, Cornelius. *La Institución Imaginaria de la Sociedad*. Vol. I. Barcelona: Tusquets, 1983.

- Castoriadis, Cornelius. *La Institución Imaginaria de la Sociedad. Vol. 2.* Barcelona: Tusquets, 1989.
- Constant, Benjamin. *La libertad de los antiguos comparada a la libertad de los modernos.* 1819 [On line]. En www.bibliojuridica.org/libros/5/2124/16.pdf
- Derrida, Jacques y Duffourmantelle, Anne. *La Hospitalidad.* Buenos Aires: de la Flor, 2000.
- Derrida, Jacques. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón.* Madrid: Trotta, 2005.
- Derrida, Jacques. *Fuerza de Ley. El 'fundamento místico de la autoridad'.* Madrid: Tecnos, 1997.
- Derrida, Jacques. *Khôra.* Paris: Galilée, 1993.
- Derrida, Jacques. *Políticas de la amistad,* Madrid, Trotta, 1998.
- Kervégan, Jean-François. "Démocratie". *Dictionnaire de Philosophie Politique.* Raynaud, P. et Rials, S. (Dir.), Paris: PUF, 1996.
- Ramond, Charles. *Le vocabulaire de Derrida.* Paris: Ellipses, 2001.
- Rancière, Jacques. *El odio a la democracia.* Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- Vernant, Jean-Pierre. *Los orígenes del pensamiento griego.* Barcelona: Paidós, 1992.

Un concepto equívoco. Sobre la pluralidad de sentidos de la justicia en la obra política hobbesiana

A misconception. On the ambiguity of justice
in the hobbesian political work

Javier Alejandro Vazquez Prieto*

*Fecha de Recepción: 7 de Octubre de 2011
Fecha de Aceptación: 13 de Octubre de 2011*

Resumen: *Este artículo parte de la percepción de que en la filosofía política hobbesiana existe una pluralidad de sentidos de la idea de justicia. Esta noción se aplica tanto a las acciones como a los hombres. La primera consiste en la conformidad de los actos con la ley civil. Las desavenencias se manifiestan en lo que hace a la segunda noción. Al respecto, presentamos dos visiones. Una es la de Leo Strauss, para quien puede asociarse a la justicia de las pasiones, y a una en particular: el miedo a una muerte violenta. La otra es la de F. C. Hood, para quien esta clase de justicia consiste en el reconocimiento de la obligación que la ley natural contendría, la cual es una obligación de conciencia. Este trabajo propone, a modo de hipótesis, que la justicia de los hombres adquiere dos sentidos que coexisten sin excluirse. Uno que la asocia a la justicia de las pasiones, aunque el miedo a la muerte no sea la única pasión justa. Y otro que consistiría en la voluntad de cumplir con la ley natural.*

Palabras clave:

Justicia – acciones – intenciones – pasiones – ley natural.

* Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (UBA) / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Correo electrónico: javiervaz@arnetbiz.com.ar

Abstract: *This paper begins with an impression: in Hobbes' political philosophy it is possible to observe more than one idea of justice. This notion applies to actions and men. The first one rests in conformity of our actions with civil law. But there are disagreements with the interpretation of the second one. We show two different views. That of Leo Strauss, who says that justice of men is related with justice of passions. But he also says that the last is exclusively associated with fear of violent death. The other is F. C. Hood's, who says that this kind of justice rests in recognition of the obligation that natural law implies, which is an obligation of conscience. This work puts forward the following hypothesis: that justice of men has two coexisting meanings. First, it consists in justice of passions, but fear of a violent death is not alone among the passions that make men just. Second, it consists in the will, but not necessarily the act, of fulfilling the natural law.*

Keywords: *Justice – actions – intentions – passions – natural law.*

*“Oderunt peccare boni virtutis amore,
oderunt peccare mali formidine poena”¹*

Introducción

En su libro *Una Historia de la Justicia*, Paolo Prodi afirma que

El ideal occidental de justicia –ahora en vías de desaparición– fue resultado de un itinerario mucho más prolongado que el efectuado a partir del iluminismo y las codificaciones, y se basa en la copresencia de un doble plano de normas: el derecho positivo, la norma escrita, y el plano de las normas que escandieron la vida de quienes nos precedieron en los últimos milenios y regularon la vida cotidiana de nuestra sociedad en su hábito mas

¹ Este pasaje podría traducirse como sigue: “Se abstienen de pecar los buenos por amor a la virtud, los malos por temor a la pena”. Estos versos, en realidad, se encuentran en *Praenotamenta* de Badius Ascensius (cap. VI, fol. 5v). En Horacio son como sigue: “oderunt peccare boni virtutis amore / tu nihil admites in te formidine poena” (*Epistulae*: I, xvi, 52).

interior: *ethos, mos*, lo consuetudinario, ética, moral, como quiera designárselo. El vínculo entre ese doble plano de normas constituyó el hábito [...] de toda la cultura jurídica occidental”². Es así que “en la historia concreta de la civilización cristiana occidental el nodo medular para comprender ese hábito que permitió el nacimiento del Estado de derecho y del ideal liberal es la paulatina distinción entre el concepto de pecado, como desobediencia a la ley moral, y el concepto de delito, como desobediencia a la ley positiva”³.

En este artículo quisiéramos llamar la atención sobre un momento clave en el desarrollo de este ideal moderno de justicia: el pensamiento de Thomas Hobbes. En su obra política –compuesta por el *The Elements of Law*, el *De Cive*, y el *Leviathan*– la idea de justicia adquiere diferentes sentidos. Esta noción es aplicada tanto a los actos como a los hombres. Sin embargo, cuando Hobbes emplea este concepto para referirse a los hombres lo aplica a aquello que podríamos denominar genéricamente como intenciones, propósitos o motivos. Es posible ver, entonces, que el ámbito de competencia de la justicia de las acciones sería lo que él entiende como foro externo, mientras que el de la justicia de los hombres sería el foro interno. De este modo, se configuran dos esferas en las que el concepto de justicia adquiere relevancia, una esfera de la legalidad y otra de la moralidad⁴, esferas que se corresponden con la –ya clásica– distinción entre foros.

Existe un consenso bastante extendido acerca de que la justicia de los actos consiste en el cumplimiento de la ley positiva. Las discusiones comienzan, empero, cuando se

² Prodi, Paolo. *Una Historia de la Justicia: de la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*. Buenos Aires: Katz, 2008, p. 14.

³ Prodi, *op. cit.*, p. 19.

⁴ Cabe hacer una aclaración: hablar de una esfera de la moralidad no supone negar la existencia de las diferentes ‘morales’ de los hombres. En el extremo, podría incluso pensarse en morales individuales como la moral de cada hombre. Aquí simplemente nos referimos a la esfera de la moralidad de un modo genérico, como la esfera de la conciencia de los sujetos. Si bien esta esfera es particular a cada hombre, puede pensarse analíticamente en una esfera de la moralidad, del mismo modo que pensamos en ‘el hombre’ de un modo abstracto, aunque sólo existan hombres particulares. Es cierto que Hobbes no habla de moralidad sino de foro interno. Hemos empleado estas expresiones como sinónimo porque, en el lenguaje corriente, la idea de foro interno puede confundirse con el espacio privado o doméstico. Pero si la tomamos en su sentido hobbesiano quizás sea la más atinada.

hace referencia a la justicia de los hombres, es decir, la que se juega *in foro interno*. Al respecto, existen varias lecturas, aunque no todas nos interesan de igual manera. W. H. Greenleaf agrupa las interpretaciones del pensamiento hobbesiano en tres corrientes o “casos”. Aquí no consideramos lo que él llama *tradicional case*, ya que éste tiende a poner atención a la esfera de los actos, sin reconocer la ambivalencia del concepto de justicia. Por lo tanto, y por razones de espacio, nos concentraremos sólo en algunos de los exponentes más importantes del *natural law case* y del *individualist case* que reconocen la aplicabilidad de esta noción tanto a los actos como a las intenciones. Pero este necesario recorte obedece a una razón adicional: los argumentos que presentaremos se relacionan de un modo antitético entre sí y dan soluciones radicalmente diferentes al problema del significado de la justicia de los hombres. Es a partir de esta oposición que podremos sacar provecho a la hora de construir la hipótesis que guía esta investigación.

El máximo exponente del *individualist case* es Leo Strauss, quien en su libro *La filosofía política de Hobbes* explica que el fundamento moral del pensamiento político hobbesiano está constituido por la oposición entre dos pasiones: el miedo a una muerte violenta y la vanidad. Su interpretación le permite decir que “Hobbes distingue, con no menos precisión que cualquier otro moralista, entre legalidad y moralidad. No es la legalidad de la acción, sino la moralidad del propósito, la que hace al hombre justo”⁵. Para él “no es el orgullo, ni mucho menos la obediencia, sino el miedo a una muerte violenta el que constituye el origen de la intención justa”⁶. La identificación del miedo a la muerte con el propósito justo “permite de cualquier modo una diferenciación sistemática entre la justicia y la injusticia, entre los motivos morales y los inmorales”⁷. Más aún:

⁵ Strauss, Leo. *La filosofía política de Hobbes: su fundamento y su génesis*. Buenos Aires: FCE, 2006, p. 48.

⁶ Strauss, *op. cit.*, p. 51.

⁷ *Ibidem*.

Hace posible la distinción entre la actitud del hombre injusto que obedece las leyes del Estado por miedo al castigo –es decir, sin convicción interna– y la actitud del hombre justo que por miedo a la muerte, y por tanto con convicción interna [...] obedece las leyes de éste⁸.

En la lectura straussiana, entonces, la justicia del hombre es asociada a una pasión específica, el miedo a una muerte violenta.

Por otra parte, uno de los más importantes representantes del *natural law case* es F. C. Hood, para quien la justicia es una virtud (y no una pasión) que deriva del reconocimiento de la obligación contenida en la ley de naturaleza. Él afirma que:

La justicia de los hombres es la justicia natural, la virtud moral derivada de esta ley de naturaleza; [mientras que] la justicia de las acciones no es una virtud moral y es una construcción humana⁹.

Hood sostiene que “la justicia de los hombres es justicia en relación a la ley natural. La justicia, como una obligación natural, [...] es anterior a la ley civil, y no puede ser impuesta por la ley civil, porque es una obligación de conciencia”¹⁰. Por esta razón:

El hombre que cumple sus convenios por miedo al castigo es injusto: transgrede la ley de naturaleza porque no actúa en conformidad con la razón, sino por pasión; actuó no por obligación sino libremente y de acuerdo con sus aversiones naturales¹¹.

Aquí la justicia de los hombres consiste en la interiorización de la obligación que la ley natural supone. Ella es lo opuesto a la dinámica pasional, y por eso Hood concluye que el “hombre justo es guiado por la razón y el injusto es guiado por pasión”¹².

Ahora bien, en la filosofía política hobbesiana existe, en efecto, una tensión entre una justicia de los actos y una justicia de los hombres. Aquella es aplicable al foro externo y

⁸ *Ibidem*.

⁹ Hood, F. C. *The Divine politics of Thomas Hobbes*. London: Oxford University Press, 1964, p. 110 (trad. propia).

¹⁰ Hood, *op. cit.*, p. 112

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

puede entenderse como la correspondencia de los actos con la ley positiva, mientras que ésta última es aplicable al foro externo, es decir, al plano de lo podemos llamar –algo abstractamente– las intenciones, los propósitos o los motivos. A diferencia de Strauss y de Hood, propondremos –a modo de hipótesis– que la justicia de los hombres adquiere dos sentidos que coexisten sin excluirse mutuamente. El primero la asocia a la voluntad de cumplir con la ley de naturaleza, y empleando una terminología que no es hobbesiana sino más bien kantiana, pero que podría considerarse pertinente, podría entenderse como la conformidad de la máxima que guía la acción con la ley natural. En este sentido, el título de justo sería aplicable a aquellos que reconocen la obligación moral que va anexa en la ley natural y que la obedecen –para decirlo coloquialmente– por la ley misma. Pero éste coexistiría con otro sentido que la asociaría a la justicia de las pasiones o afectos, y supondría la posibilidad de diferenciar entre pasiones justas e injustas. Por tanto, no existe uno u otro sentido de un modo excluyente, tal como Strauss y Hood pretenden, sino que ambos conviven en la obra de Thomas Hobbes.

La injuria: Justicia como respeto a los pactos

En el capítulo dieciséis del *Elements*, Hobbes indica que la segunda ley de naturaleza consiste en que “todo hombre está obligado a respetar y cumplir los aquellos pactos que haya hecho”¹³. Inmediatamente después, se ocupa de definir lo que entiende por injuria:

La ruptura o violación de un pacto es lo que los hombres llaman INJURIA, y consiste en una acción u omisión, que es por tanto llamada INJUSTA. Es una acción u omisión sin *jus* o derecho, el cual había sido transferido o abandonado previamente¹⁴.

¹³ Hobbes, Thomas. *The Elements of Law*. London: Frank Cass & Co. Ltd., 1984, p. 82 (I, xvi, 1). Trad. propia.

¹⁴ Hobbes. *The Elements of Law*, op. cit. p. 82 (I, xvi, 2). Traducción propia, la versión original es como sigue: “The breach or violation of covenant, is that which men call INJURY, consisting in some action or omission, which is therefore called UNJUST. For it is action or omission, without *jus*, or right; which was transferred or relinquished before”.

La injuria es definida como la ruptura de un pacto y consiste en un acto u omisión que, a causa de aquel quebrantamiento, es llamado injusto. Invirtiendo y extendiendo esta definición, puede decirse que los actos justos serían aquellos por los que no se rompen los pactos y la justicia consistiría en su respeto.

Es posible sostener, sin embargo, que no hay diferencia entre el respeto a los contratos y el accionar conforme a la ley civil. Cuando se trata de un contrato entre particulares, su cumplimiento está garantizado por la ley y el poder del Estado. Entonces, respetarlo sería lo mismo que respetar la ley positiva, porque ella impone la observancia de esta clase de pactos.

No obstante, el respeto del pacto que funda una comunidad política¹⁵ también se puede asimilar al accionar legal. Esta clase de pacto crea un poder soberano cuyas disposiciones cristalizan en ley, por tanto, sólo obliga a respetar esas disposiciones, es decir, a obedecer la ley positiva. Entonces, ¿de qué otra manera podría romperse más que por una violación de aquella? Es evidente que la violación del pacto fundacional sólo puede producirse, en los hechos, desobedeciendo la ley civil.

Pero también es posible decir, a la inversa, que todo cumplimiento de la ley es un respeto del pacto, porque respetar un pacto no requiere del reconocimiento de una obligación, sino sencillamente de su cumplimiento en los actos. Esto no quita que

¹⁵ Es cierto que aquí estamos considerando al pacto que funda un Estado sólo como una de las formas posibles de contrato, junto al que se da entre particulares, y meramente en relación a su cumplimiento o su violación. Esta forma de argumentar, a la que recurrimos por razones de espacio y de brevedad, no debe extenderse hasta el punto de anular la dimensión histórico-política que la propia noción de pacto supone. Es cierto, que la idea de una comunidad política surgida de un pacto fundacional tiene como propósito destacar la artificialidad de la relación política. También es cierto que esta idea, surgida durante la modernidad política, viene a poner en cuestión el supuesto contrario –y propio de la antigüedad clásica– que entiende a la relación política como inscrita en la naturaleza humana. En este sentido, la idea de pacto fundacional es un elemento dentro de una estrategia de discusión con la noción aristotélica de *zoon politikon*. Mediante esta estrategia se pretende refutar el supuesto de una politicidad connatural a la existencia humana y postular, en cambio, que toda comunidad política es un producto humano y por lo tanto fruto de un artificio. Sin embargo, estos son tópicos que escapan a las posibilidades de este artículo y a las de su autor. Por ello, y en orden a seguir la línea argumental del acápite, hemos tenido que recurrir a esta necesaria simplificación de la idea de pacto.

alguien pueda aceptar la obligación que se contendría, ya sea en el pacto o en la segunda ley natural, y lo respete por esa obligación, antes que por miedo al castigo. Lo único que decimos es que el respeto de un pacto sólo implica cumplirlo externamente y no reconocer una obligación.

Por lo tanto, ya que el respeto a los contratos puede asimilarse a la conformidad de los actos con la ley positiva, la justicia así entendida, consiste en un accionar legal. Es, además, una justicia de las acciones porque su ámbito de aplicación es el foro externo.

Después de exponer nuevamente la ley natural que manda respetar los contratos, Hobbes dice –en un pasaje paralelo del *De Cive*– lo siguiente:

La violación *del pacto*, así como también la reclamación de lo dado (lo cual siempre reside en una acción u omisión), se llama INJURIA. Ahora bien, a tal acción u omisión se la llama *injusta*; de modo que significan lo mismo *injuria* y la acción u omisión *injusta*, y ambas lo mismo que la *violación del pacto o de la fe dada*¹⁶.

Del mismo modo que en el *Elements*, Hobbes define a la injuria como la ruptura de un pacto, cosa que implica un acto u omisión injusta. Invirtiendo nuevamente estos conceptos, puede decirse que un acto u omisión justo sería aquel por el cual se mantiene un pacto y que la justicia consiste en el respeto del mismo. Ya hemos dado las razones por las que era posible asimilar el respeto de los pactos al comportamiento legal. Por eso bastará con decir que la justicia así entendida, además de consistir en el cumplimiento de la ley civil, es una idea aplicable al foro externo, y debe ser entendida como justicia de las acciones.

Finalmente, en el *Leviathan*, Hobbes define la tercera ley de naturaleza como sigue:

¹⁶ Hobbes, Thomas. *Elementos filosóficos: Del Ciudadano*. Buenos Aires: Hydra, 2010, p. 150 (I, iii, 3). En inglés: “The breaking of a bargain, as also the taking back of a gift, (which ever consists in some action or omission) is called an INJURY. But that action, or omission, is called unjust, insomuch as an injury, and an unjust action, or omission, signify the same thing, and both are the same with breach of contract and trust” (Hobbes, Thomas. *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. Vol. II. London: Elibron Classics, 2005, pp. 30-31).

Que los hombres cumplan los pactos que han celebrado. [...] En esta ley de naturaleza consiste la fuente y origen de la JUSTICIA. En efecto, donde no ha existido un pacto, no se ha transferido ningún derecho, y todos los hombres tienen derecho a todas las cosas: por tanto, ninguna acción puede ser injusta. Pero cuando se ha hecho un pacto, romperlo es injusto. La definición de INJUSTICIA no es otra sino ésta: el incumplimiento de un pacto. En consecuencia, lo que no es injusto es justo. La justicia y la propiedad comienzan con la constitución del Estado. Ahora bien, como los pactos de mutua confianza, cuando existe el temor de un incumplimiento por cualquiera de las partes [...] son nulos, aunque el origen de la justicia sea la estipulación de pactos, no puede haber actualmente injusticia hasta que se elimine la causa de tal temor, cosa que no puede hacerse mientras los hombres se encuentran en la condición natural de guerra. Por tanto, antes de que puedan tener un adecuado lugar las denominaciones de justo e injusto, debe existir un poder coercitivo que compela a los hombres igualmente al cumplimiento de sus pactos por el temor de algún castigo [...]. Así, la naturaleza de la justicia consiste en la observancia de pactos válidos: ahora bien, la validez de los pactos no comienza sino con la constitución de un poder civil suficiente para compeler a los hombres a observarlos¹⁷.

Ahora la justicia es explícitamente definida como el respeto de los convenios válidos. Por tanto, no se puede hablar de justicia o injusticia allí donde no existe pacto alguno. En esta situación, todos los hombres retienen su derecho natural y ninguna acción puede ser propiamente llamada justa o injusta.

Sin embargo, Hobbes aclara que un pacto de ‘mutua confianza’ es nulo, ya que siempre está latente la posibilidad de incumplimiento por alguna de las partes. Entonces, afirma –cosa que antes no pasaba– que sólo el pacto que instituye un poder

¹⁷ Hobbes, Thomas. *Leviatán o la material, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Buenos Aires: FCE, 2007, pp. 118-119 (I, xv). La versión en inglés es como sigue: “That men perform their covenants made: without which, covenants are in vain, and but empty words; and the right of all men to all things remaining, we are still in the condition of war. And in this law of nature, consisteth the fountain and original of JUSTICE. For where no covenant hath preceded, there hath no right been transferred, and every man has right to every thing; and consequently, no action can be unjust. But when a covenant is made, then to break it is unjust: And the definition of INJUSTICE, is no other than the not performance of covenant. And whatsoever is not unjust, is just. But because covenants of mutual trust, where there is a fear of not performance on either part, [...] are invalid; though the original of justice be the making of covenants; yet injustice actually there can be none, till the cause of such fear be taken away; which while men are in the natural condition of war, cannot be done. Therefore before the names of just, and unjust can have place, there must be some coercive power, to compel men equally to the performance of their covenants, by the terror of some punishment [...]. So that the nature of justice, consisteth in keeping of valid covenants: but the validity of covenants begins not but with the constitution of a civil power, sufficient to compel men to keep them” (Hobbes, Thomas. *Leviathan or the Matter, Form, & Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. London: Penguin Books, 1985, pp. 201-203).

coercitivo, y que obliga a los hombres a cumplir sus contratos privados, es el verdadero origen de lo justo y lo injusto. Esto simplifica las cosas, porque elimina la posibilidad de que el contrato privado sea el origen de la justicia. Sin embargo, el razonamiento por el cual es posible equiparar el respeto del pacto que funda un Estado al comportamiento legal no cambia. Por lo tanto, puede reiterarse que la justicia, entendida como respeto de los pactos, reside en la conformidad de los actos con la ley civil.

Nombres que significan diversamente: Justicia de las acciones y de los hombres

Hobbes reconoce de un modo explícito tener problemas a la hora de definir la justicia. En el *Elements* dice que se trata de un concepto ‘equívoco’ y que adquiere significaciones diversas:

Los nombres justo, injusto, justicia e injusticia son equívocos y significan diversamente. Porque justicia e injusticia, cuando se atribuyen a las acciones significan la misma cosa que no-injuria e injuria; y designan a la acción justa e injusta, pero no al hombre, porque lo denominan culpable o inocente. Pero cuando justicia e injusticia se atribuyen a los hombres, significan propensiones y afectos, inclinaciones de la naturaleza, es decir, pasiones de la mente aptas para producir acciones justas o injustas. Entonces, cuando se dice que un hombre es justo o injusto, no la acción, sino la pasión y la aptitud para realizar tal acción son consideradas. Por consiguiente, un hombre justo puede haber cometido un acto injusto, y un hombre injusto puede haber realizado justamente no una, sino la mayoría de sus acciones. Porque hay un *oderunt peccare* en el injusto así como en el justo, pero por diferentes causas. El hombre injusto, que se abstiene de realizar injurias por miedo al castigo, declara abiertamente que la justicia de sus acciones depende de la constitución civil, de la cual proceden los castigos; acciones que en el estado de naturaleza serían injustas, de acuerdo a la fuente de la que brotan. Esta distinción entre justicia e injusticia debe ser recordada: cuando la injusticia es tomada por culpa, la acción es injusta, pero no necesariamente el hombre; y cuando la justicia es tomada por inocencia, la acción es justa y no siempre el hombre. Del mismo modo, cuando justicia e injusticia son tomadas por hábitos de la mente, el hombre puede ser justo o injusto pero no todas sus acciones lo serán¹⁸.

¹⁸ Hobbes, *The Elements of Law, op. cit.*, p. 83 (I, xvi, 4). Trad. Propia. Originalmente dice así: “The names of just, unjust, justice, injustice, are equivocal, and signify diversely. For justice and injustice, when they be attributed to actions, signify the same thing with no injury, and injury; and denominate the

En este pasaje Hobbes distingue explícitamente entre dos nociones de justicia, una cuando se aplica a los actos y otra cuando se aplica a los hombres. Cuando se atribuye a las acciones, tiene el mismo sentido que la inexistencia de injuria. En el apartado previo hemos visto cómo la ausencia de injuria, es decir, el respeto de los pactos podía asimilarse al comportamiento legal. Por eso, ahora, Hobbes dice que al que actúa justamente se lo denomina inocente, y al que lo hace injustamente, culpable. Es indudable que las nociones de culpabilidad e inocencia suponen una explícita remisión a la ley positiva. Podemos decir, por consiguiente, que la justicia de las acciones consiste en actuar conforme a la ley civil, mientras que la injusticia de los actos supone la comisión de un delito. En esta acepción, la justicia, además de ser asimilable a la legalidad, es aplicable exclusivamente a lo que Hobbes llama foro externo. Ella se mide por la conformidad de las acciones con la ley civil, es decir, se dirime en la exterioridad de los actos.

En cambio, cuando la noción de justicia se aplica a los hombres, Hobbes la entiende como justicia de la “propensión”, de la “afección”, de la “inclinación natural” o de las “pasiones de la mente”. Ella podría asociarse a aquellas pasiones que disponen a producir acciones justas. De este modo, la justicia de los hombres supone la posibilidad de discriminar entre pasiones justas e injustas. En este sentido, la justicia sería aplicable a una esfera de la interioridad, una esfera en la que ella se mide por las intenciones –que en este caso son las pasiones¹⁹ que guían la acción– y no por la exterioridad del acto. O

action just, or unjust, but not the man so; for they denominate him guilty, or not guilty. But when justice and injustice are attributed to men, they signify proneness and affection, and inclination of nature, that is to say, passions of the mind apt to produce just and unjust actions. So that when a man is said to be just, or unjust, not the action, but the passion, and aptitude to do such action is considered. And therefore a just man may have committed an unjust act; and an unjust man may have done justly not only one, but most of his actions. For there is an *oderunt peccare* in the unjust, as well as in the just, but from different causes; for the unjust man who abstained from injuries for fear of punishment, declared plainly that the justice of his actions depended upon civil constitution, from whence punishments proceed; which would otherwise in the estate of nature be unjust, according to the fountain from whence they spring. This distinction therefore of justice, and injustice, ought to be remembered: that when injustice is taken for guilt, the action is unjust, but not therefore the man; and when justice is taken for guiltlessness, the actions are just, and yet not always the man. Likewise when justice and injustice are taken for habits of the mind, the man may be just, or unjust, and yet not all his actions so”.

¹⁹ Es muy cierto que, en la filosofía política hobbesiana, las pasiones impulsan a la acción. Si Hobbes las entiende (en gran medida) como mociones, ellas suscitan actos, movimientos o, en su forma más abstracta, esfuerzos o inclinaciones a acercarse o alejarse de los objetos de deseo. Esto es una advertencia contra una comprensión en términos estrictamente subjetivistas o de interioridad. Sin embargo, no estoy

sea, una esfera que se corresponde con lo que Hobbes llama foro interno. Así decimos que la justicia de los hombres se juega *in foro interno*, porque ella es aplicada no a los actos, sino a los propósitos que los guían, y éstos sólo son asequibles en el ámbito de la conciencia. Esto es lo que le permite a Strauss hablar adecuadamente de una esfera de la moralidad.

Ahora bien, para demostrar que esta distinción tiene sentido y que no puede diluirse ni reconducirse a una instancia de indiferenciación, Hobbes agrega que un hombre justo puede cometer actos reñidos con la ley, así como un hombre injusto puede realizar actos legales. Cuando hablamos de acciones, la justicia es equiparable a inocencia, lo que significa que los actos son justos pero no necesariamente el hombre; mientras que la injusticia es asimilable a la culpabilidad, lo que implica que las acciones son injustas pero no siempre el que las realiza. En cambio, cuando hablamos de intenciones, tanto la justicia como la injusticia, significan que los hombres son justos o injustos con independencia de sus actos. Es más, Hobbes indica que tanto los hombres justos como los injustos se abstienen de cometer delitos²⁰, aunque por razones diferentes. En esta diferencia es donde encuentra sentido la distinción entre ambos criterios de justicia. A pesar de la justicia de sus actos, el hombre que cumple la ley positiva por miedo al castigo es injusto. Aunque se abstenga de violarla, está movilizadado por una pasión injusta, puesto que ésta es una manera tácita de declarar que la conformidad de sus acciones con la ley no depende de la justicia de su intención, sino del poder del Estado

negando la indudable traducción de las pasiones en acciones. Eso sería equivocado e insostenible. Lo que estoy diciendo es que –efectivamente– las pasiones se traducen en acciones externas, pero ellas pueden distinguirse analíticamente del acto que suscitan. Ello se ve en el hecho de que un mismo acto puede originarse en pasiones muy disímiles. Por ejemplo, no es lo mismo matar a alguien por miedo que para satisfacer la propia crueldad. El propio Hobbes lo señala: “Yet thus much the law of nature commandeth in war: that men satiate not the cruelty of their present passions, whereby in their own conscience they foresee no benefit to come. For that betrayeth not a necessity, but a disposition of the mind to war, which is against the law of nature. [...] And as the rapine itself was warranted in the law of nature, by the want of security otherwise to maintain themselves; so the exercise of cruelty was forbidden by the same law of nature, unless fear suggested anything to the contrary. For nothing but fear can justify the taking away of another's life” (*Elements of Law, op. cit.*, pp. 100-101). Aquí vemos que, si bien las pasiones inclinan a actuar, es necesario distinguir el acto de la pasión que lo motiva. Si bien –exteriormente– los actos pueden parecerse, es necesario distinguirlo de la pasión que lo suscita, ya que no todas las pasiones son justas. Y este es justamente el punto que intentamos probar.

²⁰ La frase textual que emplea es, en realidad, *oderunt peccare*, que significaría “se abstienen de pecar”. Esta expresión remite a la cita que consta en el epígrafe y expresa, de un modo alusivo, algunas de las tensiones que existen alrededor de la idea de justicia.

que es capaz de infringirle daño. Esto significa que, de no existir un poder capaz de sancionarlo, es decir, en el estado de naturaleza, habría actuado de manera injusta.

Es muy sintomático que Hobbes reconozca la posibilidad de injusticia en el estado natural. Dado que allí no existe ley civil, no puede haber injusticia de las acciones; por tanto sólo puede tratarse de un criterio de justicia de los hombres. Él señala que la justicia en el estado de naturaleza no se mide por los actos, sino por la ‘fuente de la que ellos proceden’. La fuente de la que proceden los actos son las intenciones, que en este caso está determinadas por las pasiones. Aquí, tal como Strauss pretende, la justicia de los hombres se mide por la de sus afecciones. Pero si es así, será necesario, entonces, distinguir entre pasiones justas e injustas para saber cuando un hombre es justo o injusto. Sobre esto versarán los siguientes apartados.

En un pasaje del *De Cive*, que a primera vista parece similar al anterior, pero que contiene sustanciales variaciones, Hobbes dice lo siguiente:

Las palabras *justo* e *injusto* así como *justicia* e *injusticia*, son equívocas; pues significan una cosa cuando son atribuidas a personas, y otra cuando son atribuidas a acciones. Cuando son atribuidas a acciones, *justo* significa lo mismo que hecho con derecho e *injusto* significa lo mismo que hecho *con injuria*. Ahora bien, aquel que hace algo justo es llamado *inocente*, no *justo*; y de aquel que hace algo *injusto*, no decimos que es *injusto* sino *culpable*. Por otro lado, cuando el término se usa en relación con las personas, *ser justo* significa lo mismo que deleitarse al actuar justamente, esforzarse por la justicia o intentar hacer lo que es justo en todos los asuntos. Y *ser injusto* es descuidar la justicia o estimar que se la ha de medir no según el pacto suscripto, sino según la ventaja presente. Por eso una cosa es la *justicia* y la *injusticia* de la mente, las intenciones o de los hombres, y otra la de alguna acción u omisión. [Así] innumerables acciones de los hombres justos pueden ser *injustas*, y las de los *injustos* pueden ser *justas*. Ahora bien, se ha de decir que hombre *justo* es quien realiza acciones justas debido al precepto de la ley y las acciones injustas no las realiza sino por debilidad; *injusto* es quien realiza las acciones justas debido a la pena adjuntada a la ley, y las injustas debido a la iniquidad del ánimo²¹.

²¹ Hobbes, *Elementos filosóficos*, *op. cit.*, pp. 151-152 (I, iii, 5). Trad. modif. En la versión en inglés, este párrafo es como sigue: “These words just, and unjust, as also justice, and injustice, are equivocal; for they signify one thing when they are attributed to Persons, another when to actions: When they are attributed to Actions, Just signifies as much as what's done with Right, and unjust, as what's done with injury: he who hath done some just thing is not therefore said to be a just Person, but guiltless, and he that

Aquí vuelve a distinguir entre dos nociones de justicia, una aplicable a las acciones y otra atribuible a los hombres. Cuando hablamos de acciones, la justicia es aquello que “hacemos con derecho”, mientras que la injusticia significa lo mismo que injuria. Pero, ya que al que hace algo justo se lo llama inocente y al que hace algo injusto se lo llama culpable, la justicia de las acciones puede entenderse como un actuar legal. La injusticia consistiría, por el contrario, en cometer delitos. En este sentido, la justicia es exclusivamente aplicable al foro externo, ya que se mide por la conformidad de los actos con la ley civil.

En cambio, cuando se aplica a los hombres, la justicia consiste en ‘deleitarse en el actuar justo’, en estudiar cómo hacer lo correcto y esforzarse por hacer aquello que sea justo. La injusticia sería, a la inversa, reflexionar si uno debe actuar correctamente, no de acuerdo a lo pactado, sino a partir de un beneficio presente. Hobbes agrega que el hombre justo es aquel que hace cosas justas porque la ley lo manda²², y cosas injustas por flaqueza. Esto quiere decir que el hombre justo es receptivo a la obligación que la ley supone, y por eso la cumple, mientras que comete delitos porque cede ante sus pasiones. Aún en el delito, el hombre justo reconoce esa obligación. En cambio, el hombre injusto hace lo incorrecto por iniquidad, por deleite, y ya que no reconoce obligación alguna, sólo cumple la ley por miedo al castigo.

hath done some unjust thing, we doe not therefore say he is an unjust, but guilty man. But when the words are applied to Persons; to be just, signifies as much as to be delighted in just dealing, to study how to doe righteousness, or to endeavour in all things to do that which is just; and to be unjust, is to neglect righteous dealing, or to think it is to be measured not according to my contract, but some present benefit; so as the justice or injustice of the mind, the intention, or the man, is one thing; that of an action, or omission, another; and innumerable actions of a just man may be unjust, and of an unjust man, just: But that man is to be accounted just, who doth just things because the Law commands it, unjust things only by reason of his infirmity; and he is properly said to be unjust who doth righteousness for fear of the punishment annexed unto the Law, and unrighteousness by reason of the iniquity of his mind” (*English Works, op. cit.*, p. 32).

²² Es cierto que aquí no se aclara si se trata de la ley civil o la ley natural, es decir, si se cumple con la ley porque ella emerge de un acto de nuestro consentimiento o porque la ley de naturaleza manda respetar los pactos. Pero creo que Hobbes se está refiriendo al reconocimiento de la obligación que emerge del pacto, porque un momento antes decía que la injusticia era reflexionar si uno debe actuar correctamente ‘no según lo pactado’, sino según la propia ventaja. Si la injusticia es reflexionar no según el convenio suscrito, la justicia debería ser, por el contrario, reflexionar de acuerdo a lo pactado, es decir, reconocer la obligación que emerge del convenio.

Hobbes insiste en que no se debe confundir la justicia de las acciones con la de los hombres. Por eso, dice que el que realiza un acto justo es inocente, aunque no sea necesariamente justo; mientras que el que comete un delito se le dice culpable, y no injusto. Un hombre justo puede realizar actos injustos, tal como un hombre injusto actos justos, y ambos hacerlo sin abandonar su condición.

Aquí es más difícil que en el *Elements* determinar lo que quiere decir con justicia de los hombres, en este pasaje no parece que se pueda asociar a la justicia de las pasiones. Hobbes dice, por un lado, que la justicia de los hombres consiste en deleitarse actuando justamente o en esforzarse por hacer cosas justas. Es cierto que el deleite o el esfuerzo por hacer cosas justas no es lo mismo que hacerlas, pero es difícil determinar exactamente cómo ésta definición podría distinguirse de la justicia del acto.

No obstante, Hobbes dice, por otro lado, que la justicia de los hombres implica actuar de acuerdo a la ley porque ella así lo manda, y no por el beneficio que se obtiene o el daño que se evita. En esta acepción, se actuaría legalmente porque se reconoce la obligación que la ley lleva anexa. Este modo de verlo es similar a la manera en que Hood entiende la justicia de los hombres. Sin embargo, cuando éste habla del reconocimiento de la obligación que la ley contiene, está claro que se está refiriendo a la ley natural. Aquí, en cambio, Hobbes no explicita de qué ley está hablando. Por eso, en este pasaje del *De Cive*, no puedo arriesgar, de un modo definitivo, que es lo que Hobbes estaría entendiendo por justicia de los hombres. Lo único que está claro es que ella no puede ser asimilada a la justicia de las acciones, ya que ésta se refiere a la exterioridad de los actos, y aquella a las intenciones que los motivan.

A pesar de la isomorfía con los pasajes anteriores, en el *Leviathan*, se introducen nuevas variaciones:

Los nombres de justo e injusto, cuando se atribuyen a los hombres, significan una cosa, y otra distinta cuando se atribuyen a las acciones. Cuando se atribuyen a los hombres implican conformidad o disconformidad de conducta, con respecto a la razón. En cambio, cuando se atribuyen a las acciones, significan la conformidad o disconformidad con respecto a la razón, no ya de la conducta o género de vida, sino de los actos particulares. En consecuencia, un hombre justo es aquel que se preocupa cuanto puede de que todas sus acciones sean justas, un hombre injusto es el que no pone ese

cuidado. Semejantes hombres suelen designarse en nuestro lenguaje como hombres rectos y hombres que no lo son, si bien ello significa la misma cosa que justo e injusto. Un hombre justo no perderá ese título porque realice una o unas pocas acciones injustas que procedan de pasiones repentinas, o de errores respecto a las cosas y personas; tampoco un hombre injusto perderá su condición de tal por las acciones que haga u omita por temor, ya que su voluntad no se sustenta en la justicia, sino en el beneficio aparente de lo que hace. Lo que presta a las acciones humanas el sabor de la justicia es una cierta nobleza o galanura (raras veces hallada) en virtud de la cual resulta despreciable atribuir el bienestar de la vida al fraude o al quebrantamiento de una promesa. Esta justicia de la conducta es lo que se significa cuando la justicia se llama virtud, y la injusticia vicio. Ahora bien, la justicia de las acciones hace que a los hombres no se les denomine justos, sino inocentes; y la injusticia de las mismas (lo que se llama injuria) hace que les sea asignada la calificación de culpables²³.

Hobbes insiste en la distinción de dos nociones de justicia, pero incorporando un elemento: la razón. Entonces, cuando la justicia se aplica a las acciones, significa conformidad de los actos con la razón. Nuevamente, se afirma que la justicia de una acción puede –más propiamente– llamarse inocencia y la injusticia, culpabilidad. Esto nos habilita a pensar que, al igual que en el *Elements* y en el *De Cive*, la justicia de las acciones consistiría en la conformidad de los actos con la ley civil, ya que sólo se puede ser culpable o inocente de un delito, y un delito es la violación de una ley. Después de todo, en un Estado, qué es la razón, cuando hablamos de problemas públicos (que es lo que verdaderamente importa), sólo puede ser determinado por la ley civil.

²³ Hobbes, *Leviatán*, *op. cit.*, pp. 122-123 (I, xv). En inglés: “The names of Just, and Unjust, when they are attributed to Men, signify one thing; and when they are attributed to Actions, another. When they are attributed to Men, they signify Conformity, or Inconformity of Manners, to Reason. But when they are attributed to Actions, they signify the Conformity, or Inconformity to Reason, not of Manners, or manner of life, but of particular Actions. A Just man therefore, is he that takes all the care he can, that his Actions may be all Just: and an Unjust man is he that neglected it. And such men are more often in our Language styled by the names of Righteous, and Unrighteous; then Just, and Unjust; though the meaning be the same. Therefore a Righteous man, does not lose that Title, by one, or a few unjust Actions, that proceed from sudden Passion, or mistake of Things, or Persons: nor does an unrighteous man, lose his character, for such Actions, as he does, of forbears to do, for fear: because his Will is not framed by the Justice, but by the apparent benefit of what he is to do. That which gives to humane Actions the relish of Justice, is a certain Nobleness or Gallantness of courage, (rarely found) by which a man scorns to be beholding for the contentment of his life, to fraud, or breach of promise. This Justice of the Manners, is that which is meant, where Justice is called a Virtue; and Injustice a Vice. But the Justice of Actions denominates men, not Just, but Guiltless; and the Injustice of the same, (which is also called Injury) gives them but the name of Guilty” (*Leviathan*, *op. cit.*, pp. 206-207).

En cambio, cuando la justicia se aplica a los hombres significa conformidad, no ya de los actos, sino de las maneras o del modo de vida con respecto a la razón. Un hombre justo sería aquel que toma recaudos de que todas sus acciones sean justas. Pero además Hobbes señala –algo confusamente– que lo que confiere a las acciones humanas un halo de justicia es una cierta nobleza o galanura del coraje (raramente hallado) por el cual un hombre desprecia velar por la felicidad de su vida por medio del fraude o el quebrantamiento de las promesas. En realidad, esa galanura o nobleza de ánimo confiere un halo de justicia al hombre, más que a sus acciones. La justicia de los hombres podría asimilarse, entonces, a esa nobleza o galanura que lo dispondría a preocuparse por que todas sus acciones sean justas.

Hobbes subraya la diferencia entre la justicia de las acciones y la de los hombres, cuando afirma que un hombre justo no dejará de serlo por realizar algunas acciones injustas, ni un hombre injusto por realizar acciones justas. El justo obnubilado por ciertas pasiones o desorientado por el error puede cometer alguna injusticia, pero no por ello perderá su condición de justo. Asimismo, el injusto puede realizar muchos actos justos por miedo al castigo, pero eso no lo convierte en justo.

Al igual que en el *De Cive*, lo difícil es dilucidar en qué consiste la justicia de los hombres. Hobbes sostiene que ella consiste en la preocupación por que las acciones sean justas. Es cierto que no es lo mismo actuar justamente, que el preocuparse por hacerlo, pero esto no arroja luz sobre el asunto. Definirla como conformidad de las maneras o del modo de vida con la razón, no agrega demasiado. Tampoco es lo mismo un modo de vida que una acción particular, pero no queda claro cómo esto permitiría diferenciarla de la justicia de los actos.

Finalmente, cuando la define como aquella galanura o nobleza del carácter, el problema radica en determinar qué es lo que quiere decir exactamente con esto. Hay tres posibilidades: puede consistir en una preocupación por actuar justamente, en un modo de vida conforme a la razón o en un tipo específico de pasión. Las dos primeras posibilidades nos reenvían a las que acabamos de exponer y no permiten esclarecer el problema. Pero si se trata de un tipo específico de pasión, podría dilucidarse en qué

consiste la justicia de los hombres. De ser así, estaríamos en una situación similar a la del *Elements*, donde ésta podría asociarse a la justicia de las pasiones y supondría la posibilidad de distinguir entre pasiones justas e injustas²⁴. Pero ¿de qué pasión podría tratarse esta nobleza o galanura del carácter?

Una cierta nobleza o galanura de carácter: Justicia como gloria

La pasión a la que Hobbes parece estar refiriéndose, cuando habla de esa nobleza o galanura (raramente hallada) en virtud de la cual resulta despreciable atribuir el bienestar de la vida al fraude o al quebrantamiento de una promesa, es la que en el *Leviahtan* llama gloria u orgullo:

Como la fuerza de las palabras, débiles [...] para mantener a los hombres en el cumplimiento de sus pactos, es muy pequeña, existen en la naturaleza humana dos elementos auxiliares que cabe imaginar para robustecerla. Unos temen las consecuencias de quebrantar su palabra, o sienten la gloria u orgullo de serles innecesario faltar a ella. Este último caso implica una generosidad que raramente se encuentra²⁵.

Hobbes señala que hay dos pasiones que ayudan a fortalecer las palabras y contribuyen a que los hombres las cumplan: el miedo y la gloria. A ésta última la define como una generosidad extremadamente rara entre los hombres, mediante la cual aparece como innecesario (o despreciable) faltar a la palabra empeñada. Es posible notar que Hobbes se refiere a la gloria en los mismos términos en los que se había referido a la justicia de los hombres en el último pasaje del apartado anterior. Es posible, por tanto,

²⁴ Es cierto que Hobbes dice que un hombre justo no pierde su condición por realizar algunas acciones injustas que provengan de “pasiones repentinas”. Pero eso no significa que todas las pasiones sean injustas, sino solamente que hay algunas que los son.

²⁵ Hobbes, *Leviatán*, *op. cit.*, pp. 115-116 (I, xiv). En el idioma original este párrafo es como sigue: “The force of Words, being [...] too weak to hold men to the performance of their Covenants; there are in mans nature, but two imaginable helps to strengthen it. And those are either a Fear of the consequence of breaking their word; or a Glory, or Pride in appearing not to need to break it. This later is a Generosity too rarely found to be presumed on” (*Leviathan*, *op. cit.*, p. 200).

afirmar que en esa oportunidad él la estaba entendiendo como una justicia de las pasiones, caracterizando a la gloria como una pasión justa. Si la asimilación de la justicia de los hombres a la de las pasiones supondría poder distinguir entre pasiones justas e injustas, ahora es posible ver que la gloria aparece como una pasión justa.

Pero éste no es el único lugar donde ocurre esto, en el *Elements* constatamos una caracterización similar de la gloria:

GLORIA, o la glorificación interna o triunfo de la mente, es esa pasión que procede de la imaginación o concepción de nuestro propio poder, sobre el poder de aquel que confronta con nosotros, [...] y esta pasión, por aquellos a quienes desagrada, es llamada orgullo. Por aquellos a quienes agrada, es denominada justa valoración de sí mismo. Esta imaginación del propio poder y valía puede ser una experiencia cierta de nuestras acciones, y entonces es esa glorificación justa y bien fundada, la cual engendra una opinión de aumentar el poder por acciones subsiguientes. En esto consiste el apetito que llamamos ASPIRAR, que es el proceder de un grado de poder e ir hacia otro. La misma pasión puede proceder no de la conciencia nuestras propias acciones, sino de la fama y la confianza de otros, por la cual uno puede pensar bien de sí mismo, y no obstante engañarse. Esto es la FALSA GLORIA, y la aspiración que le sucede conduce al fracaso. Más aún, la ficción (que también es imaginación) de acciones realizadas por uno mismo, y que nunca fueron hechas, es glorificarse. Pero, ya que no engendra ningún apetito ni esfuerzo de intento subsiguiente, es meramente vana e infructuosa. Como cuando un hombre se imagina haciendo cosas que lee en un *romant*, o como si fuese alguien cuyos actos admira. Y esto se llama VANAGLORIA²⁶.

²⁶ Hobbes, *The Elements of Law, op. cit.*, pp. 36-37 (I, ix, 1). Trad. Propia. En el idioma original este pasaje es como sigue: “GLORY, or internal gloriation or triumph of the mind, is that passion which proceeded from the imagination or conception of our own power, above the power of him that contended with us [...] and this passion, by them whom it displeased, is called pride: by them whom it pleased, it is termed a just valuation of himself. This imagination of our power and worth, may be an assured and certain experience of our own actions, and then is that glorying just and well grounded, and begetteth an opinion of increasing the same by other actions to follow; in which consisteth the appetite which we call ASPIRING, or proceeding from one degree of power to another. The same passion may proceed not from any conscience of our own actions, but from fame and trust of others, whereby one may think well of himself, and yet be deceived; and this is FALSE GLORY, and the aspiring consequent thereto procured ill-success. Farther, the fiction (which also is imagination) of actions done by ourselves, which never were done, is glorying; but because it begetteth no appetite nor Endeavour to any further attempt, it is merely vain and unprofitable; as when a man imagines himself to do the actions whereof he read in some romant, or to be like unto some other man whose acts he admires. And this is called VAIN GLORY”.

La gloria es una pasión que procede de concebir el propio poder como superior al poder de aquel con quien confrontamos. A los que les agrada (nosotros mismos) entienden esta pasión como una justa valoración de uno mismo, en cambio a los que les desagrada (nuestros competidores) la llaman orgullo. Cuando la concepción de nuestro propio poder se basa en la experiencia de acciones pasadas, se puede hablar de una ‘gloria justa’. Cuando aquella concepción se origina en la confianza de otros, se habla de gloria falsa. Finalmente, si la concepción de nuestro poder se engendra en la imaginación de acciones que nunca realizamos, hablamos de vanagloria.

Hobbes afirma, ahora explícitamente, que la gloria es una pasión justa. Ya habíamos visto que, en el *Elements*, la justicia de los hombres podía asociarse a la de las pasiones, y que requería de poder distinguir entre pasiones justas e injustas. Ahora, introducimos una precisión: una de esas pasiones justas es la gloria.

Por el contrario, Strauss afirma que “el orgullo, lejos de ser el origen de la actitud justa, es más bien el único origen de la actitud injusta”²⁷. El problema es que él no distingue entre gloria, orgullo y gloria vana (o vanidad). Claudia Hilb y Matías Sirczuk, en cambio, invitan a distinguir entre gloria y vanagloria. Es cierto que ellos no abordan el tema de la justicia de las pasiones, pero reconocen que, bajo ciertas circunstancias, la gloria puede conducir a la paz. A su juicio:

La figura que se dibujaría a partir del hombre en busca de gloria sería la del hombre ilustrado por el conocimiento desarrollado en la búsqueda de mayor poder, y no ya la del hombre inicialmente vanaglorioso²⁸.

Además, Hobbes se encarga de aclarar que el orgullo es la denominación peyorativa que recibe la gloria. Por tanto, creo que es posible afirmar, en consonancia con el pasaje citado, y en desacuerdo con Strauss, que la gloria (y no así la vanagloria) es una pasión justa, aunque rara entre los hombres.

²⁷ Strauss, *op. cit.*, p. 50.

²⁸ Hilb, Claudia y Sirczuk, Matías. *Gloria, miedo y vanidad: el rostro plural del hombre hobbesiano*. Buenos Aires: Prometeo, 2007, p. 34.

El derecho natural: Justicia como miedo a la muerte

En el capítulo diecisiete del *Elements*, Hobbes expone la ley natural de la equidad y la asocia a la justicia distributiva:

Tal como es necesario que un hombre no retenga su derecho a todas las cosas, también lo es que retenga su derecho a algunas cosas: a su propio cuerpo (por ejemplo), el derecho a defenderlo –el cual no puede transferir–, al uso del fuego, agua, aire, un lugar para vivir, y a todas las cosas necesarias para la vida. Tampoco la ley de naturaleza manda despojarse de otros derechos más que aquellos que no pueden retenerse sin perder la paz. Viendo que muchos derechos se retienen cuando entramos en paz unos con otros, la razón y la ley de naturaleza dictan: *Cualquier derecho que un hombre requiera retener debe permitir a los otros hombres retener el mismo derecho.* [...] Y esto es lo que los hombres quieren decir por justicia distributiva y es propiamente llamada EQUIDAD²⁹

Para que el ingreso de los hombres al Estado civil no sea odioso, es necesario que conserven derecho a ciertas cosas. Esos derechos son el de su propio cuerpo, el de proteger su vida y el derecho a las cosas necesarias para desarrollarla. Por tanto, la onceava ley de naturaleza manda a los hombres permitir a los demás mantener los mismos derechos que ellos reclaman para sí. Esta es la ley de equidad, pero Hobbes dice, además, que justamente en esto consiste la justicia distributiva.

De este modo, la justicia distributiva es asociada a la equidad, la cual supone garantizar a los demás la preservación de los mismos derechos que nosotros reclamamos conservar una vez ingresados al Estado. Esos derechos consisten primordialmente en la

²⁹ Hobbes, *The Elements of Law, op. cit.*, pp. 88-89 (I, xvii, 2). Trad. propia, el original dice así: “As it was necessary that a man should not retain his right to every thing, so also was it, that he should retain his right to some things: to his own body (for example) the right of defending, whereof he could not transfer; to the use of fire, water, free air, and place to live in, and to all things necessary for life. Nor doth the law of nature command any divesting of other rights, than of those only which cannot be retained without the loss of peace. Seeing then many rights are retained, when we enter into peace one with another, reason and the law of nature dictated, *Whatsoever right any man required to retain, he allow every other man to retain the same.* [...] And this allowance of *aequalia aequalibus*, is the same thing with the allowing of *proportionalia proportionalibus*. For when a man allows to every man alike, the allowance he makes will be in the same proportion, in which are the numbers of men to whom they are made. And this is it men mean by distributive justice, and is properly termed EQUITY”.

posibilidad de defender la propia vida. Por tanto, la justicia distributiva consistiría en la equitativa posesión del derecho a preservar la vida.

No obstante, este derecho natural parece ser la sanción jurídica de una pasión específica, el miedo a la muerte. Efectivamente, Strauss llama la atención sobre el hecho de que Hobbes emplea mucho más regularmente la expresión negativa “evitar la muerte” que la positiva “conservar la vida”. Él da dos motivos que explican esta constatación. Primero, el hecho de que la muerte es el mal primordial es afirmado por la pasión, mientras que el que la vida es el bien primordial es afirmado sólo por la razón. Segundo, el orden de los males ofrece un criterio mucho más coherente conforme al cual el hombre puede orientar su vida, que el que se deriva del orden de los bienes. En virtud de estos argumentos, Strauss afirmará que:

Según Hobbes, es este miedo a una muerte violenta, prerracional en su origen pero racional en sus efectos, y no el principio racional de la autoconservación, el que constituye la raíz de todo derecho y consiguientemente de toda moralidad³⁰.

Puede decirse, entonces, que el derecho natural a preservar la vida consiste, en realidad, en la libertad de actuar por miedo a la muerte. Ahora bien, si la justicia distributiva consiste en la equitativa posesión del derecho natural, y éste es la sanción jurídica de aquella pasión, esa clase de justicia consiste en la equitativa (o universal) posibilidad de actuar imbuido por miedo a la muerte. Habíamos corroborado que, en el *Elements*, la justicia de los hombres era asimilable a la de las pasiones, y que ésta demandaba la posibilidad de distinguir entre pasiones justas e injustas. Ahora podemos agregar que el miedo a la muerte aparece como una de esas pasiones justas.

A su vez, en el *De Cive*, Hobbes define el derecho natural del siguiente modo:

[C]ada uno es llevado al deseo de aquello que es bueno y al rechazo de aquello que es malo para él, máxime en el caso del mayor de los males naturales, que es la muerte. Y esto por una necesidad de similar naturaleza a aquella por la cual la piedra es llevada a caer. No es, por lo tanto, absurdo,

³⁰ Strauss, *op. cit.*, p. 42.

repreensible o contra la recta razón, si alguien hace todo su esfuerzo para conservar su propio cuerpo y sus miembros, y defenderlos de la muerte y de los dolores. Pero todos dicen que lo que no es contra la recta razón, se hace justamente y *con derecho*. En efecto, la palabra *derecho* no significa otra cosa que la libertad que tiene cada uno de usar sus capacidades naturales según la recta razón. Y por eso el primer fundamento del *derecho* natural es que *cada uno proteja cuanto pueda su vida y sus miembros*³¹.

Partiendo de lo que sería el presupuesto de una psicología egoísta, Hobbes dice que todo hombre desea lo que es bueno para sí mismo y evita lo que le resulta malo o dañino. Entre esto último se encuentra, en primer lugar, el mayor de todos los males, el *summum malum*, la muerte. Es así que todo hombre procurará por impulso natural evitar por todos los medios la muerte, de la misma manera que una piedra cae cuando se la suelta. Entonces, no es repreensible ni contrario a la razón que haga todo lo posible por defender su vida. Dado que aquello que no es contrario a la razón es hecho con derecho, Hobbes define al derecho natural como la libertad de esforzarse por proteger la propia vida. Sin embargo, él agrega que lo que no es contrario a la razón, además de ser con derecho, es justo.

Ya hemos expuesto el argumento por el cual este derecho sería la sanción jurídica del miedo a la muerte. Pero, ahora, Hobbes asocia aquello que es con derecho con lo que es justo. Si lo que se hace con derecho se hace con justicia, y el derecho es la libertad de actuar por miedo a la muerte, entonces la justicia puede ser asociada a esta pasión. Es cierto que en el *De Cive* no aparece textualmente una noción de justicia de las pasiones. Sin embargo, del pasaje citado, parecería desprenderse que la pasión del miedo es una pasión justa.

³¹ Hobbes, *Elementos filosóficos*, *op. cit.*, p. 134 (I, i, 7). La versión en inglés es como sigue: “for every man is desirous of what is good for him, and shuns what is evil, but chiefly the chiefest of natural evils, which is death; and this he doth, by a certain impulsion of nature, no less than that whereby a Stone moves downward: It is therefore neither absurd, nor reprehensible; neither against the dictates of true reason for a man to use all his endeavours to preserve and defend his body, and the members thereof from death and sorrows; but that which is not contrary to right reason, that all men account to be done justly, and with *right*; neither by the word *right* is any thing else signified, than that liberty which every man hath to make use of his natural faculties according to right reason: Therefore the first foundation of natural *right* is this, that *every man as much as in him lies Endeavour to protect his life and members*” (*English Works, op. cit.*, pp. 8-9).

En un pasaje del *Leviathan*, Hobbes también indica los derechos que un hombre preserva al ingresar al Estado:

[C]abe señalar cuáles son las cosas que, aun ordenadas por el soberano, puede, no obstante, el súbdito negarse a hacerlas sin injusticia; vamos a considerar qué derecho renunciamos cuando constituimos un Estado [...]. [E]s manifiesto que cada súbdito tiene libertad en todas aquellas cosas cuyo derecho no puede ser transferido mediante pacto. [...] [L]os pactos de no defender el propio cuerpo de un hombre, son nulos. Por consiguiente, si el soberano ordena a un hombre (aunque justamente condenado) que se mate, hiera o mutile a sí mismo, o que no resista a quienes le ataquen, o que se abstenga del uso de alimentos, del aire, de la medicina o de cualquiera otra cosa sin la cual no puede vivir, ese hombre tiene libertad para desobedecer. [...] Por esta razón, un hombre a quien como soldado se le ordena luchar contra el enemigo, aunque su soberano tenga derecho bastante para castigar su negativa con la muerte, puede, no obstante, en ciertos casos, rehusar sin injusticia [...]. Cuando luchan los ejércitos, en uno de los dos bandos o en ambos se dan casos de abandono; sin embargo, cuando no obedecen a traición, sino a miedo, no se estiman injustos, sino deshonrosos. Por la misma razón, evitar la batalla no es injusticia, sino cobardía³².

Hay cosas que, aún mandadas por el soberano, un súbdito puede negarse a hacer sin injusticia. Sabemos que aquello que el soberano manda da origen a la ley civil, lo que se está diciendo, entonces, es que hay leyes que el súbdito puede rehusarse a cumplir sin ser injusto. Podemos apreciar que no está hablando de la justicia de los actos, puesto

³² Hobbes, *Leviatán*, *op. cit.*, pp. 176-178 (II, xxi). Esta cita en inglés es como sigue: “To come now to the particulars of the true Liberty of a Subject; that is to say, what are the things, which though commanded by the Sovereign, he may nevertheless, without Injustice, refuse to do; we are to consider, what Rights we pass away, when we make a Common-wealth; or (which is all one) what Liberty we deny our selves, by owning all the Actions (without exception) of the Man, or Assembly we make our Sovereign. [...] It is manifest, that every Subject has Liberty in all those things, the right whereof cannot by Covenant be transferred. I have shown [...] that Covenants, not to defend a mans own body, are void. Therefore, if the Sovereign command a man (though justly condemned) to kill, wound, or maim himself; or not to resist those that assault him; or to abstain from the use of food, air, medicine, or any other thing, without which he cannot live; yet hath that man the Liberty to disobey. [...] Upon this ground, a man that is commanded as a soldier to fight against the enemy, though his Sovereign have Right enough to punish his refusal with death, may nevertheless in many cases refuse, without Injustice [...]. And there is allowance to be made for natural timorousness, not only to women, (of whom no such dangerous duty is expected) but also to men of feminine courage. When Armies fight, there is on one side, or both, a running away; yet when they do it not out of treachery, but fear, they are not esteemed to do it unjustly, but dishonorably. For the same reason, to avoid battle, is not Injustice, but Cowardice” (*Leviathan*, *op. cit.*, pp. 268-270).

que se contempla la posibilidad de, en ciertas ocasiones, violar la ley aún siendo justo. Se está refiriendo, por consiguiente, a la justicia de los hombres.

Las cosas que el súbdito puede justamente negarse a hacer son aquellas a las que no puede obligarse mediante pacto o que, de intentarlo, el pacto debería reputarse como inválido. Esas cosas constituyen derechos que no pueden cederse, pero también causales de nulidad de los pactos que procuran enajenarlas. Entonces, un pacto por el cual se promete no defender el propio cuerpo o la propia vida es nulo. También sería nulo un pacto por el cual se obligue a un súbdito a matarse, herirse o abstenerse de aquellas cosas sin las cuales no puede vivir. Asimismo, un pacto por el cual se obligue a alguien a no resistir a aquellos que lo ataquen sería inválido. Por último, Hobbes dice que el hombre al que el soberano le ordena luchar contra un enemigo puede negarse sin por ello ser injusto. El hombre que abandona el campo de batalla, no por traición, sino por temor a morir, no puede ser considerado injusto. Tal vez sea una deshonra, pero eso no lo hace injusto. El soberano puede, de todos modos, y con derecho, castigarlo con la muerte. Pero el desertor, cuando lo es por miedo a la muerte, no puede ser considerado injusto, a pesar de contravenir un mandato soberano. Por consiguiente, la justicia aparece aquí asociada a aquello que se hace por miedo a la muerte.

Si bien Hobbes menciona el miedo a la muerte sólo con respecto a la situación del desertor, está implicado en todas las otras que mencionamos. En términos generales, las cosas que el súbdito puede negarse a hacer sin ser injusto son aquellas que ponen en peligro su vida, aquellas que le provocan miedo a morir. El desobedecer una disposición soberana por miedo a la muerte no convierte a alguien en injusto. Por lo tanto, cuando un hombre actúa imbuido por esta pasión es justo. Puede, entonces, decirse que –tal como Strauss pretende– ésta es una noción de justicia de los hombres vinculada a la pasión del miedo a la muerte. Sin embargo, habíamos visto que, en el *Leviathan*, la justicia de los hombres también consistía en una cierta galanura o nobleza del carácter, a la que identificamos con una pasión, la gloria. Cuando la justicia de los hombres es asociada a la de las pasiones, se requiere de poder distinguir entre pasiones justas e injustas. Ahora, vemos que el miedo a la muerte aparece, junto a la gloria, como otra pasión que podría ser considerada justa.

Fe y arrepentimiento: Justicia como voluntad de obedecer la ley natural

En el *Elements*, Hobbes explica que, para obtener la salvación, además de la fe en el artículo fundamental “Jesús es el Cristo”, es necesaria la justicia, a la que –si se la observa desde sus efectos– también se llama arrepentimiento:

En la medida en que las leyes del reino del cielo son las leyes de naturaleza [...], no sólo la fe, sino también la observación de las leyes de naturaleza, que es aquello por lo que un hombre es llamado injusto o recto (en el sentido en el cual la justicia es tomada no por la ausencia de culpa, sino por el esfuerzo y la voluntad constante de hacer aquello que es justo), no sólo la fe, sino esta justicia, la cual desde sus efectos es también llamada arrepentimiento, y a veces obras, es necesaria para la salvación. [...] Pero aunque ambas, la fe y la justicia (significando por justicia, no la ausencia de culpa, sino las buenas intenciones de la mente, lo cual es llamado rectitud por Dios, quien toma la voluntad por el hecho), se diga que justifican, su parte en el acto de justificación se debe distinguir³³.

De este pasaje emerge que la justicia que es necesaria para la salvación no se puede entender como ausencia de culpa, sino como el esfuerzo y la voluntad constante de hacer aquello que es justo. Sólo que hacer lo que es justo no radica en el cumplimiento en los actos de la ley de naturaleza, sino en la voluntad de observarla. Esta voluntad o intención es la que hace que un hombre sea justo o recto, ya que para Dios la voluntad vale por el hecho. Por ésta razón, es evidente que no se está hablando de la justicia de las acciones, sino de la de los hombres, la cual consiste en las buenas intenciones de la mente. La justicia del hombre se mide, entonces, por la voluntad de cumplir la ley natural, antes que por su cumplimiento en los hechos. Así ella consistiría en el

³³ Hobbes, *The Elements of Law, op. cit.*, pp. 155-157 (II, vi, 10). Traducción propia, el original es como sigue: “And forasmuch as the laws of the kingdom of heaven, are the laws of nature [...], not only faith, but also the observation of the law of nature, which is that for which a man is called just or righteous (in that sense in which justice is taken not for the absence of all guilt, but for the Endeavour, and constant will to do that which is just), not only faith, but this justice, which also from the effect thereof, is called repentance, and sometimes works, is necessary to salvation. [...] But though both faith and justice (meaning still by justice, not absence of guilt, but the good intentions of the mind, which is called righteousness by God, that takes the will for the deed) be both of them said to justify, yet are their parts in the act of justification to be distinguished”.

reconocimiento de la obligación moral que esta ley supone. De esta forma, y empleando una terminología más kantiana que hobbesiana, la justicia del hombre residiría aquí en la conformidad de la máxima que guía la acción con la ley natural.

En suma, en este pasaje esta clase de justicia descansa, tal como señala Hood, en la voluntad de obedecer la ley natural, en procurar cumplirla porque se ha reconocido la obligación que ella contiene. Dicho coloquialmente, un hombre justo es aquel que cumple la ley por la ley misma, antes que por miedo al castigo.

Esto, sin embargo, choca con la interpretación de Strauss, para quién no existe en la filosofía política hobbesiana una noción de obligación moral que parta de la ley natural. Él dice que “al creer que la actitud, conciencia o intención moral es de mayor importancia que la acción, Hobbes está de acuerdo tanto con Kant como con la tradición cristiana”³⁴. Pero:

Hobbes podría haber dejado allí las cosas si hubiese aceptado una ley natural que obligara incondicionalmente al hombre y, por tanto, lo obligara también en el estado de naturaleza. Pero él niega expresamente la existencia de una ley semejante³⁵.

Sin embargo, hemos visto que del texto se desprende una noción de justicia que consiste en la voluntad de cumplir con la ley natural, no en su cumplimiento externo; y esto no es más que el reconocimiento de una obligación que es de conciencia.

En el *De Cive*, Hobbes explica, de modo similar, que las cosas necesarias para la salvación son la fe y la obediencia. Sólo que aclara que

Por obediencia se entiende aquí no el hecho sino la voluntad y el empeño por el cual nos proponemos intentar obedecer en el futuro mientras podamos. En este sentido, la voz obediencia equivale a arrepentimiento. [...] Pero los que aman a Dios no pueden no querer obedecer la ley divina [...]. Y por eso la

³⁴ Strauss, *op. cit.*, pp. 48-49.

³⁵ Strauss, *op. cit.*, p. 49.

voz obediencia equivale también a amor o caridad, al igual que justicia (que equivale a la voluntad de dar a cada uno lo suyo)³⁶.

Porque Cristo remite los pecados no a todos sino a los penitentes u obedientes, esto es, a los justos (no digo a los inocentes, sino a los justos, pues la justicia es la voluntad de obedecer las leyes y puede encontrarse en el pecador; pero para Cristo la voluntad de obedecer es obediencia³⁷.

Aquí la obediencia adquiere un sentido muy particular, ya que es sinónimo de arrepentimiento y justicia. Ella consiste, no en la obediencia externa, sino en la voluntad y el esfuerzo de obedecer en el futuro. Pero hay otra peculiaridad, porque en este pasaje se está hablando de obedecer la ley divina, que no es otra cosa que la ley de naturaleza. Sólo en este peculiar sentido, es que la idea de obediencia se emparenta con la justicia. Y ya que se equipara a esta noción de obediencia, aquí la justicia también supone la voluntad de obedecer la ley natural. Por eso se dice que el obediente es lo mismo que el hombre justo.

Sin embargo, Hobbes se encarga de aclarar que no se debe entender por ‘justo’ lo mismo que “inocente”, es decir, el que cumple externamente. Esto nos da una clara pauta de que se refiere a las intenciones y no a los actos, por lo que es claro que está hablando de la justicia de los hombres. Por lo tanto, esta clase de justicia consistiría, en la voluntad de cumplir con la ley natural porque se ha aceptado la obligación moral que ella supone. Esta es, nuevamente, una idea muy similar a la que Hood propone como justicia de los hombres y que, en un lenguaje más coloquial, podría entenderse como la voluntad de obedecer la ley por la ley misma.

³⁶ Hobbes, *Elementos filosóficos*, *op. cit.*, pp. 350-351 (III, xviii, 3). En inglés: “by Obedience in this place is signified not the fact, but the Will and desire wherewith we purpose, and Endeavour as much as we can to obey for the future: in which sense the word Obedience is equivalent to Repentance. [...] But because they who love God cannot but desire to obey the divine Law [...]. Love or charity are equivalent to Obedience. Justice also (which is a constant will of giving to every man his due) is equivalent with it” (*English Works*, *op. cit.*, pp. 300-301).

³⁷ Hobbes, *Elementos filosóficos*, *op. cit.*, p. 359 (III, xviii, 12). La versión en inglés es así: “Christ forgives not the sins of all men, but of the Penitent, or the Obedient, that is to say the just, I say not the guiltless, but the just; for justice is a Will of obeying the Laws, and may be consistent with a sinner, and with Christ the Will to obey is Obedience” (*English Works*, *op. cit.*, pp. 314).

En el *Leviathan*, Hobbes también sostiene que la fe y la obediencia son necesarias para la salvación, aunque ésta vuelve a entenderse como arrepentimiento o justicia:

[T]oda la obediencia requerida para la salvación consiste en la voluntad de obedecer la ley de Dios, es decir, en el arrepentimiento [...]. [P]or consiguiente la fe y la justicia (esto es, la voluntad de ser justo, o el arrepentimiento) constituyen todo lo que es necesario para la vida eterna [...]. En primer término, si por justicia se comprende la rectitud de las obras mismas no hay ningún hombre que pueda ser salvado, porque ninguno hay que no haya transgredido la ley de Dios. Y, por consiguiente, cuando se nos dice que hemos de estar justificados por nuestras obras, se alude a la voluntad que Dios acepta siempre por las obras mismas, tanto en los hombres buenos como en los malos. Y solamente en este sentido se dice que un hombre es justo o injusto³⁸.

Aquí, al igual que en el *De Cive*, la obediencia es entendida en este peculiar sentido que la asocia no al acto externo, sino a la voluntad de obedecer la ley divina. Hobbes dice que si por rectitud entendiésemos el cumplimiento o las obras, no habría nadie que no haya violado la ley de Dios. Entonces, cuando se dice que un hombre está “justificado por sus obras”, se debe entender que es justificado por su voluntad de obedecerla, y no por su cumplimiento efectivo. Como ya se ha dicho: Dios acepta la voluntad por el hecho.

Puesto que aquí se está identificando obediencia, arrepentimiento, rectitud y justicia, Hobbes reformula la frase diciendo que lo necesario para la vida eterna es la fe y la justicia. Es así que un hombre es justo o injusto, no de acuerdo a sus actos, sino conforme a su voluntad de cumplir con la ley natural. Por tanto, la justicia puede entenderse como la voluntad de ser justo, o sea, la voluntad de cumplir con la ley de naturaleza. Es claro, nuevamente, que Hobbes se está refiriendo a las intenciones y no a las acciones. Es la justicia de los hombres la que puede ser entendida como la voluntad

³⁸ Hobbes, *Leviatán*, *op. cit.*, pp. 495-496 (III, xliii). La versión en inglés es como sigue: “I have shown, that all the obedience required to salvation, consisteth in the will to obey the law of God, that is to say, in repentance [...] Faith and justice (that is, the will to be just, or repentance) are all that is necessary to life eternal [...] And first, if by righteousness be understood the justice of the works themselves, there is no man that can be saved; for there is none that hath not transgressed the law of God. And therefore when we are said to be justified by works, it is to be understood of the will, which God doth always accept for the work it self, as well in good, as in evil men. And in this sense only it is, that a man is called just, or unjust” (*Leviathan*, *op. cit.*, pp. 622-623).

de cumplir con la ley natural. Ella supondría, entonces, el reconocimiento de la obligación moral que esa ley lleva anexa.

En estos tres pasajes aparece un sentido de la justicia de los hombres que no puede identificarse con la de las pasiones, ya que –como dice Hood– “un hombre que ama la justicia no la ama porque aparezca como conveniente para sí, como un medio para alcanzar un bien natural. [...] [U]na pasión por la rectitud no es un apetito natural”³⁹. Lo que él quiere decir –algo confusamente– es que la voluntad de cumplir con la ley natural no puede ser asociarse a una pasión. Sólo puede explicarse como el reconocimiento de una obligación de conciencia. Strauss, como vimos, rechaza esta posibilidad, pero el sentido que aquí adquiere la justicia de los hombres no puede reducirse a un apetito natural y, por tanto, no puede ser considerado una pasión.

A modo de conclusión

Hemos visto que, en la obra política de Thomas Hobbes, existe una pluralidad de significados de la justicia que se hallan en tensión. Principalmente porque esta noción es aplicada tanto a los actos como a los hombres, pero también porque ésta última adquiere sentidos diversos. Cuando se aplica a los actos hace referencia al plano de la exterioridad, es decir, a lo que Hobbes llamaría foro externo; mientras que cuando se aplica a los hombres ella juzga las intenciones y se refiere al foro interno. Esta ambivalencia del concepto de justicia da lugar a la emergencia de dos esferas, una de la legalidad y otra de la moralidad, esferas que coincidirían con aquella clásica distinción hobbesiana entre foros.

Está claro que la justicia de las acciones consiste en la conformidad de los actos con la ley civil. En esta línea, en el primer apartado, hemos intentado mostrar que la noción de justicia como respeto a los contratos puede ser asimilada al cumplimiento de la ley

³⁹ Hood, *op. cit.*, p. 112.

positiva, y su ámbito de injerencia sería el foro externo. No obstante, las mayores dificultades, así como las divergencias, comienzan cuando se habla de la justicia de los hombres. Al respecto, propusimos dos lecturas que –por su carácter antinómico– son particularmente interesantes.

Una es la de Strauss, quien reconoce la existencia de una justicia de los actos y otra de los hombres, y está de acuerdo en que aquella consiste en el cumplimiento de la ley civil. Pero afirma que no es la legalidad, sino la moralidad del propósito, lo que hace a la justicia del hombre. Ésta debe entenderse, a su juicio, como una justicia de las pasiones, y es identificable a una pasión en particular, el miedo a una muerte violenta, que sería el único origen de la actitud justa. Toda otra motivación sería injusta, que es lo mismo que decir que todas las demás pasiones lo son. Sin embargo, del análisis textual se desprende que la justicia de los hombres y la de las pasiones no pueden identificarse de modo excluyente, porque aquella adquiere otro significado que consiste en la voluntad de cumplir la ley natural. Pero tampoco se puede asociar exclusivamente la justicia de las pasiones al miedo a una muerte violenta, ya que existen otras pasiones justas, como la gloria.

Hood también acepta la distinción entre una justicia de las acciones y otra de los hombres. Si bien coincide en que la primera consiste en la conformidad de los actos con la ley civil, entiende a la segunda como una virtud moral. Así, la justicia de los hombres radicaría en el reconocimiento de la obligación de conciencia que la ley natural implica. El que cumple la ley por miedo al castigo es injusto porque, a pesar de la justicia de sus actos, no acepta la obligación que en ella se contiene. Pero no sólo ésta, sino todas las pasiones serían injustas. El que actúa imbuido por sus afectos no puede ser considerado justo. Para Hood, pasión es sinónimo de injusticia. No obstante, en este trabajo hemos intentado probar que la justicia de los hombres no puede asociarse de modo exclusivo a la voluntad de cumplir con la ley natural, porque también existe una justicia de las afecciones. Hay pasiones, como el miedo a la muerte y la gloria, que son justas, y el hombre que actúa insuflado por ellas puede ser considerado igualmente justo.

En el desarrollo de este trabajo vimos que, en el pensamiento político hobbesiano, la idea de justicia presenta una ambivalencia. También expusimos que la justicia de los actos radica en la conformidad de éstos con la ley civil. Pero, a modo de hipótesis, y a diferencia tanto de Strauss como de Hood, propusimos que la justicia de los hombres no puede ser reducida unívocamente a un único significado, ya que presenta dos acepciones que coexisten sin excluirse. Ella puede entenderse alternativamente como justicia de las pasiones o como voluntad de cumplir la ley natural.

En primer lugar, y a contraviniendo la interpretación de Hood, vimos que la justicia de los hombres podía asociarse a la de las afecciones. Ésta forma de entender a la justicia requiere de poder distinguir entre pasiones justas e injustas. El precursor de ésta lectura es sin duda Leo Strauss, y es posible acordar con él en su distinción entre una esfera de la legalidad y otra de la moralidad, en su afirmación de que la justicia de los hombres juzga sobre las intenciones y en la asociación de aquella con la justicia de las pasiones. Sin embargo, hemos procurado mostrar que el miedo a la muerte no es la única pasión justa. Existen otras pasiones que, como la gloria, pueden reputarse justas.

En segundo lugar, intentamos mostrar que la justicia de los hombres también podía entenderse como la voluntad de cumplir con la ley natural. En este sentido, siguiendo a Hood, ella supondría el reconocimiento de la obligación que está ínsita en la ley natural; lo cual no puede ser reducido a una pasión. Dicho coloquialmente, el hombre justo sería aquel que cumple la ley por la ley misma, esto es, porque la coloca como máxima de su acción. Esto choca con la lectura straussiana, la cual rechaza la existencia de una ley que suponga una obligación de conciencia. Sin embargo, en el último apartado, vimos que ésta es una noción que se desprende de los textos.

Estas dos acepciones de la justicia de los hombres están alternativamente presentes en los textos. Sería oportuno, ahora, decir algo sobre el modo de esa convivencia. Esta es una cuestión harto difícil y probablemente exceda el objeto de este artículo, pero quizás sea posible dejar algunas impresiones tentativas. La asociación de la justicia de los hombres a la de las pasiones es explícita en el *Elements*. En el *De Cive* y en el *Leviathan*, en cambio, debió ser reconstruida a partir de referencias particulares a ciertas

pasiones. Sin embargo, es posible sostener que esa asociación está presente a lo largo de toda la obra política de Hobbes. Por el contrario, la identificación de la justicia de los hombres con la voluntad de cumplir con la ley natural está textualmente presente en las tres obras. Pero es cierto que siempre se la menciona como el otro elemento que – además de la fe– es necesario para la salvación, y que se la equipara con la rectitud y el arrepentimiento. Esto nos induce a pensar que esta acepción de la justicia de los hombres es peculiar a los creyentes, a los hombres de fe, a quienes reconocen la obligación contenida en la ley de naturaleza por considerarla un mandato divino. En este sentido, es sintomática la caracterización, en esos pasajes, de esa ley como una ley de Dios. Pero éstas son sencillamente impresiones que requieren de más investigación.

Para concluir, digamos simplemente que la justicia de los hombres adquiere, en la filosofía política hobbesiana, una doble significación, a veces como justicia de las pasiones y a veces como voluntad de cumplir la ley natural. La restitución del carácter plural de la justicia está en consonancia con los diferentes rostros (sobre los que Hilb y Sirczuk se han explayado largamente) que el hombre hobbesiano presenta.

Bibliografía

- Bobbio, Norberto. *Thomas Hobbes*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Gauthier, David. *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford: Oxford University Press, 1979 [1969].
- Goldsmith, M. M. *Thomas Hobbes la política como ciencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988 [1965].
- Greenleaf, W. H. “Hobbes: The Problem of Interpretation”. *Hobbes-Forschungen*. Ed.: Koselleck, R. y Schnur, R. Berlin: Duncker & Humblot, 1969, pp. 9-31.

- Herbert, G. B. "Fear of Death and the Foundations of Natural Rights in the Philosophy of Thomas Hobbes", *Hobbesian Studies* VI, Londres, Routledge, 1994.
- Hilb, Claudia y Sirczuk, Matías. *Gloria, miedo y vanidad: el rostro plural del hombre hobbesiano*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan or the Matter, Form, & Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. London: Penguin Books, 1985.
- Hobbes, Thomas. *The Elements of Law*. London: Frank Cass & Co. Ltd., 1984
- Hobbes, Thomas. *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. Vol. II. London: Elibron Classics, 2005.
- Hood, F. C. *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An interpretation of Leviathan*. London: Oxford University Press, 1964.
- Kavka, Gregory. *Hobbesian Moral and Political Theory*. New Jersey: Princeton University Press, 1986.
- Peters, R. S. *Hobbes*, Harmondsworth: Penguin Books, 1967.
- Prodi, Paolo. *Una Historia de la Justicia: de la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*. Buenos Aires: Katz, 2008.
- Raphael, D. D. *Hobbes: Morals and Politics*. London: Routledge, 1977.
- Slomp, Gabriella. *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*. London: Palgrave Macmillan, 2000.
- Strauss, Leo. *La filosofía política de Hobbes: su fundamento y su génesis*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Warrender, Howard. *The Political Philosophy of Hobbes: His theory of obligation*. London: Oxford at the Clarendon Press, 1957.
- Watkins, J. W. N. *Hobbes's system of ideas*. London: Hutchinson University Press, 1973 [1965].

O surgimento da consciência cívica na Inglaterra revolucionária do século XVII ¹

The emergence of civic awareness in England
of the seventeenth-century revolution

Javier Amadeo *

Fecha de Recepción: 14 de Octubre de 2011

Fecha de Aceptación: 26 de Octubre de 2011

Resumen: *O pensamento político inglês do século XVII se constitui como um elemento fundamental na transição para perspectivas políticas modernas, e uma de suas marcas essenciais é o surgimento da consciência cívica. A consciência cívica moderna não se articulou a partir de uma tradição de linguagem exclusivamente, e sim a partir de uma série de tradições discursivas que fizeram eclosão com a dissolução do governo. O presente trabalho tem como foco a análise dessas linguagens; começaremos analisando a linguagem do direito, e os elementos nesta linguagem que contribuíram de forma fundamental para o desenvolvimento da consciência cívica. Em segundo lugar, analisaremos o pensamento apocalíptico inglês e o tipo de ação política fundamentada a partir deste. Por último, analisaremos a linguagem do republicanismo e suas relações com as linguagens anteriores, particularmente com a linguagem do direito.*

Palabras clave: *Pensamento político moderno – consciência cívica – Revolução Inglesa – história das idéias – liberalismo.*

* Licenciado em Ciência Política pela Universidade de Buenos Aires, Argentina. Doutor em Ciência Política pela Universidade de São Paulo, Brasil. Pós-doutorado no Departamento de História da mesma instituição e Professor de Teoria Política da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), Brasil. Organizador, conjuntamente, dos livros *A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas* (Expressão Popular) e *Teoria política latino-americana* (Hucitec). E-mail: javier.amadeo@unifesp.br

¹ O presente artigo é resultado de um projeto de pós-doutorado, em desenvolvimento, no Departamento de História da Universidade de São Paulo, sob supervisão do Professor Modesto Florenzano; o mesmo conta como o apoio financeiro da FAPESP. Gostaria de agradecer ao Professor Florenzano pela revisão paciente e pelos valiosos comentários, no entanto assumindo que qualquer erro ou emissão é de minha exclusiva responsabilidade.

Abstract: *English political thought of century XVII became a basic element in the transition to modern politics perspectives, and one of its essential marks the developing of the civic conscience. The modern civic conscience did not articulate exclusively from a language tradition, and it has articulated from a series of discursive traditions that had appeared with the dissolution of the government. The present work has as focus the analysis of these languages; we will start analyzing the language of the right, and the elements in this language that had contributed for the development of the civic conscience. In second to place, we will analyze the English apocalyptic thought and the type of political action support from this. Finally, we will analyze the language of the republicanism and its relations with the previous languages, particularly with the language of the right.*

Keywords: *Modern political thought – civic conscience – English Revolution – history of the ideas, liberalism.*

1

O pensamento político inglês do século XVII se constitui como um elemento fundamental na transição para perspectivas políticas modernas, que tem no surgimento da consciência cívica uma de suas marcas essenciais. A essência desta alteração encontra-se no desenvolvimento de uma consciência da dimensão pública na vida social. A idéia de consciência cívica se refere à percepção de que existe uma ordem pública, de que a ordem social é um espaço de problemas e propósitos compartilhados, e na problematização desse reconhecimento como central na discussão política. O desenvolvimento desta visão cívica expressa uma alteração radical em relação ao pensamento político dominante. Implica não só um contexto político novo, mas fundamentalmente uma reestruturação profunda nas concepções relativas à natureza e

ao propósito da autoridade política, uma redefinição total nos deveres e obrigações dos cidadãos, e uma mudança radical no foco das lealdades e dos interesses.²

Sem dúvida o intenso conflito político, social e religioso pelo qual passou a Inglaterra durante este século foi uma pré-condição indispensável na redefinição dos problemas políticos da época. Um dos elementos centrais no surgimento dessa consciência cívica na história inglesa radica na controvérsia política nas décadas que precederam a guerra civil. O ponto crucial foi uma dramática reestruturação da visão política no meio de uma crise profunda, e o que emergiu deste prolongado debate foi uma definição radicalmente nova dos direitos e deveres do cidadão, o que por sua vez envolvia concepções novas de autoridade política legítima. A gravidade da crise provocou uma profunda exploração e experimentação intelectual, dando lugar ao surgimento de idéias e conceitos que se transformariam em dominantes no pensamento e no discurso políticos modernos³.

Um dos problemas, e desafios, centrais para o estudioso é entender como surgiu a consciência cívica em um ambiente intelectual dominado por conceitos jurídicos e teológicos. A Inglaterra do período podia ser definida como um *corpus mysticum*, isto é, como uma comunidade de razão apta para reconhecer as leis racionais e uma

² Cf. Hanson, D., *From Kingdom to Commonwealth*. Cambridge: Harvard University Press, 1970, p. 1.

³ Entre a ampla bibliografia sobre o tema, alguns trabalhos fundamentais são: Ashcraft, R. *Revolutionary Politics & Locke's Two Treatises of Government*. Princeton-New Jersey: Princeton University Press, 1986; Burns, J. H., *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004; Dunn, J., *Political Obligation in its Historical Context. Essays in Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002; Hanson, D. W., *From Kingdom to Commonwealth*. Cambridge: Harvard University Press, 1970; Hill, C., *O mundo de ponta cabeça. Idéias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*. São Paulo: Companhia das Letras (1972) 2001; Laslett, P., "Introdução". Locke, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 2001; Pocock, J. G. A., *The Ancient Constitution and the Feudal Law*. Cambridge: Cambridge University Press (1957) 1987; Pocock, J. G. A., "Introduction". Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996; Pocock, J. G. A., *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton-Oxford: Princeton University Press (1975) 2003; Pocock, J. G. A., *Linguagens do ideário político*. São Paulo: EDUSP, 2003; Skinner, Q., "History and Ideology in the English Revolution". *Vision of Politics, Vol. III. Hobbes and Civil Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002; Skinner, Q. *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. México: Fondo de Cultura Económica (1978) 1993; Tuck, R. "Grotius and Selden". Burns, J. H. *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004; Woodhouse, A. S. P. *Puritanism and Liberty. Being and Army Debates (1647-9) from the Clarke Manuscripts*. Chicago: J. M. Dent & Son Ltd London, 1974.

comunidade de experiência adequada para seguir um conjunto de costumes transmitidos pela tradição; não era uma comunidade de ação em que os cidadãos participavam das decisões do governo⁴. Foi a partir do colapso da autoridade política e da guerra civil que diferentes elementos de tradições discursivas distintas puderam se desenvolver, dando lugar ao surgimento da consciência cívica. Como afirma Pocock, a dissolução *de facto* do governo neste processo foi central porque colocou a necessidade de pensar a forma de governo que devia substituí-la, colocando uma série de problemas políticos, éticos, religiosos e legais em relação às obrigações do súdito e em relação ao direito do governo de exigir obediência. Neste momento de aguda crise política, e em meio a um quadro conceitual complexo, as diferentes doutrinas tentaram refletir, nas linguagens da lei, do humanismo e da apocalíptica, sobre uma série de problemas teóricos em relação a: direito, propriedade, revolução, natureza e conhecimento, e a relação entre autoridade política e obrigação⁵.

Desta forma, é possível sustentar que a consciência cívica na Inglaterra revolucionária não se articulou exclusivamente a partir de uma tradição de linguagem, e sim a partir de uma série de tradições discursivas que eclodiram com a dissolução do governo. O presente trabalho tem como foco a análise dessas linguagens que contribuíram para o desenvolvimento da consciência cívica – outras linguagens de grande importância desenvolvidas no período, mas que não contribuíram com este desenvolvimento, não formarão parte da presente análise.

Começaremos analisando a linguagem do direito – uma das inovações teóricas mais importantes do século XVII – e os elementos nesta linguagem que contribuíram de forma fundamental para o desenvolvimento da consciência cívica moderna. Em segundo lugar, analisaremos o pensamento apocalíptico inglês e o tipo de ação política fundamentada a partir deste. Por último, analisaremos a linguagem do republicanismo e suas relações com as linguagens anteriores, particularmente com a linguagem do direito.

⁴ Cf. Pocock, J. G. A. *The Maquiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton-Oxford: Princeton University Press (1975) 2003.

⁵ Pocock, J. G. A., “Introduction”. Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. xii.

2

A principal linguagem a partir da qual se articulou a consciência cívica na Inglaterra do período foi a linguagem da lei. A linguagem da lei, e os conceitos centrais construídos em torno dela, como direitos, liberdade, cidadania, soberania, etc., seriam alguns dos legados mais importantes do discurso político do século XVII.

Uma das características particulares da linguagem dos direitos foi ter construído uma versão jurídica da liberdade, associando liberdade e direito (*ius*). Porém, esta linguagem tem um caráter ambíguo, e existem várias hipóteses sobre suas origens lingüísticas e teóricas⁶.

Uma corrente dominante afirma que a preocupação com os direitos é uma característica do pensamento político e legal moderno, e como consequência as origens do conceito são modernas ou do final do medievo. De tal modo a história do conceito, e de seu antecedente clássico *ius*, tem de ser buscada no pensamento político do período que vai de Tomás de Aquino, no século XIII, a Francisco Suarez, nos primeiros anos do século XVII. Para Aquino *ius* significa basicamente “o justo” ou “o que é justo”; no entanto, Suarez, em *De legibus*, define *ius* como “um tipo de poder moral [*facultas*] que cada homem tem sobre sua propriedade ou com respeito àquilo que é devido a ele”. Por sua vez, Hugo Grotius, em *De Jure Belli ac Pacis (O direito da guerra e da paz)*, define *ius* da mesma forma que Suarez, fortalecendo a impressão de que o conceito de *ius* havia se transformado, no começo da modernidade, de uma lei ou norma definindo uma relação justa ou eqüitativa, em uma faculdade ou poder pertencente ao beneficiário dessa relação, para aquele que “tem” o direito⁷.

⁶ Sobre este ponto ver: Tuck, R., *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979; Dagger, R., “Rights”. Ball, T.; Farr, J.; Hanson, R. L., *Political Innovation and Conceptual Change*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989; Brett, A. S., “The development of the idea of citizen’s rights”. Skinner, Q.; Strath, B., *States and Citizens. History, Theory, Prospects*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003; e Finnis, J., *Natural law and natural rights*. Oxford: Clarendon, 2005.

⁷ Dagger, *op. cit.*, pp. 294-5.

Richard Tuck, por sua vez, sustenta que o conceito de direitos emergiu no século XIII como resultado da assimilação de *ius* e *dominium* pelos Glosadores, particularmente Accursius e seus seguidores. De acordo com Tuck, “por volta do século XIV é possível afirmar que ter um direito é ser senhor ou *dominus* de um mundo moral relevante, para possuir *dominium*, isto é propriedade”⁸. Assim, um dos elementos centrais desta linguagem do direito natural é a relação entre os conceitos de *dominium* e *ius*, duas palavras que podem ser traduzidas como “propriedade” e “direito”.

No começo do século XVI é possível encontrar uma série de argumentos que continuaram no século seguinte. Alguns autores sustentam que o conceito de *ius* tinha relação com alguma coisa a partir da qual seu possuidor podia “controlar” – relacionava-se com o conceito de *dominium*, com suas implicações de controle e domínio. Outro grupo de pensadores, por sua vez, afirmava que era possível para os homens ter *iura*, mas sem domínio, e sua utilização estava subordinada ao reconhecimento dos outros. De esta forma já é possível ver um tema que irá se repetir na história da teoria dos direitos: a questão da relação entre direitos ativos e passivos. Ter um direito passivo é ter um direito dado ou permitido por alguém sobre alguma coisa; ao passo que ter um direito ativo é ter direito a fazer algo por si mesmo; porém a distinção não sempre é clara, e a relação entre direitos e deveres é complexa e contraditória.

Se qualquer direito pode ser expresso de forma completa como um conjunto complexo de deveres de outras pessoas em relação aos possuidores desse direito, e esses deveres podem, por sua vez, ser explicados em termos de algum princípio moral mais elevado, a conclusão é que distinguir uma linguagem particular dos direitos perde a força explicativa em referência aos direitos. Frente a esta situação, teóricos dos direitos têm enfatizado que atribuir certos direitos às pessoas implica atribuir, ao mesmo tempo, certo grau de soberania sobre seu mundo moral. Se os direitos negativos são tomados como paradigmáticos, então a liberdade é um conceito relativamente pouco importante,

⁸ Tuck, *op. cit.*, p. 3.

outras pessoas têm obrigação de garantir minhas livres escolhas sobre determinados temas. No entanto, se os direitos ativos são paradigmáticos, então atribuir direito a alguém é atribuir algum tipo de liberdade a essa pessoa. Esta relação entre direitos ativos e direitos passivos é crucial para uma compreensão mais acabada do conceito de direitos, e este tema estará, e também será parte das polêmicas, das grandes teorias dos direitos do século XVII⁹.

Independente da controvérsia sobre as origens, um dos elementos centrais para o tema que nos ocupa é o tipo de relação entre liberdade e autoridade oferecida pela linguagem do direito natural. Por um lado, a definição de liberdade: a liberdade é definida pela lei, esta investe o cidadão de direitos. No entanto ao definir a liberdade do ponto de vista jurídico não investe o cidadão de nenhum papel no *imperium*, a linguagem da lei distingue entre a *libertas* (liberdade), que dá garantia ao cidadão, e o *imperium* ou *autoritas* (autoridade) do magistrado que ministra a lei¹⁰. Por outro lado, estabelece um tipo de relação especial entre cidadão e propriedade, a lei define o cidadão em termos de *ius ad rem* e do *ius in re*, que ele adquire por meio de seu papel na posse, transferência e administração das coisas. Desta forma, como afirma Pocock, o direito civil possibilita um individualismo possessivo em uma forma que antecede em muito o início do capitalismo e estabelece um tipo de relação particular entre autoridade e liberdade que os teóricos políticos chamam de liberalismo¹¹.

No desenvolvimento das teorias do direito natural que estamos analisando, a figura de Hugo Grotius ocupa papel central. Partindo de uma formação humanista e calvinista, suas elaborações contribuíram para a transformação da cultura protestante e tornaram possíveis as teorias políticas dos séculos XVII e XVIII. Seu trabalho propunha

⁹ Tuck, *op. cit.* pp. 5-7

¹⁰ Uma formulação já clássica desta definição de liberdade negativa aparece no capítulo XXI do *Leviatã* de Hobbes ao analisar a liberdade dos súditos do reino.

¹¹ Pocock, J. G. A., “Virtudes, direitos e maneiras. Um modelo para historiadores do pensamento político”. Pocock, J. G. A. *Linguagens do ideário político*. São Paulo: EDUSP, 2003, p. 92. Sobre a definição do conceito de liberdade ver também Skinner, Q., *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

uma teoria da justiça que buscava explicar as relações em termos de transferência de *dominium*, relacionando desta forma liberdade com propriedade de uma maneira nova.

Grotius combinou uma série de elementos das teorias humanistas e escolásticas. Para ele não existia propriedade no sentido estrito da palavra no estado de natureza: os escolásticos estavam errados ao pensar que existia um *dominium* natural igual ao *dominium* cívico, porém os humanistas se equivocavam ao negar aos homens qualquer direito no estado de natureza; existia um único tipo de direito, que podia ser qualificado de *dominium* por analogia. Para o pensador holandês o homem natural era sujeito de direitos, os direitos que possuía eram categoricamente semelhantes. Este ponto ficava claro na argumentação de Grotius quando afirmava não haver necessidade de uma transição abrupta entre o estado natural e o civil, o que incluía as relações de propriedade familiar. Assim, uma das características importantes da teoria de Grotius se relacionava com o princípio geral de ocupação; havia alguma coisa de natural no desenvolvimento da propriedade privada como resultado de um direito humano básico e inerente ao uso do mundo material, e nenhum acordo social era necessário para garantir este uso.

Ainda segundo Grotius, a lei natural estava em estreito vínculo com a conservação dos direitos das pessoas, seja de propriedade ou de mérito. Os direitos passam a ocupar o lugar central da teoria da lei natural; a lei natural é de fato a obrigação sob a qual os homens estão para preservar a paz social, e a principal condição para a existência da paz na comunidade é o respeito dos direitos dos outros. Desta forma os homens são naturalmente livres para contratar e comerciar de todas as formas em relação a sua propriedade, e só a lei civil pode proibir certos tipos de contratos. É significativo que a expressão mais respeitável de uma teoria forte dos direitos jamais lida na Europa protestante pudesse conter tanto uma defesa da escravidão como uma defesa da resistência e da propriedade em comum *in extremis*; os pensadores da geração seguinte estarão profundamente divididos sobre qual das duas características da teoria dos direitos será mais importante. *De Jure Belli ac Pacis* (1625) continha de forma embrionária os elementos-chave da teoria política dos cinquenta anos seguintes, apesar de que os futuros desenvolvimentos serão realizados em um mundo onde o princípio de

sociabilidade, tão importante para o autor holandês, estará sob forte ataque. A teoria de Grotius proporcionou uma ideologia formidável aos campos rivais participantes do debate político inglês no século XVII. Podemos caracterizar os dois grupos como teóricos dos direitos conservadores e radicais; o primeiro grupo, dominado por John Selden e Thomas Hobbes, era cético em relação ao princípio de sociabilidade, aceitando, contudo, a escravidão e o absolutismo. O segundo grupo, por sua vez, resgatava o princípio de caridade interpretativa e esteve dominado pelos pensadores radicais ingleses de 1640. O conflito militar e ideológico na Inglaterra da primeira metade do século XVII será o cenário mais importante para o desenvolvimento desta teoria¹².

O conflito entre o Parlamento e o Rei chegou a um ponto sem retorno no início de 1640. Inicialmente a disputa entre Rei e Parlamento foi realizada em termos tradicionais e legais. Foi só no processo da atividade e dos debates políticos nos anos imediatos a 1642 que os participantes começaram a entender a natureza diferente dos problemas enfrentados. As discussões se moveram da linguagem fundamental da lei e da constituição para a preocupação com a fonte última da obrigação política e legal. Do ponto de vista da história das idéias, as teorias do direito natural colocavam uma série de elementos fundamentais para o debate inglês, transformando muitas das questões em disputa. A teoria do contrato colocava uma doutrina geral da obrigação política, isto é, uma teoria sobre quando era possível ou não cumprir as promessas efetuadas. Uma teoria da obrigação *in extremis* levava em direção ao absolutismo, os contratos deviam ser mantidos inclusive ao custo da morte, porém também era possível sustentar uma posição diferente.

Na primeira parte dos anos de 1640 foram publicados na Inglaterra alguns dos trabalhos mais importantes da tradição conservadora dos direitos naturais, assim como também obras que constituíam uma tradição radical de falar de direitos naturais. Como afirma Tuck, a elaboração teórica de Grotius permitia prover a linguagem básica para as

¹² Tuck, *op. cit.*, pp. 80-1.

duas tradições: os conservadores recuperavam a idéia central de que os homens livres eram capazes de renunciar às suas liberdades, ao mesmo tempo em que os radicais recuperavam o princípio da caridade interpretativa [*interpretative charity*] aplicado para acordos políticos fundamentais. Este princípio implicava direitos inalienáveis: logicamente, os homens livres eram capazes no estado de natureza de renunciar a todos os direitos para sobreviver ou para se liberar, porém a caridade [*charity*] requeria que assumíssemos que eles não tinham de fazer isso. Nossos ancestrais, sendo racionais, não deveriam querer nos deixar completamente desprovidos de nossos direitos por terem eles perdido os seus. Grotius tinha invocado o princípio da caridade interpretativa para defender a resistência política e reivindicações de posse comum de propriedade em casos extremos para preservar a vida humana, e este era o argumento que apareceria ano após ano nas posições políticas dos pensadores radicais ingleses. Não existia razão para supor que todos os que usassem esse argumento tinham lido Grotius: a caridade interpretativa era um princípio usado com o objetivo de modificar uma teoria forte dos direitos naturais, e no momento em que a linguagem dos direitos naturais se tornou suficientemente comum podia ser desenvolvida independentemente de Grotius¹³.

Um exemplo de argumentação baseada nas teorias do direito natural, em uma perspectiva não conservadora, é o texto de Henry Parker *Observation upon Some of His Majesties Late Answers and Expresses* (julho de 1642), um dos panfletos mais influentes do período. Parker, com o objetivo de refutar as reivindicações de poder absoluto feitas pelos partidários do Rei, utilizou uma combinação do princípio de caridade interpretativa e da idéia tradicional de obrigação [*duty*] natural de autodefesa para argumentar que as pessoas sempre deviam reservar direitos para si em qualquer acordo com seu soberano.

Para Parker o bem-estar das pessoas devia ser o fim último, o qual nunca podia ser confiado ao arbítrio do monarca, e este fim era mais importante que qualquer meio. Em *Observations*, Parker usa a noção de direito inalienável exclusivamente no contexto

¹³ Cf. Tuck, *op. cit.*, pp. 142-3.

de defesa dos direitos da comunidade como *um todo* contra seu governante. Mas quando seus oponentes monarquistas o confrontam sobre este ponto argumentando que indivíduos pré-sociais devem renunciar a *todos* seus direitos, Parker foi forçado a considerar a possibilidade de direitos individuais inalienáveis. Em um texto posterior, *Jus populi* (outubro de 1644), defendendo-se de seus críticos, Parker repudia explicitamente a teoria de Grotius de autocracia voluntária e nega a possibilidade de indivíduos racionais se transformarem em escravos. O argumento de Parker vai em direção a aceitar uma teoria dos direitos individuais inalienáveis, inclusive no próprio *Jus populi*, mas ao mesmo tempo está determinado a explicar os males da escravidão como resultado, em parte, de uma violação dos direitos sociais¹⁴.

Esta ambigüidade é interessante e mostra que existem diversas possibilidades de articulação entre conceitos como direitos inalienáveis, obrigação política, resistência e liberdade entre outros, a partir do uso da linguagem dos direitos naturais. E, ao mesmo tempo, expõe a desconfiança em relação às conseqüências políticas de uma linguagem política nova e com implicações não totalmente claras, como mostraram as discussões ao longo da guerra civil.

Parker, como se viu, estava, teórica e politicamente, comprometido com os líderes do exército e com o Parlamento, e sua autoridade tinha de ser salvaguardada, ao mesmo tempo em que a autoridade do Rei tinha que ser debilitada; e a maneira óbvia de fazê-lo era enfatizando os direitos da comunidade como um *todo*. Porém, a partir do processo de radicalização, resultado do processo de mobilização política, alguns pensadores começaram a usar a doutrina dos direitos inalienáveis contra o próprio Parlamento e contra os líderes do exército. Os *Levellers* retomaram a idéia de direitos individuais inalienáveis e insistiram que o Parlamento tinha usurpado esses direitos; a resposta frente a este desafio era que os direitos individuais deviam estar subordinados aos direitos sociais coletivos.

¹⁴ Tuck, *op. cit.*, pp. 146-7.

Um dos exemplos mais extraordinários de utilização da linguagem dos direitos pelos *Levellers* são os panfletos políticos de Richard Overton, em particular *An Appeale From the Degenerate Representeative Body* (1647). Neste texto, Overton coloca no centro de sua teoria um direito inalienável particular, o direito de autopreservação, derivando este direito de um conjunto mais amplo ao qual nenhum ser racional pode renunciar¹⁵. O argumento de Overton afirma que qualquer coisa que seja razoável desejar pode se constituir em um direito inalienável, estando sua recuperação inteiramente justificada; e ao mesmo tempo, sustenta a impossibilidade de que um homem racional renuncie a seus direitos. Neste ponto é possível ver que o princípio de caridade interpretativa foi ampliado de forma tal que chegou muito perto da noção do século XVIII de direitos inalienáveis da humanidade¹⁶.

De todas as formas, os argumentos em relação aos direitos naturais e aos direitos sociais eram complexos e não eram fáceis de seguir ao longo das diversas controvérsias do período revolucionário. Um dos momentos mais intensos e dramáticos dos debates políticos no período revolucionário foram os debates de Putney, entre os líderes do exército e os agitadores, em que os argumentos baseados em direitos históricos e direitos universais aparecem no centro da discussão.

O Conselho Geral do Exército, presidido pelo próprio Oliver Cromwell, reuniu-se em Putney em outubro de 1647, para discutir as demandas apresentadas pelos agitadores. Um dos pontos centrais do debate centrou-se na questão dos direitos políticos, e em decorrência a relação entre estes e o direito de propriedade. O Coronel Rainsborough fundamentava a demanda de direitos políticos amplos a partir do direito de nascimento dos ingleses e do direito natural, chegando a sustentar a posição favorável a direitos políticos universais¹⁷.

¹⁵ Wolfe, D. M., *Leveller Manifestoes of the Puritan Revolution*. New York, 1944, pp. 156-188.

¹⁶ Cf. Tuck, *op. cit.*, pp. 149-50.

¹⁷ Cf. Woodhouse, A. S. P., *Puritanism and Liberty. Being and Army Debates (1647-9) from the Clarke Manuscripts*. Chicago: J. M. Dent & Son Ltd London, 1974, p. 53.

Os agitadores sustentavam o direito inalienável de todo inglês, independentemente de sua propriedade, de ter direitos políticos, questionando a partir de princípios universais os direitos políticos e sociais existentes, inclusive a propriedade da terra. Os líderes do exército, Cromwell e Ireton, por sua vez, insistiam em que existiam compromissos que as convicções dos homens não podiam anular, e que havia estruturas da lei positiva contra as quais a “lei da natureza” não era argumento suficiente¹⁸. A propriedade devia ser distribuída de acordo com arranjos sociais e não a partir de princípios universais, a propriedade era fundada pela constituição. Eram a lei e os costumes do reino que deviam dar ao indivíduo seus direitos, tanto políticos como sociais, estes não podiam ser deduzidos a partir de direitos naturais.

[Ireton]: The Law of God doth not give me property, nor the Law of Nature, but property is of human constitution. I have property and this I shall enjoy. Constitution founds property.¹⁹

Para os líderes do exército, comprometidos com a conservação da ordem social, as instituições sociais faziam do homem o que ele era; e como consequência o indivíduo vivia, e era obrigado, pela estrutura da lei humana que não era resultado de sua criação. Este sistema social criado pela *commom law* era uma estrutura que definia os modos de possuir, herdar e transmitir a terra em termos de costume imemorial; e os únicos indivíduos que os líderes do exército em geral, e Ireton em particular, estavam dispostos a admitir na participação cívica eram aqueles que “tiveram um interesse permanente no reino”²⁰, isto é aqueles que tiveram um mínimo de terra como posseiros livres.

Os debates no interior do exército dão testemunho da versão mais radical do pensamento político do período, fundamentado no direito natural. Se por um lado existe um apelo às liberdades do reino fundadas no costume imemorial, por outro os agitadores vão propor, com base na linguagem dos direitos, uma ação política radical fundada na crítica das leis e liberdades herdadas do passado.

¹⁸ Cf. Woodhouse, *op. cit.*, p. 53.

¹⁹ Woodhouse, *op. cit.*, p. 69.

²⁰ Woodhouse, *op. cit.*, p.66.

Deste modo vemos que tanto a linguagem do direito civil como do direito consuetudinário foram centrais como formas de argumentação política na luta por direitos e contra as prerrogativas reais. Ao mesmo tempo, o direito civil e o consuetudinário definiam os indivíduos do ponto de vista social e político como possuidores, outorgando direito e propriedade sobre as coisas e sobre si mesmos. No seu estudo sobre a teoria dos direitos naturais Richard Tuck problematizou a história do liberalismo, analisando como os direitos se tornaram a precondição, a ocasião e causa efetiva da soberania, de maneira que a soberania pareceu criatura dos direitos para cuja proteção existia. Este sem dúvida foi o principal tema do pensamento político moderno na sua etapa inicial. No entanto, por definir o indivíduo enquanto proprietário e detentor de direitos o liberalismo não o definiu enquanto cidadão com características políticas para assegurar sua participação na comunidade. Como consequência, é necessário considerar, além da linguagem de lei e dos direitos, que é a história do liberalismo, outras linguagens que no início da modernidade foram centrais para o desenvolvimento da consciência cívica²¹.

3

O surgimento de um pensamento cívico, como o analisado no presente texto, poderia sugerir a existência de um pensamento completamente secularizado sobre a política. No entanto, o desenvolvimento de uma forma profana de compreender os fenômenos políticos conviverá durante um longo período de tempo com formas de consciência nas quais os elementos da providência divina e da profecia serão centrais para explicar os eventos do mundo político e social; isto nos leva à análise do antinomianismo e das formas do pensamento apocalíptico do século XVII. Michael Walzer em *The revolution of the Saints*²² formulou um dos argumentos mais interessantes na explicação do desenvolvimento da consciência cívica, apresentando o santo como antecessor do cidadão moderno.

²¹ Pocock, J. G. A., “Virtudes, direitos e maneiras. Um modelo para historiadores do pensamento político”. Pocock, J. G. A., *Linguagens do ideário político*. São Paulo: EDUSP, 2003, p. 92.

²² Walzer, M., *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*. Cambridge: Harvard University Press, 1965.

Para Walzer a atividade revolucionária dos santos e dos cidadãos teve um papel fundamental na formação dos Estados modernos assim como o poder soberano dos príncipes. Os calvinistas alteraram a ênfase do pensamento político do príncipe para o santo, e depois construíram a justificação ideológica para uma ação política independente. As características que podem ser aplicadas ao santo também podem se referir ao cidadão: o mesmo sentido de virtude cívica, disciplina e dever. Santo e cidadão juntos sugerem uma nova integração do homem privado na ordem política, uma integração baseada em uma nova visão da política como um tipo de trabalho contínuo e consciente. Em política como em religião os santos eram homens de oposição e sua primeira tarefa era a destruição da ordem tradicional. Eles se viam como instrumentos divinos e sua política era de arquitetos e construtores, se recusando a reconhecer qualquer resistência natural ao seu labor. Dado que esse trabalho requeria cooperação, a organização era um dos elementos fundamentais de sua tarefa; as congregações eram protótipos de disciplina revolucionária e os resultados desse trabalho puderam ser vistos na Revolução Inglesa²³.

Para Walzer a história da Inglaterra dos séculos XVI e XVII marca uma fase crucial no processo de construção de uma sociedade e de um Estado modernos; a crise se manifesta finalmente na Revolução Inglesa de meados do século XVII na qual o santo puritano é o protagonista central. Em um sentido o santo é causa mais que produto dessa crise; ela tem lugar em diferentes países em momentos diversos, quando um grupo de homens – formado fundamentalmente por clérigos, *gentlemen*, e membros da baixa nobreza – endurecidos e disciplinados, desafia decisivamente a velha ordem, oferecendo sua própria visão como alternativa ao tradicionalismo e suas próprias pessoas como alternativas aos governantes tradicionais. A recepção das idéias calvinistas no ambiente de crescente crise social e política como o da Inglaterra da época fez possíveis duas novas formas de política: a magistratura sagrada e a tropa

²³ Walzer, *op. cit.*, pp. 2-3. Sobre o surgimento do puritanismo e sua influência política no período ver Haller, W., *The rise of Puritanism*. Nova Iorque: Columbia University Press (1938) 1957; e Haller, W., *Foxe's First Book of Martyrs and the Elect Nation*. Londres: Jonathan Cape, 1963.

religiosa. A culminação de ambas foi a revolução, manifestada no poder parlamentar puritano e nas vitórias “providencias” do Novo Exército Modelo [*New Model Army*].

A organização do Novo Exército Modelo teve um apelo especial para as mentes puritanas: ela era uma ordem baseada no comando e requeria uma disciplina rígida; assemelhava-se à que o Deus soberano tinha estabelecido na sua igreja. Os puritanos, no argumento de Walzer, introduziram a disciplina das igrejas reformadas diretamente no exército; isto serviu para reforçar um sistema já paralelo em propósitos e gêneses, para os calvinistas a disciplina e as regras do novo exército eram respostas à desordem e à confusão do momento. Se súdito e mercenário eram as figuras centrais da política e da guerra, o pensamento e a prática puritana vão propor as figuras do santos e do cidadão, ambos compartilhando os mesmos valores de disciplina e fé religiosa²⁴.

Se a análise de Walzer é sugestiva e convincente em muitos aspectos, parece idealizar até certo ponto o elemento revolucionário do santo inglês. Se a transformação da ordem política e social era um elemento central na ascensão da *gentry* mediada pela ideologia puritana, isto não significava que a forma primordial de transformação política fosse a revolucionária. O elemento central para a transformação da ordem estava mais relacionado com uma mudança nas práticas da magistratura, à qual os puritanos tinham um acesso cada vez maior, do que com uma transformação radical. Como afirma Pocock²⁵, os santos descritos por Walzer eram metade radicais e metade conservadores, comprometidos com os valores sociais de uma sociedade tradicional; e a revolução foi obra de um exército inspirado por perspectivas apocalípticas, apenas parcialmente aceitas, e dirigido pela *gentry*, dividida ideologicamente.

Para Pocock o calvinismo estudado por Walzer é demasiado austero para poder incluir na sua análise as esperanças visionárias do pensamento apocalíptico; nesta visão o milenarismo é uma característica do puritanismo de importância maior que a reconhecida pelo autor de *The revolution of the Saints*. Desta forma para Pocock é

²⁴ Sobre a relação entre puritanismo e liberdade ver a introdução de Woodhouse, *op. cit.*

²⁵ Pocock, J. G. A., *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton-Oxford: Princeton University Press (1975) 2003.

indispensável também incluir a dimensão escatológica do ativismo dos santos, o presente sagrado no qual atuam e o futuro sagrado que esperam construir, assim é necessário passar do rigoroso calvinismo que recusa as especulações para incorporar o crescente antinomianismo das seitas milenaristas.

O pensamento apocalíptico adquiriu um caráter político quando os elementos proféticos começaram a ser lidos como parte da história humana, e mais especificamente como parte da história política. Deus estabeleceu um pacto [*covenant*] com os homens, que algum dia seria realizado, e o momento da realização podia adquirir um significado nos eventos da história secular, assim história e escatologia ficaram intimamente relacionadas. Desta forma era razoável pensar que a história profana havia sido objeto da profecia e que era possível decifrar os eventos históricos como parte de um programa de salvação, elaborando desta forma uma história em chave profética²⁶.

Frente à visão religiosa sustentada pela Igreja institucionalizada – baseada na tradição agostiniana – que buscava realizar uma separação radical entre escatologia e história, a história profética servia como meio de politizar a graça e re-sacralizar a política, tentando identificar os momentos da história das sociedades com os momentos da história escatológica, interpretada a partir dos livros proféticos. As tensões ideológicas entre Igreja e história profana ao longo do período medieval e no começo do moderno pode ser uma das explicações da presença recorrente do apocalíptico na política. A Igreja assentava-se na separação entre escatologia e história, negando à história profana qualquer significação redentora, e tão monolítica era esta pretensão que qualquer intento de reafirmação de autonomia por um governo secular devia ser feito mediante a reafirmação das ações seculares como forma de alcançar a redenção. Por sua vez, as seitas heréticas recorriam ao apocalíptico como forma de afirmar que a redenção devia ser encontrada no cumprimento das profecias e não nas ações institucionalizadas

²⁶ Para uma discussão sobre a relação entre história, escatologia e pensamento apocalíptico ver Pocock, J. G. A., *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton-Oxford: Princeton University Press (1975) 2003, cap. 2.

da Igreja. Assim, nas linguagens proféticas construídas pelos hereges, o governo profano adquiria o significado simbólico necessário para conferir a suas ações importância no processo de redenção²⁷.

Um esquema apocalíptico como o descrito tinha amplas potencialidades revolucionárias. Por um lado, as seitas apocalípticas constituíam uma ameaça à estrutura institucionalizada da Igreja; por outro lado, se os santos iluminados tampouco aceitavam as leis ou o governo secular existente se abria a possibilidade de instaurar um governo dos santos; isto sucedia de tempos em tempos, como no caso da Inglaterra do século XVII. Podemos, agora, entender melhor a articulação do pensamento apocalíptico no cenário político inglês.

Como afirma Pocock, o apocalíptico inglês tinha um elemento essencialmente nacional, era uma maneira de representar a nação como existindo e atuando no tempo sagrado, com a consequência de que o santo inglês podia ver a sua eleição e sua nacionalidade como coerentes: ele era tanto um santo como um dos “Ingleses de Deus”. Porém “Inglaterra” permanecia como um conceito secular e nacional, e o apocalipse inglês, a doutrina da Nação Eleita²⁸, devia ser considerado como um meio de conceitualização, em um quadro de tempo particular e complexo, um campo público, simultaneamente secular e sagrado, no qual o indivíduo, santo e inglês ao mesmo tempo, tinha que atuar. Nestes termos, tornou-se um modo de consciência cívica, um desses modos cuja emergência se começa a detectar na história inglesa. De qualquer forma, existiam tensões entre a veneração individual pelas instituições da Nação Eleita e os atos radicais que sua condição de eleito poderia obrigá-lo a cumprir. Ao ser considerado em parte um modo de consciência nacional, o apocalíptico podia adotar uma forma conservadora ou radical, e ao colocar o dilema da ação conservadora ou radical, podia também colocar o problema da inovação. O modo apocalíptico pode ser estudado como uma das formas de consciência secular que manchou a pureza da

²⁷ Pocock, *op. cit.*, pp. 43-45.

²⁸ Sobre doutrina da Nação Eleita e a relação entre pensamento apocalíptico e nacionalismo inglês, ver Hill, C., *A Bíblia inglesa as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

“revolução dos santos” e como um dos modos de consciência cívica que anteciparam a chegada do conceito clássico de cidadania²⁹.

A singularidade jurídica inglesa era resultado das leis do reino expressas na *common law* e na *ancient constitution*, mas a reivindicação de singularidade implicava também um reclamo de soberania, soberania também em assuntos religiosos. Neste ponto podemos ver uma articulação intrincada entre as doutrinas da *ancient constitution* e da Nação Eleita, sendo que as duas expressavam a singularidade inglesa e a reivindicação de soberania. Por sua vez, a construção de um apocalipse nacional foi central no estabelecimento de uma autonomia religiosa na Inglaterra; e chave na construção deste apocalipse, foi o papel desempenhado pelos líderes religiosos exilados do reinado de Maria Tudor e sintetizado na obra de John Foxe *Acts and Monuments*. A construção deste apocalipse nacional era central para poder identificar a salvação com a história humana de forma tal a rechaçar a autoridade sobrenatural do Papa sobre as leis dos homens³⁰.

As origens da doutrina da Nação Eleita são controversas, porém a obra de John Foxe parece ter desempenhado um papel crucial na sua elaboração, ajudando a criar entre os ingleses a crença em que eles constituíam uma Nação Eleita, destinados à salvação, com a missão de restaurar a pureza da religião e a união da cristandade³¹. Publicado durante o reinado de Elisabeth I, poucos anos depois da morte da rainha católica Maria, o texto é uma reafirmação da reforma protestante na Inglaterra durante o período de conflito religioso entre católicos e protestantes. A descrição que realiza Foxe do reinado de Maria, e dos martírios acontecidos durante o período, contribuiu significativamente para desacreditar a idéia de que a Igreja Católica e o Papa representavam algum papel na construção da identidade nacional inglesa, e este foi um aspecto central na construção de um apocalipse nacional. Ao construir o seu relato,

²⁹ Pocock, *op. cit.*, p. 337. Ver também Pocock, J. G. A., *The Ancient Constitution and the Feudal Law*. Cambridge: Cambridge University Press (1957) 1987, segunda parte, cap. 2.

³⁰ Haller, W., *Foxe's First Book of Martyrs and the Elect Nation*. Londres: Jonathan Cape, 1963; e Pocock, J. G. A., *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton-Oxford: Princeton University Press (1975) 2003.

³¹ Cf. Hill, *op. cit.*

Foxe tenta demonstrar a justificação histórica para a fundação da Igreja de Inglaterra, enquanto encarnação contemporânea da igreja verdadeira e devota, e não como uma igreja cristã estabelecida de modo recente. Por outra parte, o livro de Foxe ressalta a noção de Nação Eleita, ao buscar realizar uma reconceitualização da história da Inglaterra e uma representação da igreja inglesa como um conjunto de indivíduos eleitos cuja história de sofrimento e dedicação à fé pura repete a história de Israel no Velho Testamento³². William Haller (1963), em um estudo sobre John Foxe, apresenta uma descrição dos líderes protestantes no exílio como sendo membros importantes da hierarquia religiosa e de um setor social privilegiado que tinham confiança na possibilidade de um regresso rápido a seu legítimo lugar na Inglaterra; contrastando, desta forma, com a interpretação oferecida por Walzer. A morte de Maria e a ascensão de Elisabeth I teriam sido o “sinal divino” pelo qual reafirmavam sua crença de ser a Nação Eleita, e evitando desta forma o recurso à violência.

Para Pocock³³, este conjunto de crenças ocupava um momento apocalíptico e representava um papel apocalíptico; ressaltando a complexa relação entre o profano e o apocalíptico. As mentes inglesas formadas na *common law* afirmavam o papel apocalíptico da Inglaterra, ao mesmo tempo em que afirmavam seu passado profano, recuperando assim uma jurisdição legítima sobre si mesmos. Em consequência, a visão de que a Inglaterra vivia um momento apocalíptico implicava a visão da Inglaterra ocupando um papel especial na história da Igreja.

O desenvolvimento de uma apocalíptica inglesa surge em uma circunstância na qual a Inglaterra passa a reclamar o direito de ser responsável por seus atos no drama da história sagrada; em certo sentido é possível afirmar que as mitologias apocalípticas e imperiais eram um forma de projetar este novo modo de consciência. Desta forma, um dos aportes fundamentais do trabalho de Pocock é entender o apocalíptico como uma

³² Cf. Haller, *op. cit.*

³³ Pocock, J. G. A., *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton-Oxford: Princeton University Press (1975) 2003, p. 344.

das formas, ao lado de outros modos, em que a consciência cívica começa a se articular.

Para o autor:

A Nação Eleita – a Inglaterra considerada como ocupando um momento determinado e possuindo uma dimensão determinada na história sagrada – era o teatro de ação, e o indivíduo era definido em razão a sua estrutura – própria de um ‘Inglês de Deus’, mais do que um simples ‘santo’ ocupando um papel nesse cenário.³⁴

A definição do lugar que a Inglaterra como Nação Eleita e o Inglês de Deus ocupavam na história sagrada era fundamental na decisão do tipo de ação. Uma das possíveis ações para o inglês de Deus era a obediência, enquanto súdito, ao príncipe sagrado que governava a nação eleita e a preservava contra o Anticristo. Ao mesmo tempo, outro dos possíveis motivos para a obediência do súdito estava relacionado com a singularidade da Inglaterra e de sua pureza em razão de sua antiguidade como uma comunidade de costume; desta forma a atuação que se esperava dos Ingleses de Deus era a mesma que se seguiria em observância da *commom law*, preservando as liberdades e os costumes do reino. Porém, existia outra possibilidade radical aberta pela concepção do apocalipse inglês, a possibilidade de que o Inglês de Deus se comportasse como um santo puritano, e neste ponto ficavam evidentes as tensões entre a Nação Eleita e a comunidade dos santos. Se a ênfase recaía sobre a Nação Eleita, a obediência, a conservação dos costumes e a preservação do reino eram as chaves a ser consideradas na ação política; no entanto se a comunidade dos santos devia ser o guia para a ação, a comunidade dos escolhidos podia fazer aquilo que estavam chamados a fazer e o centro da ação política se trasladava às relações entre a comunidade e Deus, exclusivamente. Assim, a ação política ficava frente a uma dicotomia evidente, o Inglês de Deus podia optar por atuar como inglês – como um ser político tradicional – ou como um santo – como um revolucionário destinado a instaurar uma comunidade sagrada; e as

³⁴ Pocock, *op. cit.*, pp. 344-5.

conseqüências políticas de cada tipo de ação foram de significativa importância no desenvolvimento do conflito religioso³⁵.

Portanto, podemos ver a existência de uma forma de consciência e de um tipo de ação no mundo político que se expressavam por meio de uma linguagem apocalíptica; esta foi uma das linguagens dos novos modos de consciência e de ação política em um período no qual ainda não é possível encontrar uma articulação completa desta consciência.

Como afirma Pocock³⁶, o período revolucionário e pré-revolucionário na Inglaterra foi um momento complexo e contraditório; se por um lado existem novos modos de consciência cívica e de ação em desenvolvimento e que tentam se expressar em linguagens que não conseguem dar totalmente conta das novas formas de expressão do político; por outro, não é possível observar uma consciência cívica totalmente desenvolvida e a Inglaterra ainda permanece condicionada pelo esquema político caracterizado pela dupla majestade. O debate político da primeira metade do Seiscentos, mostra a existência de um corpo de ideais fortemente impregnadas de autoridade e a importância do costume como forma de atuação política, e com um intenso sentimento religioso em ambos. Esta situação contraditória parece revelar tanto uma ausência como um excesso de consciência cívica, e ao mesmo tempo assinala os limites dos mecanismos institucionais e dos esquemas conceituais para contê-la. O colapso da autoridade política permitiu a busca, tanto por parte dos pensadores radicais como dos conservadores, de novos esquemas conceituais para pensar a Inglaterra enquanto comunidade política e aos ingleses enquanto cidadãos. Temos analisado os conceitos e categorias que as linguagens da lei e a linguagem apocalíptica utilizaram para dar conta das novas articulações políticas que surgiam, é o momento agora de analisar outra linguagem de importância capital no período, a linguagem do republicanismo clássico.

³⁵ Pocock, *op. cit.*, pp. 344-5.

³⁶ Pocock, *op. cit.*

4

Como analisamos anteriormente, o discurso da lei foi uma das linguagens fundamentais na qual se expressa a nascente consciência cívica inglesa, no entanto, apesar da importância que irá adquirir nos séculos subsequentes, é possível pensar em certos limites decorrentes da própria concepção de política e de sujeito político. A linguagem da lei parte de uma visão da política fundada na concepção do indivíduo como ser privado, perseguindo objetivos e salvaguardando suas liberdades; e, o que é fundamental, concebendo o governo como um mecanismo de preservação e proteção de sua liberdade individual. Um dos elementos centrais é que por ter definido o indivíduo como proprietário e possuidor de direitos, a linguagem da lei não o definiu como possuidor de uma personalidade adequada à participação no autogoverno, resultando em que a tentativa de fundamentar a soberania na personalidade não foi completamente realizada³⁷.

Desta forma, é possível pensar em uma dialética entre a linguagem do direito e a linguagem da virtude, se elas partem de pressupostos diferentes em relação ao fim da atividade política e ao dever do cidadão para com a comunidade, elas também tendem a complementar as insuficiências uma da outra. Então, podemos observar, no início da modernidade, a existência de duas histórias do discurso político que correm paralelas preenchendo os vazios e complementando as carências para conseguir dar conta das novas formas que a política adquire.

Por um lado, podemos ver a existência de uma dialética entre pensamento liberal, como discurso da lei, e pensamento republicano, enquanto discurso da virtude; por outra parte, os limites demonstrados por essa linguagem política, construída a partir de conceitos como república, cidadão e virtude, para se transformar em operativo em um ambiente intelectual dominado por conceitos jurídicos, monárquicos e de obediência. O humanismo cívico, como desenvolvido no centro-norte da Itália nos

³⁷ Cf. Pocock, J. G. A., “Virtudes, direitos e maneiras. Um modelo para historiadores do pensamento político”. *Linguagens do ideário político*. São Paulo: EDUSP, 2003, p. 92 e 112.

séculos XV e XVI, tinha como pressuposto a existência de uma forma política caracterizada pela participação ativa dos cidadãos nos problemas políticos da comunidade. E os conceitos desenvolvidos pelo pensamento humanista, virtude, fortuna, corrupção, governo equilibrado, entre outros, buscavam dar conta de uma situação na qual a República, uma comunidade política universal, devia enfrentar os problemas próprios de uma existência particular, isto é, buscava resolver as tensões entre a tentativa de realização dos valores universais em uma forma histórica particular e finita³⁸. A Inglaterra do século XVII era um corpo político caracterizado pela experiência, capaz de engendrar um conjunto de costumes transmitidos de geração em geração, e não um corpo político de cidadãos buscando participar das decisões políticas da República. Portanto, foi necessária uma adaptação dos conceitos centrais do humanismo cívico às condições políticas e sociais da Inglaterra Stuart para que o discurso do republicanismo pudesse ser operativo nas condições de uma monarquia jurisdicional.

Um dos elementos centrais deste processo de adaptação do humanismo inglês foi a reconfiguração do conceito de cidadão, projetando a imagem do humanista como conselheiro do príncipe; mediante este processo de apropriação e reelaboração o humanismo contribuiu de forma fundamental para o desenvolvimento de elementos-chave para o surgimento da consciência cívica. Um trabalho seminal sobre a importância do humanismo inglês é *The Articulate Citizen and the English Renaissance* de Arthur B. Ferguson; neste texto Ferguson mostra a importância do humanismo a partir do período Tudor, e especialmente a importância do conselheiro para o surgimento do cidadão. Se para Walzer o santo era o antecessor do cidadão, Ferguson coloca o conselheiro como antecessor do último. Os pensadores humanistas deste período, nas suas análises das causas dos males do reino, adotaram novas atitudes em relação aos problemas do governo e da cidadania, ao mesmo tempo em que preparam o

³⁸ Sobre o humanismo cívico e o pensamento político florentino ver, as já clássicas obras de Baron, H., *The Crisis of the Early Italian Renaissance*. Princeton University Press, 1966; Skinner, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. México: Fondo de Cultura Económica (1978) 1993; e Pocock, J. G. A., *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton-Oxford: Princeton University Press (1975) 2003.

caminho para uma era moderna de discussão política, antecipando muitas das atitudes características dos modernos cidadãos para com a sociedade em que vivem.

Para Ferguson³⁹ o problema do conselho, visto do ponto dos cidadãos dos séculos XIV e XV, era essencialmente de censura e de crítica honesta, desta forma era um problema essencialmente moral. Se o rei recebesse bons conselhos e se os Lordes, que eram seus conselheiros naturais, fossem suficientemente virtuosos para ouvir e atuar em consequência, todos os problemas poderiam ser resolvidos; caso contrário, o mal se estenderia sem remédio por todo o reino. O Parlamento e o próprio conselho do rei proviam os canais institucionais por meio dos quais as queixas populares deviam alcançar o centro administrativo do governo. Os cidadãos letrados colocavam para si mesmos o dever de prover as fontes formais desses conselhos; este era um dever auto-imposto, um dever de consciência. Pregadores e poetas, clérigos e homens leigos sentiam-se na obrigação de servir como a voz das pessoas, que era também a voz de Deus, tornando-se, assim, porta-vozes da consciência pública.

Se este é o cenário descrito por Ferguson até o século XV, a chegada da era Tudor provocou uma significativa intensificação na discussão pública. Como resultado dos conflitos do período, elementos novos foram adicionados à resistente porém limitada tradição dos séculos anteriores. No período Tudor o pensamento humanista tinha-se difundido amplamente entre os intelectuais ingleses e suas lições tinham sido aplicadas aos problemas do reino. Dentro desse contexto de “humanismo aplicado” emergiu na Inglaterra, afirma Ferguson, um novo ideal de cidadania inteligente e articulada. Como os humanistas cívicos da Itália, os conselheiros-cidadãos da Inglaterra Tudor extraíram do exemplo secular e racional da antiguidade clássica as lições que deviam aplicar para o benefício da comunidade. Nesta nova visão, o conselho era mais do que uma crítica negativa; os humanistas acreditavam, em uma fé otimista, na possibilidade de educar os homens nos deveres do cidadão ativo e na eficácia da razão como meio de alcançar o bom governo. Seus conhecimentos teriam pouco significado a

³⁹ Cf. Ferguson, A. B., *The Articulate Citizen and the English Renaissance*. Durham: Duke University Press, 1965.

não ser que pudessem ser aplicados em benefício da comunidade. Nas mentes mais avançadas os remédios tomavam a forma de uma política construtiva, calculada não só para eliminar os problemas do reino, mas para promover o tipo de ação que fosse mais benéfica para a comunidade.

No entanto, a comunidade do conselho não era uma república no sentido clássico do termo. Continuava a ser um tipo de associação política na qual o príncipe era a cabeça e onde a hierarquia de graus continuava sendo a marca característica do reino; ainda era necessário um esforço de adaptação conceitual dos elementos básicos do humanismo cívico para poder ver a Inglaterra como uma República clássica; outro elemento-chave neste processo de adaptação foi a busca no ambiente político da monarquia de um equivalente do cidadão republicano.

As análises de Ferguson sobre o humanismo inglês levam a considerar o papel do Parlamento e da legislação no desenvolvimento da consciência cívica. A Inglaterra do século XVII era uma estrutura política relativamente complexa, com seus tribunais da *common law*, sua administração local e a instituição central do Parlamento.

Esta estrutura institucional do país servia como um mecanismo de consulta nacional, e no lugar do magistrado que cumpria um papel subordinado era possível encontrar a figura mais complexa e cívica do conselheiro, que podia aparecer como um *gentleman*, representante de seu condado no Parlamento para aconselhar o príncipe sobre os diferentes assuntos do reino. Durante o século XVI a *gentry* começou a assumir a representação de seus distritos e como conseqüência procurou um tipo de formação nas universidades e nos colégios de advogados que lhe permitisse cumprir seu crescente papel político no reino e na jurisdição conjunta com o rei. Esta educação tinha fundamentalmente um caráter humanista e foi essencial para que este grupo social, dinâmico do ponto de vista econômico e ativo do ponto de vista político, buscasse uma variante inglesa de um humanismo politicamente ativo. Desta forma a formação

humanista contribuiu para a ampliação de uma consciência cívica acessível aos ingleses⁴⁰.

Para o desenvolvimento do pensamento republicano, como afirma Pocock, foi central um processo de transformação da relação entre autoridade real e experiência. A autoridade do rei devia ser absoluta dada a imperfeição de seu intelecto que compartilhava com o resto dos homens; a autoridade de Deus residia em uma pessoa que era rei por intervenção da providencia e semelhante autoridade devia ser praticada de acordo com os ditados da prudência. De tal modo, era possível afirmar que o rei compartia a imperfeição de seus súditos, e como consequência podia tomar conselho de suas leis e costumes, e também dos súditos reunidos em assembleias regulares, isto é, no Parlamento. Se fosse possível admitir que os estados praticassem um tipo de artifício de poder e que os conhecimentos próprios da arte da política tinham chegado aos poucos e aos muitos, a forma de renovar o corpo político seria reconstruí-lo como uma república, isto é, uma associação entre formas diferentes de virtude e experiência. Desta forma frente à imperfeição do intelecto e à volubilidade do tempo, um tipo de comunidade política republicana poderia oferecer uma resposta mais eficaz que a autoridade descendente do rei. A partir do momento em que se produz este processo de ampliação da experiência política para os vários estados do reino, foi admissível introduzir elementos do pensamento cívico no paradigma dominante da monarquia⁴¹.

Desta forma, no argumento de Pocock, é possível ver uma expansão das áreas de atuação das câmaras do Parlamento como resultado de uma mudança no esquema conceitual de percepção do mundo político. No momento em que a autoridade política do rei encontrou-se com a capacidade cívica dos estados foi possível aceitar a contribuição política dos súditos do reino tanto na forma de atividade como na forma de conhecimento. As câmaras do Parlamento começaram cada vez mais a tomar a iniciativa em vários assuntos do reino; e a existência da tradição do humanismo inglês incorporou uma linguagem republicana que tornava possível que essas instituições

⁴⁰ Cf. Pocock, *op. cit.*

⁴¹ Pocock, *op. cit.*, p. 353.

fossem classificadas de maneira adequada como instancias dos “poucos” e dos “muitos”; como consequência foi aceitável pela primeira vez afirmar que o governo inglês sintetizava as melhores virtudes das formas puras de governo, monarquia, aristocracia e democracia.

Uma teoria como a do governo misto ou balanceado era incompatível com as noções de autoridade descendentes prevalentes no período Tudor. Os elementos da teoria republicana adaptavam-se melhor a situações nas quais existiam problemas de legitimidade. Se a autoridade política continuava essencialmente em poder do Rei, a necessidade de consultar os estados do reino, nobres e comuns, permanecia simplesmente como prudencial e a linguagem do governo misto não era a mais apropriada para apreender as condições políticas. No entanto, quando o paradigma da monarquia colapsou e o Rei foi forçado a admitir que, bem por força ou por direito, ele compartilhava sua autoridade com outros, do ponto de vista conceitual foi possível caracterizar ao governo da Inglaterra como uma relação equilibrada entre Rei, Lordes e Comuns.

Desta forma, as primeiras décadas do século XVII parecem ter sido um ambiente propício para o surgimento de uma literatura política de clara inspiração republicana, e particularmente maquiaveliana. Um exemplo desta literatura são as obras de Walter Raleigh, por exemplo, *Prerogative of Parliament*. Este diálogo, entre um conselheiro de estado e um juiz de paz é um dos primeiros exemplos de uma análise social feita em termos maquiavelianos das conflituosas relações entre os reis da dinastia Stuart e os parlamentos do período. O conselheiro sustenta que a prudência, e não a justiça, impõe ao rei consultar as vontades de seus parlamentos, como forma de mantê-los dominados; desta forma a autoridade real por sua natureza é tal que não pode ser exercida exceto por meios adequados à arte da política⁴².

Existia, portanto, uma série de elementos republicanos, e particularmente maquiavelianos, no pensamento político inglês do período Stuart, isto é, era possível

⁴² Cf. Pocock, *op. cit.*, 356-7.

escrever uma história da organização política inglesa descrevendo-a como uma combinação de categorias de um, poucos e muitos, que se mantinham unidos em razão das armas, da arte da construção do Estado e da ambigüidade moral. Serão, contudo, o colapso da autoridade, o fim da monarquia e a guerra civil os fatos-chave para que uma abertura neste sentido fosse provável. Durante o período em que o esquema conceitual de *jurisdictio* e *gubernaculum* – autoridade descendente e costume ascendente – continuava funcionando, o rei tinha a obrigação de respeitar os direitos e os privilégios dos súditos, porém, isto acontecia em razão da prudência recomendada pelo costume e não como consequência da autoridade compartilhada entre soberano e súdito. Uma vez que se destruiu a relação entre autoridade e liberdade, como resultado da guerra civil, foi possível pensar conceitualmente em uma forma de comunidade política que fosse uma estrutura de participação no marco de um governo equilibrado, no estilo aristotélico ou polibiano, e foi possível avançar para uma reflexão teórica mais sofisticada. No entanto, a aceitação se fez de forma reticente pelas mentes modeladas na *common law* e nos conceitos da monarquia, o que teve efeitos de grande importância no desenvolvimento do pensamento republicano, já que este não conseguiu se libertar totalmente de conceitos fundados na teologia, na casuística e em concepções milenaristas. Assim, é possível ver que o desenvolvimento de um pensamento republicano vigoroso se produziu no momento de derrota das propostas de reformas de cunho apocalípticas, de forma similar a como tinha acontecido com o pensamento do próprio Maquiavel no século anterior⁴³.

5

Como temos afirmado ao longo do texto, o pensamento político inglês do século XVII representa um momento fundamental na história do pensamento político, um momento basicamente de ruptura de determinadas concepções sobre o mundo político e de grande inovação no vocabulário. Um dos elementos centrais desta ruptura foi o

⁴³ Pocock, J. G. A., *op. cit.*, pp. 357-360.

surgimento da consciência cívica moderna, isto é, uma nova consciência sobre a dimensão pública da vida social. O desenvolvimento desta consciência cívica implicou o surgimento de conceitos originais que tentaram dar conta das novas relações entre autoridade e liberdade, e entre direitos e obrigações. Estes conceitos, no entanto, não surgiram a partir de uma tradição discursiva exclusivamente, eles se desenvolveram a partir das várias linguagens políticas disponíveis no período.

A linguagem da lei foi a principal linguagem a partir da qual se articulou a consciência cívica. A lei civil foi fundamental para a proteção da propriedade e da liberdade dos súditos e para limitar a prerrogativa régia; a estrutura social e fundamentalmente a propriedade existiam a partir de uma definição jurídica. A linguagem da lei natural contribuiu de forma decisiva na construção desta concepção jurídica de liberdade, integrando liberdade e direito. A liberdade era definida pela lei, concedendo direitos ao cidadão e também estabelecendo a moderna idéia de direitos individuais inalienáveis.

Se for verdade que a linguagem do direito foi um dos principais legados políticos do século XVII, as obras aqui examinadas sugerem também a importância da linguagem da virtude – do republicanismo cívico – e de uma articulação complexa e contraditória entre ambas no surgimento da moderna consciência cívica⁴⁴. A linguagem da lei tinha como pressuposto uma visão da política fundada na concepção do indivíduo como ser privado; e concebia o governo como um mecanismo de preservação e proteção da liberdade individual. Essa linguagem, porém, ao definir o indivíduo como proprietário e possuidor de direitos limitou a capacidade deste de participar na comunidade política enquanto cidadão; foi necessário, portanto, o apelo aos conceitos provenientes da tradição republicana para – nas palavras de Pocock⁴⁵ – definir o indivíduo como possuir de uma personalidade adequada à participação no autogoverno. Podemos, assim, no início da modernidade, observar a existência de uma relação

⁴⁴ Por sua vez, a consolidação destas linguagens só foi possível depois do declínio do pensamento apocalíptico ocorrida com o fim do período revolucionário.

⁴⁵ Pocock, J. G. A., “Virtudes, direitos e maneiras. Um modelo para historiadores do pensamento político”. Pocock, J. G. A., *Linguagens do ideário político*. São Paulo: EDUSP, 2003.

complexa entre a linguagem da lei e a linguagem da virtude de forma tal a tentar dar conta do novo tipo de relações políticas que surgem.

Bibliografia:

Ashcraft, Richard. *Revolutionary Politics & Locke's Two Treatises of Government*. Princeton-New Jersey: Princeton University Press, 1986.

Aylmer, G. E. (ed). *The Levellers in the English Revolution*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1975.

Aylmer, G. E. (ed). *The Interregnum. The Quest for Settlement, 1646-1660*. London e Basingstoke: The Macmillan Press Ltd., 1972.

Baron, Hans. *The Crisis of the Early Italian Renaissance*. Princeton University Press, 1966.

Brett, Annabel S. “The development of the idea of citizen’s rights”. Skinner, Quentin e Strath, Bo. *States and Citizens. History, Theory, Prospects*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Burns, J. H. *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Dagger, Richard. “Rights”. Ball, T.; Farr, J. e Hanson, R. L. *Political Innovation and Conceptual Change*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Dunn, John. *Political Obligation in its Historical Context. Essays in Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Ferguson, Arthur B. *The Articulate Citizen and the English Renaissance*. Durham: Duke University Press, 1965.

Finnis, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Clarendon, 2005.

Grotius, Hugo. *O direito da guerra e da paz*. Ijuí: Ed. Unijuí: Fondazione Cassamarca, 2004.

- Haller, William. *The rise of Puritanism*. Nova Iorque: Columbia University Press (1938) 1957.
- Haller, William. *Foxe's First Book of Martyrs and the Elect Nation*. Londres: Jonathan Cape, 1963.
- Hanson, Donald W. *From Kingdom to Commonwealth*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970.
- Hill, Christopher. *A Bíblia inglesa as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- Hill, Christopher. *O mundo de ponta cabeça. Idéias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*. São Paulo: Companhia das Letras (1972) 2001.
- Hobbes, Thomas. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. São Paulo: Landy Editora, 2001.
- Lamont, William M. *Richard Baxter and the Millennium: Protestant Imperialism and the English Revolution*. London: Croom Held, 1979.
- Laslett, Peter. “Introdução”. Locke, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- Lilburne, John. “Englands Birth-Right Justified” (October, 1645). Aylmer, G. E. (ed). *The Levellers in the English Revolution*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1975.
- Overton, Richard. “An Appeale From the Degenerate Representative Body the Commons of England Affembled at Weftminfter”. Wolfe, D. M. *Leveller Manifestoes of the Puritan Revolution*. Thomas Nelson and Sons: New York, 1944.
- Overton, Richard. “An Arrow against all Tyrants”. Aylmer, G. E. (ed). *The Levellers in the English Revolution*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1975.
- Parker, Henry “Observation upon some of this Majesties late Answers and Expresses”, Erskine-Hill, H. e Store G. (ed.) *Revolutionary Prose of English Civil War*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

- Pocock, J. G. A. *The Maquiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton-Oxford: Princeton University Press (1975) 2003a.
- Pocock, J. G. A. *Linguagens do ideário político*. São Paulo: EDUSP, 2003b.
- Pocock, J. G. A. “Virtudes, direitos e maneiras. Um modelo para historiadores do pensamento político”. Pocock, J. G. A. *Linguagens do ideário político*. São Paulo: EDUSP, 2003c.
- Pocock, J. G. A. “Introduction”. Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Pocock, J. G. A. *The Ancient Constitution and the Feudal Law*. Cambridge: Cambridge University Press (1957) 1987.
- Skinner, Quentin. “History and Ideology in the English Revolution”. Skinner, Quentin *Vision of Politics, Vol. III. Hobbes and Civil Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Skinner, Quentin. *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. México: Fondo de Cultura Económica (1978) 1993.
- Stone, Lawrence. *Causas da revolução inglesa 1529-1642*. Bauru: EDUSC, 2000.
- Tuck, Richard. “Grotius and Selden”. In: BURNS, J. H. *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Tuck, Richard. *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Ullmann, W. *Historia del pensamiento de la Edad Media*. Barcelona: Ariel, 1983.
- Ullmann, W. *Principios de gobierno político en la Edad Media*. Madrid: Alianza, 1985.
- Walzer, Michael. *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965.
- Woodhouse, A. S. P. *Puritanism and Liberty. Being and Army Debates (1647-9) from the Clarke Manuscripts*. Chicago: J. M. Dent & Son Ltd London, 1974.

Ciudadanía e “independencia civil” en Kant Citizenship and "civil independence" in Kant

Óscar Cubo Ugarte *

Fecha de Recepción: 23 de Octubre de 2011

Fecha de Aceptación: 30 de Octubre de 2011

Resumen: *En nuestro trabajo queremos analizar algunas de las reflexiones que realiza Kant sobre la ciudadanía en la Metafísica de las Costumbres. A pesar de la distancia temporal que nos separa de dichas reflexiones, la importancia de las mismas reside en las implicaciones que las observaciones de Kant tienen para pensar hoy en día el problema de la ciudadanía en el contexto de la globalización. Estas ideas resultan a nuestro parecer muy relevantes para el presente no tanto por lo que explícitamente dicen, sino por aquello que insinúan como gran problema para la ciudadanía, a saber, que la ciudadanía no sólo consiste en un conjunto de derechos y deberes jurídicos, sino que también implica la noción de “independencia civil”, es decir, una noción relacionada con lo que podemos denominar las condiciones materiales de existencia o subsistencia de la ciudadanía en general.*

Palabras clave:

Ciudadanía – derecho – política – independencia civil.

* Licenciado en Filosofía, Universidad Complutense de Madrid (UCM), España. Doctor en Filosofía, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) España y Becario de Investigación, Alexander von Humboldt Stiftung (AvH). España Correo electrónico: oscarcug@hotmail.com

Abstract: *In this study we want to analyse various Kantian thoughts regarding citizenship in his work the *Metaphysics of Morals*. Despite of the temporal distance between us and these reflections we argue that Kantian thought is quite significant for its implications regarding problems that citizens have nowadays in a globalised world. These reflections are relevant for the present not only due to what they explicitly say, but rather for what they insinuate in relationship with the problem of citizenship. For instance, citizenship is not only comprised by a combination of legal rights and duties, but also implies the notion of “civil independence”, in other words, the linkage of a notion that we can call the material conditions of the existence of citizenship in general.*

Keywords: *Citizenship – right – politics – civil independence.*

El propósito del presente trabajo es analizar algunas de las reflexiones que realiza Kant sobre la ciudadanía en la “Doctrina del derecho” de la *Metafísica de las Costumbres*. En la filosofía del derecho de Kant el concepto de ciudadanía tiene tres rasgos fundamentales: en primer lugar, la “libertad civil”, en segundo lugar, la “igualdad civil” y en tercer lugar, la “independencia civil”¹. Lo que singulariza a este tercer atributo de la ciudadanía es que a diferencia de los dos primeros no se basa en la “ley universal del derecho” y esto supone una importante “anomalía” dentro de la filosofía del derecho de Kant. Pues bien, el objetivo de nuestro texto es presentar el sentido de esta “anomalía” y explicar el interés que tiene a la hora de pensar un concepto “completo” de ciudadanía. Para ello vamos a analizar los dos primeros atributos de la ciudadanía y a contrastarlos con el principio de la “independencia civil” como elemento “material” de la ciudadanía en la filosofía del derecho de Kant.

¹ Véase: Kant, Immanuel. *Metafísica de las Costumbres*. Traducción: A. Cortina y J. Conill, Madrid: Tecnos, 2002. p. 48-49 (Ak. VI, 237-238).

La “libertad civil” como primer atributo de la ciudadanía concierne a «*la libertad de cada miembro de la sociedad en cuanto hombre*»². La “libertad civil” remite al ordenamiento jurídico que regula el uso de la “libertad externa” de los ciudadanos dentro de un Estado. Un ordenamiento jurídico “racional”, esto es, basado en la “ley universal del derecho”, es aquel que compatibiliza el uso de la libertad de cada ciudadano con el uso de la libertad de los demás³. Únicamente los sistemas jurídicos conformes a la mencionada “ley universal del derecho” garantizan la misma libertad para todos sus ciudadanos. Bajo un ordenamiento jurídico de este tipo, cada ciudadano puede hacer aquello que quiera “bajo condiciones tales que el hecho de que él lo haga no sea incompatible con que cualquier otro bajo las mismas condiciones pueda también hacerlo”⁴.

Los sistemas jurídicos conformes a este “axioma de la libertad externa”⁵ se componen de un sistema de leyes que permite a todos los ciudadanos conciliar su “libre arbitrio” con el de los demás. Este sistema de leyes hace posible la compatibilidad “formal” de los distintos usos de la “libertad externa”. El principio de la “libertad civil” se basa en la *simetría*, la *reciprocidad* y la *universalidad* del “uso externo” de la libertad de cada uno. Esta libertad es la “máxima” libertad civil a la que pueden aspirar legítimamente los ciudadanos dentro de un sistema jurídicamente ordenado. Esta maximización del uso de la “libertad externa” depende, pues, de una limitación “geométrica” de a libertad externa de los individuos según los principios de la *simetría*, la *reciprocidad* y la *universalidad*⁶.

² Kant, Immanuel. “En torno al tópico: tal vez eso sea correcto en teoría, pero sirve para la práctica” en *Teoría y Práctica*. Traducción: F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 2000. (AK. VIII, 290)

³ Cf. Kant, Immanuel. *Metafísica de las Costumbres*, ed. cit. p. 39 (Ak. VI, 231). Kant ofrece otra definición más del derecho en la *Metafísica de las Costumbres*, que dice lo siguiente: “la ley universal del derecho [es]: obra externamente de tal modo que el uso libre de tu arbitrio pueda coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal”, ed.cit. p. 40 (Ak. VI, 231).

⁴ Martínez Marzoa, Felipe. *Historia de la Filosofía*. Vol. II. Madrid: Ediciones Istmo, 1994. p. 135.

⁵ Kant, Immanuel. *Metafísica de las Costumbres*, op.cit. p. 84 (Ak. VI, 267).

⁶ Cf. Kersting, Wolfgang. *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. Paderborn: Mentis Verlag, 2007. p. 27.

Para obtener este “grado” de “libertad civil” el ordenamiento legal de un Estado tiene que excluir todos los usos de la “libertad externa” que resulten incompatibles con el uso de la “libertad externa” de los demás, es decir, tiene que penalizar todos aquellos usos que no se pueden generalizar al conjunto entero de la ciudadanía. Desde el punto de vista del “axioma del derecho”, todo ordenamiento jurídico positivo tiene, pues, que “excluir aquellos usos de la libertad externa que no son generalizables”⁷ y que niegan “unilateralmente” la libertad de los demás. Los “límites” de la “libertad civil” vienen, pues, establecidos “a priori” por el “axioma del derecho” y delimitan el espacio jurídico del uso legítimo de la libertad externa de los individuos. Estos límites no tienen, pues, un sentido negativo, sino que son fundamentalmente positivos ya que fundan la misma libertad para todos los ciudadanos en general.

En esta última observación se insinúa el vínculo que mantiene el primer atributo de la ciudadanía con el atributo de la “igualdad civil”. Este segundo principio de la ciudadanía concierne a la igualdad de los ciudadanos ante las leyes⁸. Esta igualdad tiene dos aspectos fundamentales, en primer lugar, se trata de una “igualdad procedimental” en virtud de la cual todos los ciudadanos son iguales ante las leyes y, en segundo lugar, tiene un carácter normativo por lo que respecta al posible carácter “discriminatorio” de las leyes. El primer aspecto de la “igualdad civil” es, por así decirlo, inmanente a todo ordenamiento jurídico, tiene un significado meramente procedimental: sólo afirma la necesidad de aplicar por igual las leyes vigentes en cada caso y la necesidad de penalizar todos los casos que quebranten dichas leyes. Estas dos últimas prescripciones son “inmanentes” a todo ordenamiento jurídico, y su validez es independiente del carácter más o menos discriminatorio de las leyes. Así, por ejemplo, si un determinado ordenamiento jurídico otorga derechos políticos a los hombres y no a las mujeres (volveremos a esta cuestión cuando tratemos del tercer atributo de la ciudadanía), a los

⁷ Contreras Peláez, Francisco J. *El tribunal de la razón. El pensamiento jurídico de Kant*. Sevilla: Editorial Mad, 2005. p. 101. Véase: “*En torno al tópico...*” donde Kant afirma que “el derecho es la limitación de la libertad de cada uno a la condición de su concordancia con la ley universal de todos, en tanto que esta concordancia sea posible según una ley universal”, *op. cit.* p. 26 (AK. VIII, 289-290).

⁸ Véase: Kant, Immanuel. *Metafísica de las Costumbres*, *op.cit.* p. 49. (AK. VI, 237-238); y “*En torno al tópico...*”, *op. cit.* p. 28 (AK. VIII, 291).

ciudadanos nativos y no a los extranjeros, a los miembros de una determinada raza o religión y no a los de otra, etc., esto no afecta al mencionado principio de la igualdad ante la ley, puesto que él sólo expresa el “principio de la juricidad” de todo ordenamiento jurídico⁹.

Por el contrario, el segundo aspecto de la “igualdad civil” tiene un carácter normativo, afecta al contenido de las leyes y determina el carácter “igualitario” o “discriminatorio” de las mismas. Las leyes de los sistemas jurídicos conformes a la “ley universal del derecho” tienen por principio un carácter “igualitario”, es decir, excluyen “a priori” cualquier discriminación legal entre los ciudadanos. Todo ordenamiento jurídico basado en la “ley universal del derecho” tiene que tener un carácter “igualitario”. Esto significa que las leyes que componen un sistema jurídico conforme a la razón no pueden discriminar a ningún grupo de la ciudadanía, aduciendo para ello “rasgos empíricos” como su sexo, raza, religión, condición socio-económica, etc. Es decir, el principio de la “igualdad civil” excluye de antemano que algún factor “material” pueda condicionar legalmente el carácter igualitario de las leyes que deben constituir los sistemas jurídicos racionales. La “igualdad civil” no significa, pues, únicamente que todos los ciudadanos son “iguales ante las leyes”, sino también que ningún ordenamiento jurídico positivo puede (ni debe) “legalizar” leyes que discriminen a una parte de la ciudadanía. La legalización de leyes que privilegian o discriminan a una parte de la ciudadanía es, pues, algo que lesiona inmediatamente el “axioma puro del derecho”. En resumen, el atributo de la “igualdad civil” remite a nivel procedimental al modo como han de aplicarse las leyes en general y también al carácter no-discriminatorio que deben de tener las leyes en los sistemas jurídicos positivos.

Lo que tienen en común los dos primeros atributos de la ciudadanía es que se basan en el “axioma del derecho” y en que hacen “abstracción” de cualquier especificación “material” de la ciudadanía. En efecto, para el principio de la “libertad civil” y de la “igualdad civil” es esencial hacer abstracción de dichas especificaciones

⁹ Cf. Kelsen, Hans. *¿Qué es la justicia?* México: Distribuciones Fontamara, 1991. p. 51

entre las que se encuentran, por ejemplo, la distinta situación socio-económica, social o religiosa de los distintos miembros de la ciudadanía. Esto también significa que desde el punto de vista de los dos primeros atributos de la ciudadanía la “libertad civil” y la “igualdad” civil son compatibles con todo tipo de desigualdades materiales entre los miembros de la ciudadanía.

Este aspecto material de la ciudadanía es, sin embargo, recogido en el principio de la “independencia civil”. Este tercer principio remite a los medios de subsistencia de los ciudadanos que forman parte de un determinado ordenamiento jurídico positivo. En términos generales, la “independencia civil” significa para Kant: “no deber la propia existencia y conservación al arbitrio de otro”¹⁰. El carácter “anómalo” de este tercer principio de la ciudadanía reside, pues, en que a diferencia de los dos primeros atributos de la misma afecta al modo como los ciudadanos se ganan la vida dentro de un determinado ordenamiento jurídico. Su carácter “anómalo” se hace visible en que dicho principio introduce una “división interna” dentro de la ciudadanía entre aquellos ciudadanos que disponen de sus propios medios para ganarse la vida y los ciudadanos que no disponen de dichos medios.

La primera clase de ciudadanos dispone de “independencia civil”, el segundo tipo ciudadanos están, sin embargo, en un situación de “dependencia civil”. Kant denomina a los primeros “ciudadanos activos” y a los segundos “ciudadanos pasivos”. En ambos casos se trata de “ciudadanos”, esto es, de individuos que tienen garantizada legalmente su “libertad” e “igualdad” bajo un determinado ordenamiento jurídico. La diferencia entre los “ciudadanos activos” y los “ciudadanos pasivos” sólo afecta, pues, al modo como cada miembro de la ciudadanía obtiene su subsistencia. Los “ciudadanos activos” son aquellos ciudadanos que disponen de “propiedades suficientes” para garantizar su propia subsistencia; mientras que los “ciudadano pasivo” son aquellos ciudadanos que no disponen de semejantes “propiedades” para garantizar su propia

¹⁰ Kant, Immanuel. *Metafísica de las Costumbres*, ed. cit. p. 143 (Ak. VI, 314). Véase también: “*En torno al tópico...*”, ed. cit. p. 34 (AK. VIII, 294).

subsistencia. El principio de la “independencia civil” pone en juego la idea de la “autonomía material” de la ciudadanía y está asociada al concepto de “propiedad”. En términos generales, un “ciudadano activo” es aquel que dispone de “alguna propiedad (incluyendo en este concepto toda habilidad, oficio, arte o ciencia) que le mantenga”¹¹.

El criterio general que diferencia a un “ciudadano activo” de un “ciudadano pasivo” es, pues, que el primero dispone de propiedades con las que puede ganarse la vida, mientras que el segundo no dispone de dichas propiedades y se ve forzado a vender su “capacidad de trabajar” para ganarse la vida. El estado de “dependencia civil” de una parte de la ciudadanía implica que dicho sector de la misma tiene que vender su “capacidad de trabajo” para subsistir. A diferencia de esta capa de ciudadanía, el “ciudadano activo” es un ciudadano económicamente independiente que puede adoptar dos formas distintas, o bien la forma del pequeño productor de mercancías, o bajo la forma del gran empresario¹².

En cualquier caso, y una vez establecida la diferencia en términos generales entre ambos tipos de ciudadanía, Kant se ve envuelto en grandes dificultades a la hora de determinar de una manera más precisa qué miembros de la ciudadanía son ciudadanos “activos” y cuáles son ciudadanos “pasivos”. A este respecto Kant ofrece algunos ejemplos: “el mozo que trabaja al servicio de un comerciante o un artesano; el sirviente (no el que está al servicio del Estado); el menor de edad (naturaliter vel civiliter) y todas las mujeres”¹³ son “ciudadanos pasivos”. La llamativa exclusión de las mujeres del grupo de los “ciudadanía activa” se puede explicar a través de la realidad histórico-social de las mujeres a finales del siglo XVIII¹⁴. Ahora bien, una vez que esta realidad social se ha visto alterada, las mujeres se ven afectadas del mismo modo que

¹¹ Kant, Immanuel. “*En torno al tópico...*”, ed. cit. p. 34 (Ak. VIII, 295).

¹² Véase: Fetscher, Iring. “*Immanuel Kant und die Französische Revolution*” en Batscha, Z. (Ed.). *Materialen zu Kants Rechtsphilosophie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1976. p. 277.

¹³ Kant, Immanuel. *Metafísica de las Costumbres*, op. cit. p. 144 (Ak. VI, 314).

¹⁴ Lo que no parece poder justificarse es, empero, el modo como Kant vincula la “independencia civil” con el derecho al voto y a la participación política de la ciudadanía. Este derecho sería un “privilegio” solamente de la “ciudadanía activa” del que estaría excluida la “ciudadanía pasiva”. Para un análisis de esta injustificada exclusión de una parte de la ciudadanía al derecho al voto, véase: Kersting, Wolfgang. *Kant über Recht*, Paderborn: Mentis Verlag, 2007. p. 133.

los hombres por la “división interna” entre “ciudadanas activas” (el grupo de mujeres que pueden mantenerse por sí mismas) y “ciudadanas pasivas” (el grupo de mujeres que no pueden mantenerse por sí mismas). Esta división no es, por tanto, una división de “género”, sino una división transgénerica que sólo afecta a las condiciones de subsistencia de la ciudadanía en general.

En cualquier caso, Kant se muestra especialmente indeciso a la hora de determinar el estatuto de aquellos miembros de la ciudadanía que tienen que vender sus habilidades para poder ganarse la vida; el ejemplo paradigmático a este respecto es el maestro que da clases privadas en una finca o escuela¹⁵. La dificultad que encierra este último ejemplo remite a un problema más amplio y complejo dentro de la filosofía de derecho de Kant y que concierne a qué tipo de “objeto” ha de ponerse en venta para considerar a su dueño “propietario” del mismo¹⁶. En el caso de maestro, o en el caso que se venda en general una “habilidad, oficio, arte o ciencia”¹⁷ para ganarse la vida por sí mismo, la pregunta es si con ello se vende realmente una “propiedad”. La cuestión es decisiva para el tratamiento de la “independencia civil”, ya que gracias a la “venta” de esta peculiar mercancía puede subsistir el conjunto de la “ciudadanía pasiva”. El dinero (en la forma de salario) que el ciudadano pasivo obtiene por medio de esta venta le permite procurarse los bienes físicos para su subsistencia. Es más, el salario por las prestaciones de su servicio permite obtener al “ciudadano pasivo” algo “exterior como suyo”. Kant no diferencia explícitamente entre ser “propietario” de algo y ser propietario de “dinero” y maneja una acepción “cósica” (no dineraria) de la propiedad. Ahora bien, si el dinero es, según Kant, el representante universal de las mercancías¹⁸ entonces “tener algo exterior como suyo” también incluye al dinero obtenido por la venta de la propia capacidad de trabajar.

¹⁵ Véase: Kant, Immanuel. *Metafísica de las Costumbres*, ed. cit., p. 145 (Ak. VI, 315).

¹⁶ Para la distinción entre “posesión” y “propiedad jurídica”, véase: Cubo, Óscar. “*Kant y Marx: el problema de las colonias*” en *Daimon. Revista de filosofía*, nº 3 Extraordinario. Universidad de Murcia, 2010. pp. 87 - 96.

¹⁷ Véase: Kant, Immanuel. “*En torno al tópico...*”, ed. cit. p. 34 (Ak. VIII, 295).

¹⁸ Para la comprensión kantiana del dinero: Kant, Immanuel. *Metafísica de las Costumbres*, ed. cit. pp. 110-114 (Ak. VI, 287-289).

Desde el punto de vista de la “propiedad del dinero”, los “ciudadanos activos se diferencian de los ciudadanos pasivos en el modo y momento en que llegan a ser propietarios del mismo. En efecto, los “ciudadanos activos” disponen de dinero “desde el primer momento” del intercambio y de la compra-venta, mientras que los “ciudadanos pasivos” llegan a disponer de él sólo tras la prestación de sus servicios¹⁹. El “punto de llegada” de los “ciudadanos pasivos” es el “punto de partida” de los “ciudadanos activos”. Los “ciudadanos pasivos” tienen acceso a la propiedad tras la prestación de sus servicios y no disponen de ninguna propiedad inicial que poder vender en el mercado más allá de su propia fuerza de trabajo. Sin embargo, la situación inicial de los “ciudadanos activos” es bien distinta, ya que disponen del dinero suficiente para poder comprar la “habilidades, artes u oficios” de los ciudadanos que necesitan vender dichas habilidades para subsistir.

Pues bien, la pregunta que se esconde tras el ejemplo del profesor de escuela afecta, precisamente, al estatuto jurídico del peculiar acto de compra-venta de la fuerza de trabajo en general. Este acto de compra-venta es el que llevan a cabo los “ciudadanos activos” y los “ciudadanos pasivos” cuando los primeros compran sus servicios y los segundos los venden. Este acto de compra-venta es distinto de la mera compra de “cosas” por dinero (M-D) y del intercambio de dinero por “cosas” (D-M). Este acto de compra-venta es distinto, porque lo que se compra y se vende no es en este caso una “cosa”, sino la habilidad o capacidad de trabajar de una “persona”, cuyo valor está por encima de cualquier precio.

Kant oscila en su apreciación jurídica de este acto de compra-venta. Por un lado, enfatiza la diferente naturaleza entre ambos tipos de compra-venta y señala que “aquel que elabore un ‘opus’ puede cederla a otro mediante una venta, como si fuera propiedad suya. Pero la ‘praestatio operae’ no es una venta”²⁰, porque no concierne a ninguna “cosa”. A este respecto, Kant diferencia vender algo que es “propiedad” de uno (con

¹⁹ Llama la atención que Kant no tematice el problema en el que se ven envueltos todos aquellos “ciudadanos pasivos” que no encuentran si quiera la posibilidad de vender su fuerza de trabajo en el mercado.

²⁰ Kant, Immanuel. “*En torno al tópico...*”, ed. cit. p. 34 (Ak. VIII, 295).

independencia de que sea el fruto del trabajo propio o de una herencia), y vender las habilidades asociadas a la propia capacidad de trabajar. De hecho, llega a decir que si esto último recibiera el calificativo de *venta*, entonces se suprimiría la diferencia entre vender algo que es propiedad de uno y venderse (o alquilarse) uno mismo²¹.

Kant se decanta, empero, por la legitimidad de dicho acto de compra-venta distinguiendo tres tipos distintos de compra-venta: en primer lugar, la compra-venta de cosas (entre la que se incluye la tierra y los frutos que se pueden encontrar en ella), en segundo lugar, la compra-venta de “personas” (prohibida por los dos primeros principios de la ciudadanía) y, en tercer lugar, la compra-venta de habilidades y servicios asociados a la fuerza de trabajo. Esta última compra-venta es de naturaleza distinta a la compra-venta de “cosas”, pero también es distinta a la compra-venta de “personas” y en esto reside su peculiaridad al igual que se legitimidad dentro de la filosofía del derecho de Kant.

El “Derecho privado” es la parte de la filosofía del derecho de Kant encargada de legitimar la propiedad privada, y el correspondiente derecho de compra-venta de aquello que es de uno. En virtud de la “libertad innata” del hombre, las personas no pueden ser objeto de compra-venta. Con arreglo a ello ningún hombre puede considerarse como la “propiedad” de otro hombre y ningún contrato civil puede dar cobertura jurídica a la *esclavitud* de los mismos. O dicho de otro modo más actual, el tráfico de personas, órganos, niños, atenta contra el fundamento mismo del derecho, de modo que “un contrato por el que una parte renuncia a su entera libertad en beneficio del otro es en sí mismo contradictorio, es decir, nulo e inválido”²² incluso si es fruto de un mutuo consentimiento. Es decir, nadie puede ser propietario de ninguna “persona”, ya que ni siquiera uno mismo es “propietario de sí mismo (*sui dominus*)”²³.

²¹ Cf. Fernández Liria, C.; Alegre Zahonero, L. “Capitalismo y ciudadanía: la anomalía de las clases sociales” en *Viento Sur*, nº 100, 2009. p. 11.

²² Kant, Immanuel. *Metafísica de las Costumbres*, ed. cit., p. 105 (Ak. VI, 283).

²³ Kant, Immanuel. *Metafísica de las Costumbres*, ed. cit., pp. 88-89 (Ak. VI, 270).

Sin embargo, esta prohibición no cuestiona la legitimidad jurídica de la compra-venta de la fuerza de trabajo, ya que en este acto de compra-venta, los hombres no se compran ni venden entre sí, sino que intercambian las prestaciones asociadas al “uso” de su fuerza de trabajo. Es decir, el acto de compra-venta de fuerza de trabajo que se lleva a cabo entre los “ciudadanos activos” y los “ciudadanos pasivos” es legítimo, si se lleva a cabo de mutuo acuerdo y respeta los marcos establecidos por los dos primeros atributos de la ciudadanía en general. Ciertamente, los ciudadanos no son “propietarios” de sí mismo, pero sí que son “dueños de si mismos” y en esta medida tienen el “derecho” a vender su fuerza de trabajo.

Por medio de la compra-venta mutuamente consentida de la fuerza de trabajo no se violan los principios fundamentales de la “libertad” y la “igualdad” de los ciudadanos. Todos ellos tienen el derecho de vender o alquilar temporalmente sus “habilidades” a otros ciudadanos para obtener con ello sus medios de subsistencia. Este “derecho” es, pues, lo que da cobertura legal a los contratos en los que se compra la habilidad de una persona para satisfacer los fines de otra²⁴. En este acto de compra-venta no se obtiene la propiedad de otra “persona”, sino el derecho a “usar” sus habilidades durante un determinado espacio de tiempo y con arreglo a los principios de la “libertad” e “igualdad” jurídica.

Los “ciudadanos pasivos” no son, pues, “esclavos”, sino “asalariados” que venden sus servicios a otros ciudadanos interesados en ello durante un determinado margen de tiempo. A diferencia de los esclavos, los “ciudadanos pasivos” tienen la “libertad” de vender su fuerza de trabajo según sus propios intereses y el derecho a “maximizar” con ello sus posibles beneficios²⁵. A diferencia de los esclavos los

²⁴ Para una crítica a esta concepción instrumental de la *praestatio operae*, véase: Kühl, Kristian. *Eigentumsordnung als Freiheitsordnung. Zur Aktualität der kantischen Rechts- und Eigentumslehre*, Freiburg: München, 1984. pp. 300-303; quien considera que la aceptación de trabajar a las órdenes de otro cosifica al trabajador, ya que con ello el trabajador deviene una herramienta o un medio para la realización de los fines de otro.

²⁵ Véase. Kersting, Wolfgang. *Wohlgeordnete Freiheit*, ed. cit. p. 302. En este sentido, los “ciudadanos activos” simplemente serían ciudadanos autónomos con derecho a gestionar sus propios intereses y a hacer con su “propiedad” lo que quieran, siempre y cuando todo ello se lleva a cabo con arreglo a los

“ciudadanos pasivos” pueden firmar contratos de compra-venta con arreglo a los principios de la “libertad” y de la “igualdad”. Es más, en virtud de la suerte, el salario y la gestión del dinero adquirido por la prestación de sus servicios, los “ciudadanos pasivos” pueden convertirse en “ciudadanos activos”. Todos estos factores hacen que la suerte de cada ciudadano sea distinta, y explican el hecho del todo contingente que a algunos les vaya mejor y a otros peor, que unos permanezca en el ámbito de la ciudadanía pasiva y otros transiten a la ciudadanía activa y viceversa²⁶.

La diferencia entre los “ciudadanos activos” y los “ciudadanos pasivos” no es, pues, una diferencia rígida, sino una diferencia móvil. A nivel jurídico y a nivel económico es “posible”, pues, que ciertos “ciudadanos activos” pasen a ser “ciudadanos pasivos” y que “ciudadanos pasivos” pasen a ser “ciudadanos activos”²⁷. Ahora bien, por medio de esta diferencia interna de la ciudadanía no sólo se constata una “diferencia económico-social” dentro de la ciudadanía, sino también una realidad económico-social que tiene que ser transformada a través de herramientas jurídicas. Tras el principio de la “independencia civil” y tras el concepto de la “dependencia civil” hay algo más que una constatación fáctica y algo más que la garantía jurídica a la “movilidad social” de los miembros de la ciudadanía.

De hecho, el principio de la “independencia civil” puede interpretarse como un peculiar derecho de la ciudadanía a disponer de los medios básicos de subsistencia allí donde no dispone de los mismos. Es decir, con independencia de los ciudadanos que están en condiciones fácticas de transitar de una esfera a otra y del derecho que tiene todo ciudadano a dicha “movilidad social”. El tercer atributo de la ciudadanía puede interpretarse como un derecho a la “independencia civil”, esto es, como un derecho a un

principios del derecho (Cf. Saage, Richard. *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant*. Stuttgart Berlin Köln Mainz, Verlag W. Kohlhammer, 1973. p. 99.

²⁶ Contreras Peláez, Francisco J. *El tribunal de la razón*. ed. cit. p. 57.

²⁷ Para una crítica de esta concepción “formal” de la movilidad social, véase: Heinrich, Michael: *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, Münster: Westfälisches Dampfboot, 1999. p. 265; donde se insiste en que la gran mayoría de los “ciudadanos pasivos” abandonan el proceso productivo tal y como lo empezaron, a saber, como meros dueños de su fuerza de trabajo que tienen constantemente que volver a vender dicha fuerza para garantizar de nuevo su subsistencia.

“mínimo de subsistencia” para todos los ciudadanos que se encuentran en condiciones de “dependencia civil”. Es verdad que Kant no extrae estas conclusiones de la noción de “independencia civil” y que sólo considera un deber del Estado garantizar este “mínimo material” de ciudadanía, cuando el nivel de pobreza de los ciudadanos pone en peligro la conservación del propio ordenamiento jurídico²⁸.

Sin embargo, si todo ordenamiento jurídico debe garantizar el “máximo” de “libertad civil” y la mayor “igualdad civil” posible, también resulta plausible que tenga que garantizar la “independencia civil” de sus ciudadanos. Además, si los dos primeros principios de la ciudadanía pueden vincularse a la lucha por la conquista y ampliación de los “derechos civiles” de todos los ciudadanos (por lo que respecta a su “libertad civil” y su “igualdad civil”), el tercer principio de la ciudadanía puede asociarse a la lucha por un estado de subsistencia “mínimo” para la ciudadanía. Si se interpreta de este modo, el principio de la “independencia civil” supone una lucha jurídica por reducir y eliminar la propia categoría de “ciudadanía pasiva”. La relevancia y actualidad de dicho concepto residen, precisamente, en ello y sobre todo en que permite formar junto con los principios de la “libertad civil” y la “igualdad civil” un concepto “completo” de ciudadanía en el que se atienen a las condiciones de vida de la misma.

Bibliografía

- Colomer Martín-Calero, José Luís. *La teoría de la justicia de Immanuel Kant*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1995.
- Contreras Peláez, Francisco J. *El tribunal de la razón. El pensamiento jurídico de Kant*. Sevilla: Editorial Mad, 2005.

²⁸ Véase: Kant, Immanuel. *Metafísica de las Costumbres*, ed.cit. p. 159. (AK. VI, 326).

- Cubo Ugarte, Óscar. "Kant y Marx: el problema de las colonias" en *Daimon: Revista de filosofía*, nº 3 Extraordinario, Universidad de Murcia, 2010. pp. 87-96.
- Fernández Liria, Carlos; Alegre Zahonero, Luís. "Capitalismo y ciudadanía: la anomalía de las clases sociales" en *Viento Sur*, nº 100, 2009. pp. 9-20.
- Fetscher, Iring. "Immanuel Kant und die Französische Revolution" en Batscha, Z. (Ed.) *Materialen zu Kants Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976. pp. 269-290.
- Heinrich, Michael. *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 1999.
- Höffe, Otfried. *Justicia política: fundamentos para una filosofía crítica del derecho y del estado*. Barcelona: Paidós, 2003.
- Kant, Immanuel. *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussichen und der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1902.
- Kant, Immanuel. *Metafísica de las Costumbres*. Traducción: A. Cortina y J. Conill. Madrid: Tecnos, 2002.
- Kant, Immanuel. "En torno al tópico: tal vez eso sea correcto en teoría, pero sirve para la práctica" en *Teoría y Práctica*. Traducción: F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 2000.
- Kelsen, Hans. *¿Qué es la justicia?* México: Distribuciones Fontamara, 1991.
- Kersting, Wolfgang. *Kant über Recht*, Paderborn: Mentis Verlag, 2004.
- Kersting, Wolfgang. *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. Paderborn: Mentis Verlag, 2007.
- Kühl, Kristian. *Eigentumsordnung als Freiheitsordnung. Zur Aktualität der kantischen Rechts- und Eigentumslehre*, Freiburg: München, 1984.

- Martínez Marzoa, Felipe. *Historia de la Filosofía*. Vol. II. Madrid: Ediciones Istmo, 1994.
- Pérez Luño, Antonio Enrique. “Dimensiones de la igualdad material” en *Anuario de derechos humanos*, nº 3, 1985. pp. 255-283.
- Philonenko, Alexis. *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*. París : J. Vrin, 1968.
- Rivera de Rosales, Jacinto. “Kant y Hannah Arendt” en *Ideas y valores*, nº 128, Universidad Nacional de Colombia, 2005. pp. 3-31.
- Saage, Richard. *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant*. Stuttgart Berlin Köln Mainz, Verlag W. Kohlhammer, 1973.
- Sprute, Jürgen. *Filosofía política de Kant*. Madrid: Tecnos, 2008.

Sensación y sentimiento.
La controversia Rousseau-Helvétius
y la configuración del individuo (romántico)
Sensation and feeling. Rousseau, Helvetius Controversy
and configuration of the individual (romantic)

Emilio Bernini *

Fecha de Recepción: 19 de Octubre de 2011
Fecha de Aceptación: 23 de Octubre de 2011

Resumen: *Este ensayo estudia la controversia Rousseau/Helvétius (en los textos “Profesion de foi du vicaire savoyard” y De l’esprit, respectivamente) para observar en ella la configuración de una noción propiamente rousseauniana de individuo, definida por el estatuto afectivo de la conciencia, irreductible a la sensación, que tendrá una notoria continuidad en el romanticismo. A su vez, esa noción de individuo constituye la condición de posibilidad de los textos autobiográficos, Les confessions y Les rêveries du promeneur solitaire, en los que el filósofo se representa a la vez como santo y como monstruo, en discusión intertextual con San Agustín.*

Palabras clave: *Sensualismo – sentimiento – autobiografía – controversia Rousseau-Helvétius – individuo – San Agustín.*

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina.
Correo electrónico: eber@filo.uba.ar

Abstract: *This paper examines the Rousseau/Helvétius controversy (as presented in “Profession de foi du vicarie savoyard” and De l’esprit, respectively) to find out how it configures a typical Rousseauian conception of the individual defined by the affective statute of consciousness, irreducible to sensation, which will have a well-known continuity throughout Romanticism. In turn, this conception of the individual is the condition that makes possible the autobiographical texts, Les confessions and Les reveries du promeneur solitaire, in which the philosopher is presented as both a saint and a monster, in an intertextual discussion with St. Augustine.*

Keywords: *Sensationalism – feeling – Rousseau-Helvétius controversy – individual – St. Augustine.*

La controversia Rousseau-Helvétius tiene lugar hacia mediados de siglo XVIII, e incluye el texto de Helvétius, *De l’esprit* (1758) y el de Rousseau, “Profession de foi du vicaire savoyard”, incluido en el Libro IV del tratado *Émile* (1762), aunque en este último no se nombren al autor ni el texto discutidos, por razones vinculadas a las persecuciones política y religiosa de que fueron objeto. La controversia involucra a la vez la gnoseología sensualista, la religión (y el materialismo ateo) y la filosofía política. Pero es en el plano filosófico político donde la discusión atañe también la cuestión de la justicia. En efecto, en torno a las nociones helvecianas de “interés particular” y de “libertad”, Rousseau vuelve a discutir aquello que ya estaba planteando, en el mismo momento, en el *Contrat Social* (1762) –la posibilidad teórica de una sociedad basada en un pacto social justo, no esclavizante– y aquello que es el objeto del propio tratado de educación, *Émile* –la educación de un individuo que, en la medida en que no busca dominar a otros y, pues, no busca someterse a nadie, puede ser definido como un individuo justo–. En ambos casos están involucradas las nociones de libertad y de interés particular que, para el filósofo ginebrino, era preciso liberar del absoluto sensualista helveciano, que las sometía por igual a la necesidad (véase el apartado 1. “Las sustancias inmateriales, la libertad y el interés”).

Sin embargo, sin bien esas nociones son liberadas de la necesidad, de su sujeción a los sentidos, no dejan de plantear problemas constantes a lo político y, en consecuencia, a la postulación de una sociedad surgida de un pacto justo y a la formación de ese individuo libre y justo que podría formar parte de esa sociedad. Rousseau no deja de considerar, tanto en el plano pedagógico como en el filosófico político la persistencia del interés particular o, en términos freudianos, de las pulsiones, que afectan inexorablemente la libertad y, pues, la posibilidad de la justicia en el mundo. Por esto, por un lado, en *Émile*, la presencia permanente, aunque siempre disimulada, del preceptor (el educador, el *gouverneur*) en la *formación de la experiencia* misma del educando, esto es, en la disposición deliberada de situaciones para el aprendizaje sensualista que *parezcan* naturales. El preceptor controla así estrictamente la totalidad de los aspectos de la educación de Emilio, sometiéndolo a situaciones de crueldad y sadismo que no obstante están allí para la educación de un individuo libre y justo. Por otro lado, en el *Contrat Social*, la postulación de cuerpos políticos intermedios, como el *tribunado*, que pueda controlar y así contrarrestar el interés particular ya del poder ejecutivo, ya del poder legislativo, sabiendo bien, sin embargo, que el propio tribunado también puede ceder a sus propios intereses frente a lo público. De allí que la “religión civil” constituya el último de los recursos (en el orden de su exposición conceptual en el tratado) para la cohesión política de una sociedad surgida del pacto justo. La justicia del pacto no garantiza, pues, una sociedad justa, no sólo por las pulsiones de los hombres, sino porque en Rousseau no hay legalidad (histórica, cultural, social, ni individual) que esté determinada por el origen (véase, sobre la contingencia de la historia individual, el apartado “4. Santidad (y) monstruosidad”). Pero, precisamente, la contingencia es lo que hace posible la justicia social porque su falta no responde a ninguna legalidad inmodificable.

La controversia Rousseau-Helvétius también está en la base de la configuración de un individuo, definido por una interioridad única, que depende de un tipo de sentimiento que ha sido elaborado en discusión con la filosofía helveciana (véase, “2. El sentimiento, universal e interior”), y que es la condición de posibilidad de un relato de sí, confesional y autobiográfico. Ahora bien, ese individuo ya no es aquel que puede

ceder a sus intereses particulares y poner en cuestión el orden social justo ni aquel al que hay que controlar severamente para hacerlo libre y justo. Se trata de un individuo absolutamente excepcional, pero a la vez modelo universal de hombre, que encuentra en la conciencia, definida sentimentalmente, la verdad moral para guiarse en el mundo. En efecto, ya no se postula aquí la imposición exterior, objetiva, de un orden político o de un orden pedagógico (el pacto social, la educación doméstica), sino la guía interior de la propia conciencia –que forma parte de un orden providencial deísta, no incidente en el (des)orden humano– para hacer lo bueno y lo justo. La posibilidad de la justicia se ha desplazado por completo a la interioridad, a los actos personales que eligen lo bueno o lo malo, independientemente del curso providencial del mundo (véase, “3. El individuo”). De allí la escritura misma de *Les confessions* (redactadas entre 1765 y 1770) como relato de sí para que los lectores del futuro hagan con el autobiógrafo la justicia que sus contemporáneos le negaron de modo inicuo. Pero, aún así, el último texto autobiográfico de Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire* (escritas en 1776), postula, frente a la incertidumbre de la justicia de los hombres, la “ensoñación”, que es preciso comprender como una autocompensación del individuo, una forma de justicia personal, singular, de fusión con el orden providencial de la naturaleza (véase, “5. Un sensualismo virtuoso”).

1. Las sustancias inmateriales, la libertad y el interés

Ya en las anotaciones manuscritas en su ejemplar de *De l'esprit*, Rousseau se ocupa, con precisión, de deslindar algunas “sustancias inmateriales” –tal como se las denomina en la “Profession”–, que en Helvétius quedan sujetas, como señala la lectura rousseauiana, a la sensación. En primer lugar, en esas notas Rousseau discute la noción de *memoria*: allí donde Helvétius afirma que “la memoria no es otra cosa que una sensación continua”, el filósofo ginebrino anota: “No, la memoria es la facultad de

recordar la sensación”.¹ Comienza pues por diferenciar la memoria de la sensación, como una facultad. En segundo lugar, discute también la noción de *espíritu*: “esos objetos”, escribe Helvétius, “que nos presenta la naturaleza tienen relaciones entre ellos; el conocimiento de esas relaciones forma lo que llamamos el *Espíritu*”; Rousseau, en cambio, observa: “La aptitud más o menos grande para conocerlas [esas relaciones] es lo que hace más o menos espíritu”.² En consecuencia, Rousseau, cambia el polo de asignación de lo “espiritual”; considera el espíritu como una “aptitud” del sujeto antes que como el mero conocimiento de un tipo de relación que está ya dado en la naturaleza. En tercer lugar, la observación helveciana relativa al *juicio*: “concluyo de todos modos que *juzgar* no es nunca otra cosa que *sentir*”, respecto de la cual Rousseau anota: “es otra cosa, porque la comparación del amarillo y el rojo no es la sensación del amarillo ni la del rojo”,³ con lo que busca deliberadamente, pues, separar el juicio de la sensación. Por eso mismo, más adelante, en el mismo ejemplar anota:

he intentado combatirlo [el principio de que los juicios humanos son puramente pasivos] y establecer la *actividad* de nuestros juicios, en las notas que escribí al comienzo de este libro [su ejemplar de *De l'esprit*] y sobre todo, en la primera parte de la Profesión de Fe del Vicario Saboyano.⁴

En efecto, la primera parte de la “Profession” es una crítica intertextual a *De l'esprit*. Según puede observarse en algunos estudios, esa primera parte es una

¹ Las anotaciones de Rousseau a su ejemplar del libro de Helvétius fueron publicadas por Louis Dutens, en su *Lettres à M. D[e]. B[ure]. sur la réfutation du livre De l'esprit, par Jean-Jacques Rousseau avec des lettres de ces deux auteurs*, en 1779; luego editadas como *Notes en réfutation de l'ouvrage d'Helvétius, intitulé: de l'Esprit*, en las obras completas. Cfr., Rousseau, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*, tomo 4. París: Gallimard, 1969, pp. 1120-1130, aquí 1121. Un estudio de ellas y de los agregados y correcciones a la “Profession de foi”, que sigo en este trabajo, puede verse en: Masson, Pierre-Maurice. “Rousseau contre Helvétius”, en *Revue d'histoire littéraire de la France*, n° 18, 1911, pp. 103-124. Salvo indicación contraria, todas las traducciones me corresponden.

² Rousseau, -Jacques. *Oeuvres Complètes*, tomo 4, *op. cit.* p. 1122.

³ *Ibid.*, p. 1123.

⁴ *Ibid.*, p. 1129. El énfasis me corresponde.

reformulación parafrástica de algunas de las tesis de Helvétius.⁵ Así, por ejemplo, la afirmación del Vicario:

Me parece que lejos de decir que las rocas piensan, la filosofía descubrió al contrario que los hombres no piensan. No reconoce más que seres sensibles en la Naturaleza, y toda la diferencia que encuentra entre un hombre y una piedra es que el hombre es un ser sensible que tiene sensaciones, y la piedra un ser sensible que nos las tiene⁶

debe leerse como una paráfrasis irónica respecto de la subordinación helveciana del juicio y el espíritu a la sensación.

Pero, a diferencia de las anotaciones al ejemplar del libro de Helvétius, aquello que Rousseau discute en la “Profession”, también de modo parafrástico, son las nociones helvecianas de libertad y de interés. Con esas nociones, la discusión en torno a la teoría del conocimiento, centrada en las “sustancias inmateriales” (memoria, juicio y espíritu) implica ahora, sobre todo, a la filosofía política rousseauiana. Cuando Rousseau afirma que “el principio de toda acción está en la voluntad de un ser libre [...] No es el término libertad el que no significada nada, sino el de necesidad. Suponer algún efecto que no derive de algún principio activo es suponer verdaderamente efectos sin causa”,⁷ realiza nuevamente una paráfrasis del texto de Helvétius,⁸ pero ahora ya no para discutir un problema propiamente gnoseológico, sino una cuestión que en Rousseau es, sin duda alguna, política. Todo *Émile* presupone la libertad del individuo, puesto que en la libertad se basa la educación para formar un hombre social que no busque dominar al otro (justamente porque no busca la sumisión), autosuficiente y

⁵ Cfr. Schinz, Albert. “La Profession de foi du Vicaire Savoyard et le livre *De l’esprit*. Une épisode des rapports de Rousseau avec les ‘Philosophes’”, en *Revue d’histoire littéraire de la France*, nº 17, 1910, pp. 225-161. También, Masson, Pierre-Maurice. “Rousseau contre Helvétius”, *op. cit.*, que responde y critica algunas de las interpretaciones de Schinz publicadas el año anterior en la misma revista, *op. cit.*, pp. 113-116.

⁶ Sigo, y traduzco, las citas que P.-M. Masson hace de *Émile*, ed. Original, Amsterdam, Néaulme, 1762, tomo III, pp. 70-72, en su artículo “Rousseau contre Helvétius”, *ibid.*, p. 114. Esa cita es una paráfrasis de *De l’esprit*, éd. original, p. 31-32 (Discurso I, cap. IV): “De tiempo en tiempo... se sostuvo que la materia sentía o no sentía...”; véase, Masson, Pierre-Maurice, *ibid.*, p. 114.

⁷ *Ibid.*, p. 114.

⁸ “¿Qué es entonces la libertad? No se podría entender, por esta palabra, más que el poder libre de querer o no querer una cosa; pero ese poder supondría que puede haber voluntades sin motivo y en consecuencia efectos sin causa” Helvétius. *De l’esprit*, I, IV, citado por Masson, Pierre-Maurice, *ibid.*, p. 115.

amante del género humano; e incluso, el tercer artículo de fe de la “Profession” del Vicario es justamente la libertad del hombre en sus acciones, responsable pues del mal en el mundo.⁹ Del mismo modo el contrato social del texto homónimo, que forma la voluntad general, sería impracticable si no hubiera libertad individual para suscribir el pacto, por el cual el individuo renuncia a todo sin ninguna coerción, sino voluntariamente, para recibir a cambio todo.¹⁰

A su vez, es inadmisibles para Rousseau el predominio absoluto del interés personal, que responde según Helvétius a la “sensibilidad al dolor o al placer físico”,¹¹ es decir, que procede directamente de la sensación. Rousseau no puede admitirlo porque el predominio completo del interés individual impediría la persistencia de un pacto social justo, y porque autorizaría la perpetuación de una sociedad de dominio y servidumbre. El gran problema del *Contrat social* es, en efecto, el interés particular que, si prevalece, puede imponerse a la voluntad general del soberano (el pueblo) y poner así en riesgo el contrato, haciendo que degenera en despotismo, que es el predominio del interés particular del príncipe. De allí, la postulación rousseauiana de la presencia física de los ciudadanos en la asamblea; de allí, su crítica de la representación política, ya que ésta puede beneficiar los intereses particulares de aquel que asume la representación, de los partidos o de las facciones; de allí la necesidad de un cuerpo político de control.¹² De allí, finalmente, su crítica al ateísmo materialista a que conduce la filosofía de Helvétius.¹³

⁹ “Si el hombre es activo y libre, actúa por él mismo; cuanto hace libremente no entra en el sistema ordenado por la Providencia y no puede imputársele... Ella no ha hecho libre para que haga no el mal, sino el bien eligiendo”, Rousseau, Jean-Jacques. *Émile, Oeuvres Complètes*, Tomo 4, *op. cit.* p. 587.

¹⁰ Cfr., Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social*. París: Flammarion, 1966, p. 51.

¹¹ Helvétius. *De l'esprit*, III, IV, citado por Masson, Pierre-Maurice, *ibid*, p. 116.

¹² Se trata, por ejemplo, del *tribunado*, cuerpo intermedio, que Rousseau postula, entre el poder legislativo (el “soberano”) y el poder ejecutivo (el “príncipe”) para limitar los abusos en que pueden caer uno respecto del otro. Pero, observa también Rousseau, como está compuesto por hombres que pueden seguir sus intereses particulares debe también ser controlado: “El mejor medio de evitar las usurpaciones de *tan temible cuerpo*, medio que hasta ahora no se le ha ocurrido a ningún gobierno [...] sería no hacerlo permanente”, Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social*, *op. cit.*, p. 164, el énfasis me corresponde.

¹³ Como bien señaló Ghislain Waterlot: “Según Rousseau, el ateísmo [...] concentra todos los sentimientos ‘en la bajeza del interés particular, en la abyección del yo humano’. Poco importa al filósofo ateo –el ateísmo, en primer lugar, es cosa de filósofos– que el despotismo ahogue la libertad,

Pero, por otro lado, importa observar que si el interés particular prevaleciera tendría, además, un efecto ya no político, sino *afectivo*:

Todo nos es indiferente, dicen, aparte de nuestro interés, y muy por el contrario, las dulzuras de la amistad, de la humanidad, nos consuelan en nuestras penas; e incluso en nuestros placeres estaríamos muy solos si no tuviéramos con quien compartirlos.¹⁴

En este punto, la crítica rousseaiana del sensualismo absoluto helveciano ya no es propiamente gnoseológica, ya no tiene que ver sólo con la filosofía política, ya no implica el ateísmo materialista, sino ahora, en particular, los afectos más individuales. Rousseau modifica así el propio sensualismo de formación con la dimensión afectiva, es decir, con el sentimiento, que aparece aquí en medio de una discusión de filosofía política, por sus cualidades únicas; y si esto es así, si es posible que el sentimiento se involucre en la discusión política y vinculada a la teoría del conocimiento, ello va a deberse también a la singularidad del sujeto que enuncia. En primer lugar, gnoseológicamente, Rousseau define el sentimiento como una sensación especial, distinta a otras, al punto de que su especificidad es la de una impresión que impacta el cuerpo pero que, no obstante, se ubica fuera de él.

2. El sentimiento, universal e interior

En la primera de las anotaciones a su ejemplar de *De l'esprit*, Rousseau diferencia dos tipos de impresiones: las “orgánicas y locales”, por un lado; y las “universales”, por otro. Define las primeras como “simples sensaciones” y las últimas como

desde el momento en que su tranquilidad y su bienestar están garantizados. De manera general, al cabo de un tiempo, el ateísmo destruye el interés público y promueve el interés particular y sus gozos exclusivos [...] No se deja conmovir por la violencia con que los ambiciosos agobian a los ciudadanos, mientras ésta no lo alcance personalmente. Ésta es la crítica fundamental que se hace al ateísmo: es *indiferente* al devenir de la sociedad política”. Waterlot, Ghislain. *Rousseau. Religión y política*. Buenos Aires: FCE, 2008, p. 48, el primer subrayado es mío; el último, del autor.

¹⁴ Masson, Pierre-Maurice, *op. cit.*, p. 115. Nuevamente Rousseau responde textualmente a Helvétius: “Probaré que en todas las épocas, en todos los lugares, en tanto en materia de moral como en materia de espíritu, es el interés personal el que dicta los juicios de los particulares”, Helvétius. *De l'esprit*, II, I, citado por Masson, Pierre-Maurice, *ibid.*, p. 115.

“sentimientos”.¹⁵ La noción de sentimiento tiene, pues, un origen sensualista, pero, aun cuando se trata de una impresión se diferencia de las otras por su universalidad, por trascender su origen orgánico y local. En consecuencia, se la piensa en el sentido de una sustancia –del mismo modo en que se conciben la memoria, el espíritu y el juicio– para que no dependa de los sentidos. De allí, la afirmación de su universalidad, porque Rousseau busca hacer del sentimiento un dato de la naturaleza del hombre, independiente de la experiencia de los sentidos.

En *Émile*, el sentimiento ingresa como noción, y como objeto de estudio del tratado mismo, hacia el momento de la adolescencia del educando, en “el tercer estadio de infancia”, junto con los juicios activos. Allí Rousseau distingue ya entre la “sensación”, que supone juicios pasivos e ideas simples, y la “percepción”, donde el juicio es activo, ya que éste “acerca, compara, determina relaciones que el sentido no determina”.¹⁶ En el progreso de la educación, a medida que Emilio crece, pues, los juicios activos, esto es, el desarrollo de la razón, tienen lugar junto con los sentimientos, las pasiones y la formación de la conciencia. En consecuencia, la razón (el entendimiento) dependería así de la experiencia, de los juicios que establecen relaciones con los datos provistos por los sentidos; y la conciencia, en cambio, de la naturaleza afectiva del hombre, puesto que ella se forma en relación con el sentimiento. Esa distinción entre entendimiento (experiencia) y conciencia (afecto), que establecen relaciones de diálogo y de conflicto es propiamente rousseaniana y resulta fundacional

¹⁵ “Me parece que sería necesario distinguir las impresiones puramente orgánicas y locales de las impresiones universales que afectan a todo individuo. Las primeras no son más que sensaciones, las otras son sentimientos”. Rousseau, Jean-Jacques. *Notes en réfutation... d’Helvétius*, op. cit., p. 1121.

¹⁶ Rousseau, Jean-Jacques. *Émile*, op. cit., p. 481, tomo la traducción de Mauro Armíño de *Emilio*, Madrid: Alianza, 1998. Es preciso observar que aquí la noción de “juicio activo” no está necesariamente vinculada con aquella que utiliza luego en la “Profesión de fe”, en la que en efecto discute, sin nombrarlo, con Helvétius; de allí, entre otras razones, el carácter “extraño”, por heterogéneo, de ese texto confesional en el tratado. Según Jean Bloch, esa noción de juicio activo provendría de Malebranche que “había distinguido una clase de juicio natural que era meramente una yuxtaposición de sensaciones. Malebranche distinguía a éste de los juicios ‘libres’ que en su terminología eran juicios dependientes de la voluntad libre”. En cambio, en la “Profesión de fe”, la noción de juicio activo “va a entenderse de un modo completamente distinto, en el sentido cartesiano de un principio activo en el hombre, opuesto a una sensación pasiva y asociado a la libre voluntad”, Bloch, Jean. “Rousseau and Helvetius on Innate and Acquired Traits: The Final Stages of Rousseau Helvetius Controversy”, en *Journal of History of Ideas*, vol. 40, n° 1, enero-marzo de 1979, pp. 22 y 23, respectivamente.

de una noción de individuo que *a posteriori* se leerá como “romántico”.¹⁷ El primero de los sentimientos del hombre y de la especie es, para Rousseau, el “amor de sí” (*amour de soi*) que el filósofo ya había elaborado en el *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755) y había puesto en relación con la “piedad”. El amor de sí es innato, forma parte pues de la naturaleza del hombre y sirve para conservar la especie humana. De allí, de su condición innata, en consecuencia, la universalidad del sentimiento, que Rousseau había anotado en su refutación a *De l'esprit*, diferenciándolo de la sensación simple.

Con ello, pues, Rousseau concibe el sentimiento en tanto desinteresado, puesto que no depende del interés personal (en el sentido helveciano) y permite vínculos afectivos como los de la amistad, que es igualitaria y también desinteresada (a diferencia de la pasión amorosa, que responde sobre todo al *amour propre*, es decir, al interés personal, y se vuelve por eso una pasión “monárquica”, despótica: en gran medida, toda *La nouvelle Héloïse* ha sido escrita con el objetivo de demostrar el buen sentimiento de la amistad frente a la pasión destructiva del amor). Asimismo, concibe el sentimiento, como he señalado, con independencia de los sentidos, aunque tenga un impacto –no orgánico ni local– en el cuerpo y, por eso mismo, lo considera universal. Pero sobre todo ese sentimiento así definido es irreductible a la razón. Y en tanto opuesto a la razón, el sentimiento se vuelve una verdad irrefutable, singular, única, irrepetible del individuo.

En la crítica a la noción helveciana de libertad que Rousseau retoma en su novela, *Julie ou la nouvelle Héloïse*, Saint-Preux escribe:

Escucho demasiado que se razona contra la libertad del hombre y yo desprecio todos esos sofismas; por más que un razonador se esfuerce en probarme que no soy libre, el *sentimiento interior*, más fuerte que todos sus argumentos, los desmiente sin cesar.¹⁸

¹⁷ John S. Spink señala con precisión esa diferencia, en su introducción a *Émile (Manuscrit Favre)*: “El ‘sistema’ de Rousseau tenía de fundamental [...] la distinción entre el entendimiento humano, formado por la experiencia, y la conciencia moral, cuya fuente está en la naturaleza afectiva del hombre”. Rousseau, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*, vol. 4, *op. cit.*, p. LLXXIV.

¹⁸ Rousseau, Jean-Jacques. *Julie ou la Nouvelle Héloïse II*, París: Folio/Gallimard, 1993, p. 322, citado por Masson, Pierre-Maurice, *op. cit.*, p. 115, n. 1, el énfasis me corresponde.

La refutación ya no implica aquí un problema de filosofía política, puesto que en esta carta de Saint-Preux no se discute, por ejemplo, la libertad para suscribir el contrato social justo, sino, por lo pronto, los alcances de la filosofía misma, con lo cual implica a los *philosophes*. Aquí esa evidencia interna del sentimiento se opone, como una verdad individual, a cualquier razonamiento filosófico, como puede notarse en la continuación de la misma carta, en la que el sentimiento no necesita explicar su verdad:

(...) y cualquier partido que tome en la deliberación que sea, *siento* perfectamente que sólo depende de mí tomar el partido contrario. Todas esas sutilezas de escuela son vanas precisamente porque prueban demasiado, porque combaten del mismo modo la verdad como la mentira, y exista o no la libertad, pueden servir igualmente para probar que no existe. (...) Comienzan [los filósofos, como Helvétius] por suponer que todo ser inteligente es puramente pasivo y luego deducen de esa suposición consecuencias para probar que no es activo (...) Nosotros no nos suponemos activos y libres; *sentimos* que lo somos”.¹⁹

Aquello que Saint-Preux discute en la carta contra las “sutilezas vanas” de los argumentos filosóficos es la evidencia interior del “Ser supremo”. El *sentiment intérieur* encuentra así en la carta, y especialmente en la “Profession”, otro aspecto de su universalidad: la certeza íntima de lo divino a la que el individuo accede, no obstante, por medio de la razón. En efecto, aun cuando el Vicario procede cartesianamente en la exposición de su fe deísta, la fundamentación de su vínculo con lo divino reside en ese *sentiment intérieur*. De acuerdo a su relato, el Vicario se halla, en un momento crítico de su vida, “en esas disposiciones de incertidumbre y de duda que Descartes exige para la búsqueda de la verdad”.²⁰ Pero, para encontrar esa verdad, para el “examen de los conocimientos”, el Vicario procede tanto con “el método [de] una regla fácil y simple que me dispensa de la vana sutileza de los argumentos”²¹ de los filósofos, como con la “guía [de] la luz interior”,²² con el “asentimiento interno”²³ que le impide extraviarse y,

¹⁹ Rousseau, Jean-Jacques. *Julie, op. cit.*, p. 322, el énfasis me corresponde.

²⁰ Rousseau, Jean-Jacques. *Émile, op. cit.*, p. 567.

²¹ *Ibid.*, p. 570.

²² *Ibid.*, p. 569.

²³ *Ibid.*, p. 569.

a la vez, con la “sinceridad de mi corazón”²⁴ que puede consentir, sin que haya lugar para la duda, los conocimientos “evidentes” y, en relación necesaria con éstos –es decir, en relación necesaria con el asentimiento interno–, los conocimientos “verdaderos”.

Así pues, se trata de hallar la verdad (los conocimientos verdaderos) por medio de un procedimiento racional cartesiano (una regla fácil y simple) cuya certeza, no obstante, siempre es finalmente un dato afectivo de la conciencia (la luz interior, el asentimiento, la sinceridad del corazón). Sin embargo, si Rousseau puede afirmar luego: “mi norma de entregarme al sentimiento más que a la razón queda confirmada por la razón misma”,²⁵ es porque busca de ese modo no renunciar a la razón pero aún así criticar a los *philosophes* por su materialismo; y, a la vez, porque quiere fundamentar racional y metódicamente (pero con la persuasión interior) “la voluntad”, la “suprema inteligencia” “que mueve el universo y anima la naturaleza”, a la que llama Dios, y así evitar el materialismo ateo de los filósofos, es decir, el sensualismo absoluto.

3. El individuo

Además de su cualidad desinteresada y su universalidad, el sentimiento se configura así en Rousseau como la interioridad más íntima y más irreductible a toda exterioridad. En esto, el sentimiento es la universalidad más interior: aquello que nos define a todos como humanos, pero, a la vez, aquello que nos singulariza como individuos y nos hace únicos, especiales. Por esto mismo, Rousseau escribirá después en las *Confessions*, “no estoy hecho como ninguno de los hombres que he visto; me atrevo a creer que no estoy hecho como ninguno de los que existen”,²⁶ afirmando así su excepcionalidad y, a la vez, su universalidad porque ese relato de su propia vida, cuya diferencia incomparable legitima la autobiografía, lo constituye sin embargo como modelo de hombre. El sentimiento que lo define como individuo, y lo hace único, de una singularidad que

²⁴ *Ibid.*, p. 570.

²⁵ *Ibid.*, p. 572.

²⁶ Rousseau, Jean-Jacques. *Les confessions I*, París: Gallimard/Folio, 1973, p. 33.

demanda y fundamenta su expresión, es aquello mismo que lo universaliza como hombre. Pero es preciso observar que esa escritura de sí (los relatos autobiográficos: las *Confessions*, las *Revêries d'un promeneur solitaire*, los *Dialogues*) encuentra su posibilidad en el mismo texto (la “Profession de foi”) en que el sentimiento se postula como verdad irrefutable del individuo. Previamente, por el contrario, el yo del propio Rousseau en los Discursos se expresaba únicamente en los paratextos, de modo marginal, no sólo porque el objeto de esos textos es exclusivamente la política, sino sobre todo porque en ellos falta aún el fundamento sentimental del individuo y, pues, el sentimiento como su verdad para que pueda volverse objeto de relatos confesionales.

En la “Profession” la afirmación del *sentiment intérieur* es fundamento de la conciencia. En palabras de Rousseau, en el *fond du coeur* está la conciencia del individuo. Si se observa el discurso del Vicario, puede notarse que éste va de la exposición de la regla metódica y el “asentimiento interior” a la elaboración de los artículos de fe, cuyo primer objetivo es demostrar la existencia de Dios (una voluntad que mueve el universo y anima la naturaleza –el primer artículo–; esa voluntad es una inteligencia divina –segundo artículo–) contra el materialismo sensualista y a la vez contra el dogma cristiano.²⁷ Una vez afirmados esos artículos, el segundo propósito de la “Profession de foi” es demostrar la función moral de la conciencia en un mundo que, aun regido por un orden providencial, no evita el mal, es decir, no deja de disociar al hombre de su naturaleza, de corromperlo, de desvirtuarlo (alejando, pues, de la virtud). Cuando el discurso del Vicario se ocupa en particular del hombre, de su rango en el orden (providencial) de la naturaleza y de sus actos libres (el tercer artículo de fe, en efecto, está destinado a demostrar la libertad del hombre), aparece el problema del mal, que solo concierne al hombre: el mal, para Rousseau, es un desorden que no afecta, que

²⁷ “Rousseau tiene la audacia de no dar la razón ni a la defensa del cristianismo ni a la defensa del ateísmo. En efecto, el cristianismo, como religión política, es objeto de una crítica tan radical y violenta como aquella con la que ataca el ateísmo”, Waterlot, Ghislain. *op. cit.*, p. 13. Así lo enuncia el mismo Rousseau en las *Confessions*: “Siempre sentí que los jesuitas no me querían, no solamente como enciclopedista, sino porque todos mis principios eran entonces lo más opuesto a sus máximas y a su creencia tanto como la incredulidad de mis colegas, puesto que el fanatismo ateo y el fanatismo devoto, tocándose en su común intolerancia, pueden incluso reunirse [...] como lo hacen contra mí”, Rousseau, Jean-Jacques. *Les Confessions II*, París, Gallimard/Folio, 1973, p. 337.

“no entra en”, el sistema del mundo.²⁸ Frente a ello, hay una *voix de l'âme* que habla al individuo, único guía fiable para hacer el bien, considerar lo bueno y lo justo: la conciencia.

La conciencia es la voz del alma, las pasiones son la voz del cuerpo. ¿Puede sorprender que a menudo esos dos lenguajes se contradigan? Entonces, ¿a cuál hay que escuchar? Con demasiada frecuencia nos engaña la razón; hemos adquirido sobradamente el derecho a recusarla; pero la conciencia no nos engaña jamás, es la verdadera guía del hombre; es al alma lo que el instinto es al cuerpo; quien la sigue obedece a la naturaleza y no teme extraviarse.²⁹ [...] Hay pues en el fondo de nuestras almas un principio *innato* de justicia y virtud por el cual a pesar de nuestras propias máximas, juzgamos nuestras acciones y las de los demás como buenas o malas, y es a ese principio al que doy el nombre de conciencia.³⁰ [...] Los actos de la conciencia no son juicios, sino *sentimientos*, aunque todas nuestras ideas nos vengan de fuera, los *sentimientos* que las aprecian están dentro de nosotros, y sólo por ellos conocemos la conveniencia o la inconveniencia que existe entre nosotros y las cosas que debemos respetar o rehuir.³¹

Sentimiento, pertenencia a un orden providencial del universo y conciencia (cuyos principios de bondad, justicia y virtud son innatos) constituyen, por un lado, el objeto del discurso del vicario, pero, a la vez, por otro lado, autorizan ese mismo discurso como relato del yo, como discurso confesional. Han sido precisos, pues, la fundamentación en la verdad del sentimiento, el saber de que se ocupa un lugar ordenado en la naturaleza, regida por una inteligencia divina, y la conciencia del individuo de sus actos (libres), para la escritura del yo, aun por medio de varias sustituciones. Pero no hay que dejar de notar, especialmente, la forma confesional, de relato de vida, que adquiere la “Profession de foi”, antes que, únicamente, el discurso del tratado pedagógico, político y filosófico en que se inscribe en *Émile* (en el *Contrat social*, por ejemplo, no hay marca alguna de un individuo singular, excepcional, en un

²⁸ “Si el hombre es activo y libre, actúa por él mismo; cuanto hace libremente no entra en el sistema ordenado por la Providencia, y no puede imputársele [...] Ella lo ha hecho libre para que haga no el mal, sino el bien eligiendo. Le puso en situación de hacer esa elección empleando bien unas facultades de las que lo ha dotado, pero limitó de tal modo sus fuerzas que el abuso de la libertad que le deja no pueda turbar el orden general. El mal que el hombre hace recae sobre él, sin cambiar nada en el sistema del mundo. [...] El mal general no puede estar sino en el desorden y en el sistema del mundo veo un orden que no se desmiente”, Rousseau, Jean-Jacques. *Émile, op. cit.*, pp. 587 y 588.

²⁹ *Ibid.*, pp. 594-595.

³⁰ *Ibid.*, p. 598. El énfasis me corresponde.

³¹ *Ibid.*, p. 599. Los énfasis me corresponden.

texto que no lo toma en absoluto como objeto y es de una notoria homogeneidad discursiva).

Con la “Profession” el texto mismo del tratado de educación se vuelve aún más heterogéneo de lo que ya es, como se ha observado. La crítica ha notado la compleja operación discursiva de *Émile* y su problema epistemológico, en la medida en que el tratado pedagógico imagina condiciones improbables (el aislamiento absoluto, territorial y social, del niño y el preceptor), plenamente inventadas (“He tomado el partido de adjudicarme un alumno imaginario, de suponerme la edad, la salud, los conocimientos y todos los talentos convenientes para trabajar en su educación”),³² para sin embargo, extraer de ellas “una prueba experimental que demuestre la validez de las teorías propuestas”.³³ Pero antes que la tensión irresuelta ficción/teoría, interesan aquí las sustituciones metonímicas que se establecen entre el autor del libro (Rousseau), el narrador del tratado (Jean-Jacques), el preceptor de *Émile* (que deliberadamente no es ni el autor ni el narrador) que interactúa con éste en situaciones “ficciones”; y, en la “Profession”, entre el joven “expatriado”, “calvinista” y “fugitivo” al que se refiere el narrador en tercera persona y el yo de ese mismo narrador que, luego, se revela como aquel a quien se refirió (“Me canso de hablar en tercera persona, y es éste un cuidado totalmente superfluo; porque, querido conciudadano, os dais perfecta cuenta de que ese desventurado fugitivo soy yo mismo; me creo lo bastante lejos de los desórdenes de mi juventud para atreverme a confesarlos”).³⁴ Finalmente, el discurso del vicario en primera persona, cuyo relato de vida (con rasgos que reiteran, o remiten a, los del propio narrador cuando se describió como joven fugitivo) y cuya extensión (toda la larga exposición de los artículos de fe) tienden a hacer *indecible* al locutor.

³² *Ibid.*, p. 264.

³³ Citton, Yves. “La preuve par *l'Émile*. Dynamique de la fiction chez Rousseau”, en *Poétique* n° 100, París, Seuil, 1994, p. 411. Citton señala, en efecto, el problema epistemológico del tratado: “Sobre la pareja *ficticia* de Jean-Jacques y *Émile* descansa la tarea de *probar por la experiencia* la validez de los principios enunciados [...] Rousseau escribe una verdadera novela en el Libro V para poner en escena el encuentro de *Émile* y *Sophie* así como la evolución de su amor. Toda la estructura argumentativa que justificaba la invención de *Émile* (prueba a través de la práctica, ejemplo) explota entonces para dejar lugar a un puro relato, cuyos infinitos detalles no tienen ya ninguna credibilidad (ni pertinencia) teórica”, pp. 415-416. Los subrayados son del autor.

³⁴ Rousseau, Jean-Jacques. *Émile, op. cit.*, p. 563.

Se trata, pues, de una serie variada de sustituciones (de vicariatos, se diría, en que un yo está en el lugar de otro, se desplaza de uno a otro, no termina de afirmarse) tanto en el tratado mismo como en el apartado de la “Profession”, en las que hay que observar no sólo la compleja, dificultosa asunción de la primera persona, que parece implicar siempre, en Rousseau, el relato de vida de un individuo y, pues, la modalidad confesional del propio sentimiento (la propia verdad), sino también, inescindiblemente, una estrategia deliberada de indecibilidad. Lo indecible respecto de quien asume la narración, es decir, quien enuncia la tesis religiosa y la tesis política, puede responder tanto a la conciencia de transgredir la autoridad religiosa (por la postulación deísta anticristiana), como a la de infringir normas morales (y literarias).³⁵ Por esto mismo, lo indecible debería considerarse un *indecible*, que puede deberse incluso a la conciencia de esa singularidad de la afirmación individual (la narración de la propia vida, la vuelta del sí hacia el pasado, la introspección), a diferencia, contemporáneamente, del individuo ilustrado, que más bien niega la autorreflexión y el pasado como instancia constitutiva de la subjetividad, o se sitúa en el presente de la acción o de la escritura, como ocurre, por ejemplo, con Voltaire, con Robespierre y con Diderot.³⁶

³⁵ En efecto, en la novela (*Julie ou la nouvelle Héloïse*) que, como género, autoriza la narración del sentimiento en primera persona, también recurre a la estrategia de la indecisión referencial, por la condena moral que pesa sobre la novela, aun para el propio Rousseau. En su segundo prefacio (“Entretien sur les romans”) se mantiene una ambigüedad deliberada relativa al estatuto de las cartas de que está compuesto el texto (si son cartas “reales” de los amantes que el autor habría compilado, un *portrait*; si, por el contrario, se trata de invenciones de la imaginación, *tableau d’imagination*) Cf., Rousseau, Jean-Jacques. “Entretien sur les romans”, en *Julie ou la nouvelle Héloïse II*, *op. cit.*, pp. 393-415. La observación de que la ambigüedad deliberada respecto del *portrait* y del *tableau* es una discusión sobre el estatuto referencial del texto es de Paul de Man, véase “Allegory (Julie)”, en *Allegories of reading. Figural language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*, Massachusetts, New Haven and London, Yale University Press, 1979, p. 195 y ss.

³⁶ Cfr. Bürger, Christa y Bürger, Peter. “El sujeto en la Ilustración: Voltaire y Diderot”, en *La desaparición del sujeto. Una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*, Madrid: Akal, 2001. Allí, los autores señalaron, al menos, tres modelos del individuo ilustrado: en primer lugar, el de Voltaire que niega la autorreflexión, critica “el retiro del pensante sobre sí mismo” (p.90) y no acepta como “amenazas existenciales la enfermedad y la muerte” (p. 88), todo aquello que, por el contrario, constituyen rasgos propios de la individualidad rousseauiana. En segundo lugar, el modelo de Robespierre, cuyo yo “encarna la razón y los principios morales” (p. 93) y “no es otra cosa que el soporte, sin propiedades de actos de habla constatativos y performativos” (p. 93). Por esto, “el sujeto racional y moral que Robespierre representa, no tiene pasado ni futuro, sino únicamente el ahora de su decisión” (p.94). En ambos casos, lo que los autores llaman “un yo inencontrable” o “vacío”. En tercer lugar, el de Diderot, que también constituye un yo que “no se pierde ni en el pasado, ni en el futuro, sino que amplía e

4. Santidad (y) monstruosidad

Aun así, cuando los textos están destinados por completo a la propia individualidad y están narrados en primera persona, cuando no se trata ya de estrategias deliberadas de indecibilidad, cuando se plantean en efecto como *portrait* de sí, en las *Confessions* y en las *Promenades* también el yo, no obstante, resulta problemático. De hecho, sería preciso considerar la confesión como una de las formas narrativas que autoriza la escritura de sí, cuando el propio estatuto social plebeyo no lo permite.³⁷ El relato confesional no sólo replica (en el sentido de una refutación no católica) las *Confesiones* del obispo de Hipona, San Agustín, sino que también legitima de ese modo en la misma réplica (en el sentido de la copia) el propio relato extendido de sí. En las *Confessions*, el texto de San Agustín está referido (en el título y en la estructura) como parte de la crítica deísta que ya es la “Profesión de foi” –y que también está en el *Contrat social* (en el libro IV, capítulo VIII, “De la religion civile”)– a la religión dogmática (el cristianismo y el catolicismo), pero a la vez es el modelo que permite la escritura de la propia autobiografía. Rousseau no tiene el estatuto social o político que autoriza el relato autobiográfico (el *portrait* de sí) pero escribe, por el hecho mismo de asumir el texto de San Agustín, como si lo tuviera. Cuando Rousseau declara la excepción, la individualidad única en el comienzo de las *Confessions*: “*je suis autre*”, no deja de situarse, negativamente, en el lugar de la distinción (social, política) exigida para el relato de sí que no se posee. Reemplaza, pues, la distinción por la excepcionalidad

intensifica sus posibilidades de vivencia” (pp. 99-100). Aunque con Diderot, el sentimiento aparece formulado también como una verdad del individuo (“Es muy raro que el corazón mienta; pero no nos gusta escucharlo”, escribe Diderot a Sophie Volland, p. 96). No obstante, la diferencia entre Diderot y Rousseau residiría en que, por un lado, el individuo rousseauiano es parte de un todo providencial y su sentimiento, en este sentido, es un sentimiento de la divinidad, algo impensable en Diderot; por otro, en que la afirmación de la verdad del sentimiento del individuo parece implicar siempre, en Rousseau, el relato de vida en el modo confesional. En cambio, “el hecho de que Diderot no haya escrito autobiografía alguna, podría deberse [...] a que concibe su yo más decididamente que nunca antes como algo presente” (p. 100).

³⁷ Jean Starobinski observó que cuando Rousseau “forma el proyecto de contar su vida”, “no es ni obispo (como lo era San Agustín), ni caballero (como Montaigne) y no ha estado vinculado a los acontecimientos de la corte o del ejército: no tiene pues ningún título que exponer a la mirada del público, al menos no tiene ninguno de los títulos que hasta él fueron requeridos para justificar una autobiografía. Y encima, es pobre”. Starobinski, Jean. “Les problèmes de l’autobiographie”, en *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l’obstacle*, París: Gallimard, p. 221.

absoluta, incomparable, la misma que impedía no obstante la asunción de la primera persona en la “Profession”. El mismo individuo que se sitúa fuera de la norma teológica (cristiana, católica) y fuera de la norma filosófica (materialista, atea) en el texto del Vicario, sujeto a la acusación paralela de ateísmo (por parte de los católicos) y de superstición (por los *philosophes*) es el que, en las *Confessions*, se define como *otro*, distinto a todos, irrepetible e inclasificable.

Sin embargo, para definirse en esa diferencia completa, no procede sino a partir del modelo de que decidió disponer, esto es, por medio de la operación de *transposición* del texto de Agustín. La homología estructural de ambos textos (trece capítulos en Agustín, doce en Rousseau, que elimina, por razones deístas, los capítulos finales del obispo sobre el Génesis; los episodios paralelos de la infancia, de los robos en los primeros capítulos, y de la juventud; el relato de las “conversiones”, ambos en el libro octavo, que son episodios de lectura; los últimos libros dedicados al presente; etcétera),³⁸ no sólo es parte de la crítica deísta de la religión dogmática, sino incluso una secularización de la historia individual, que no concibe ninguna legalidad providencial, tal como por el contrario se narra la conversión religiosa en Agustín. En efecto, en Agustín la conversión es una señal de la Providencia (una voz indeterminada que repite una orden: “¡Toma, lee!”, “¡Toma, lee!”), una acción de lo sobrenatural en lo humano, un plan divino, que se cumple más allá de las acciones mismas de los hombres.³⁹ En cambio, en Rousseau, el episodio de la lectura del anuncio de la Academia, si bien es una “caída” en el mal de lo social (aquí “comienza, en su primer origen, la larga cadena de mis desgracias”, escribe), si bien está narrado como un origen definitivo, que lo

³⁸ Véase, sobre el “paralelo estructural”, según sus palabras, de la autobiografía de Rousseau y el texto de San Agustín, Hartle, Ann. “The *Confessions* as a Philosophical Work of Art”, en *The Modern Self in Rousseau’s Confessions. A Reply to St. Augustine*, Indiana: University of Notre Dame Press, 1983, pp. 24-29.

³⁹ “Y he aquí que oigo una voz como de niño o niña, no lo sé, que desde la casa contigua decía cantando y repetía varias veces: ‘¡Toma, lee! ¡Toma, lee!’”. Inmediatamente cambió mi semblante [...] Dominé el ímpetu de las lágrimas y me levanté, interpretando que aquello no era sino *una orden divina* para que abriera el libro y leyera el primer capítulo que encontrase. [...] En cuanto terminé de leer aquella sentencia [de la Biblia, el texto de San Pablo sobre la castidad], como si una luz de certeza se hubiera derramado sobre mi corazón, se disiparon todas las oscuridades y las dudas”, San Agustín, *Confesiones*, Buenos Aires: Colihue, 2006, pp. 214-215. Traducción de Gustavo Piemonte. El subrayado me corresponde.

cambia para siempre –como a Agustín pero, antes que para salvarlo, para extraviarlo–, es ante todo un hecho contingente, un “accidente” que, como tal, no responde a ninguna ley natural ni divina –y no instaura ninguna–, sino a los actos libres de los hombres.⁴⁰ A la vez que afirma la impronta fatal de los actos en el curso de la vida, a la vez que narra los hechos en su condición irreversible, la autobiografía busca también demostrar que una adecuada disposición de las cosas (*concours d’objets*, dice Rousseau), una apropiada combinación entre las tendencias naturales del individuo y el mundo exterior es aquello que le ha faltado al autobiógrafo. En la medida misma en que se acusa la falta de esa adecuación se señala la posibilidad de su cambio; esto es, lo contingente de esa desavenencia. Cuando Rousseau escribe: “Por esta oposición continua entre mi situación y mis inclinaciones se verán nacer faltas enormes, desgracias inauditas y todas las virtudes, exceptuada la fuerza, que pueden honrar la adversidad”,⁴¹ no señala que esa inadecuación responda a algún designio divino, incluso cuando las consecuencias de ella se narren como “efectos inevitables”. Pero éstos no deben considerarse providenciales: ya Rousseau, en el discurso del Vicario, había señalado que el Mal es un problema de los hombres, no del orden (providencial) del universo. Aquello que faltó en la vida de Rousseau, de acuerdo a su autobiografía, y produjo la desavenencia es aquello mismo cuyo método expone el tratado pedagógico, esto es, una educación doméstica (no pública) que hubiera respondido, en efecto, a las inclinaciones naturales, particulares, del alumno. En esto, *Émile* es un tratado sobre la potencia transformadora (propia y ilustrada) de la educación y, en tanto tal, sobre la negación de cualquier legalidad (natural, histórica, divina); y las *Confessions*, un relato, al menos en su primera parte, de la falla, y sobre todo de sus funestas consecuencias, de esa educación particular en un individuo excepcional.

⁴⁰ “En el instante de esa lectura [del anuncio del concurso de la Academia de Dijon en *Le Mercure de France*] vi otro universo y me convertí en otro hombre [...] desde ese instante estuve perdido. Todo el resto de mi vida y de mis desgracias fue el efecto inevitable de ese extravío”, Rousseau, Jean-Jacques. *Les confessions*, op. cit., pp. 94 y 95. Nótese que en el “Segundo Diálogo” de los *Dialogues*, que no es una transposición del texto de San Agustín, Rousseau refiere el episodio de la lectura del anuncio, en cambio, como “un azar feliz”. Citado por Clément, Pierre-Paul. *Jean-Jacques Rousseau. De l’eros coupable à l’eros glorieux*, Ginebra: Slatkine Reprints, 1998, p. 251.

⁴¹ Rousseau, Jean-Jacques. *Les confessions II*, op. cit., Libro VI, p. 11.

Esa misma falta que la autobiografía acusa para excusar a aquel que fue víctima de ella, explica también la excepcionalidad de ese individuo que no se parece a ninguno. En el relato que Rousseau hace de su vida, lo excepcional, la más absoluta diferencia, no reside en alguna esencia de esa subjetividad, sino que, por el contrario, adviene por esa serie de circunstancias ante las que ningún *gouverneur* estuvo (como está, en cambio, Jean-Jacques que guía a Émile), para actuar sobre ellas y adecuarlas así a su naturaleza. Sin éstas, ese individuo que se presenta como radicalmente otro “habría llevado”, sin embargo, como dice él mismo:

En el seno de mi religión, de mi patria, de mi familia y de mis amigos, una vida tranquila y dulce, tal como era preciso por mi carácter, en la uniformidad de un trabajo de mi gusto y de una sociedad según mi corazón. Habría sido un buen cristiano, un buen ciudadano, buen padre de familia, buen amigo, buen trabajador, buen hombre en todo.⁴²

Por su “carácter”, por su “corazón”, Rousseau tiene en sí la bondad y la justicia, que son propias del *homme naturel* y del orden providencial; pero por el “régimen exterior” del mundo, en conflicto con sus inclinaciones, se ha vuelto alguien siempre fuera de lugar, “inquietante” para los demás;⁴³ ha devenido esa diferencia radical respecto de todos los otros.

En la afirmación de la inocencia y de la adversidad del mundo exterior, Rousseau elabora una imagen de sí desde cierta idea (deísta) de santidad. Aun cuando el deísmo no admita las canonizaciones porque niega la religión dogmática, y aunque el Rousseau de la autobiografía no establezca relaciones particulares con la divinidad, como ocurre con los santos en la tradición cristiana, ya la inocencia del *homme naturel* que es él mismo y la injusticia que los otros (el mundo) ejercen sobre él, no deja de inscribirse en una vasta tradición hagiográfica que Rousseau no desconocía. Pero esa santidad, que en tanto deísta no cree que los hombres establezcan vínculos especiales, particulares, con Dios, puede leerse también como un *efecto* de estructura del texto

⁴² *Ibid.*, Libro I, p. 78.

⁴³ “Yo era además una especie de personaje inquietante para ellos. Veían bien que no estaba en mi lugar”, *ibid.*, p. 123.

mismo de la autobiografía, ya que ese “efecto de santidad” es una de las consecuencias de la homología estructural de los textos homónimos. *Les Confessions* no sólo transpone las *Confesiones*, el texto del obispo de Hipona, como parte de la crítica deísta de la religión dogmática, para demostrar que los actos libres de los hombres no están regidos por ninguna legalidad, sino, incluso, para narrar la propia vida como una vida análoga a la de aquel que ha sido canonizado. La transposición de ese texto opera así una transferencia de la inocencia, hacia el sujeto plebeyo de la autobiografía, de aquel que incluso habiendo pecado fue reconocido, perdonado, cuando se lo santificó. Ese reconocimiento de inocencia es el que espera Rousseau cuando escribe la autobiografía, pero no ya de Dios, sino de los lectores para que hagan con él la justicia que su naturaleza merece y que sus contemporáneos le niegan.⁴⁴

A diferencia de San Agustín, Rousseau toma del imaginario hagiográfico también la narración de las persecuciones y la violencia injustas contra el inocente. Pero aquí ese mismo individuo inocente es aquel que, por sus propios actos de bondad y de piedad, se vuelve sin embargo alguien despreciado, envidiado por los otros, objeto del odio de aquellos mismos que fueron, según declara, beneficiados por él. El individuo bueno y justo es así *el mismo* contra quien los otros se enfurecen hasta el insulto y la afrenta públicos:

Yo habría debido ser amado, me atrevo a decirlo, por el pueblo [*peuple*] de esa región [Neuchâtel], como lo he sido en todas aquellas en las que he vivido, dando limosnas a manos llenas, sin rechazar a nadie ningún servicio que pudiera dar y que fuera justo, familiarizándome demasiado tal vez con todo el mundo, y evitando con todo mi poder toda distinción que pudiera suscitar los celos. Pero todo ello no impidió que el populacho [*populace*], sublevado secretamente por no sé quién, se animara contra mí gradualmente, hasta la furia, que me insultaran públicamente en pleno día, no solo en el campo y en los caminos, sino en plena calle. Aquellos a los que más bien había hecho eran los que más se encarnizaban, y las personas incluso a las que yo continuaba beneficiando, sin atreverse a mostrarse, estimulaban a otros, y parecían querer vengarse así de la humillación de estar en deuda conmigo [...] Varias veces, al pasar frente a las casas, escuchaba decir a aquellos que las habitaban: ‘Dadme un fusil, que le disparo’.”⁴⁵

⁴⁴ Así escribe en la nota que abre la autobiografía a un lector contemporáneo: “Si fuereis, vos mismo, uno de esos enemigos implacables, dejad de serlo hacia mi ceniza, y no llevéis vuestra cruel injusticia hasta un tiempo en que ni vos ni yo ya no viviremos, para que vos puedas rendiros al menos una vez el noble testimonio de haber sido generoso y bueno”, *ibid.*, p. 31.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 403 y 406.

Rousseau encuentra las causas de la aversión de los otros, primero, en él mismo, por sus actos generosos y piadosos; luego, en la “demasiada” sociabilidad (“familiaridad” con la gente del pueblo) y, finalmente, en cierta acción desconocida, secreta, de personas que estimulan a otros a los actos de desprecio y de violencia. Pero importa aquí menos que sea el populacho [*populace*] el agente del odio (y no el pueblo [*peuple*], que podría haberlo amado); importan menos incluso las acciones incognoscibles de los que no se atreven a mostrarse, de los cobardes, sino, sobre todo, que el objeto de ese odio sea la bondad misma del sujeto, que el individuo inocente (y pues santo, en la versión deísta rousseauiana) sea, por esa cualidad misma de inocencia, de santidad, a la vez el más despreciado. Así en la interpretación que Rousseau hace de su persecución, la inocencia misma se vuelve lo bestial (un “hombre lobo”), lo monstruoso (“una bestia feroz”, “un rabioso”),⁴⁶ aquello mismo que causa el desprecio y la violencia de los otros: en la santidad misma, pues, está ya alojada la monstruosidad. Ambos, el santo y el monstruo, que son el mismo individuo, tienen en común estar fuera de las normas: fuera de la norma teológica y filosófica, por el deísmo; fuera de la norma pedagógica pública (porque Rousseau no tuvo sino una educación autodidacta, sin escuelas ni universidades) y de la norma pedagógica propia (porque no tuvo tampoco la que postula en *Émile*, la que debe producir el *concours d’objets* con la naturaleza del individuo), y fuera de la sociedad misma (la civilización) porque conserva, a diferencia de ésta, la inocencia, el *amor de sí*, que implica la piedad, el vínculo bondadoso con los otros, propios del *homme naturel*. Como santo y como monstruo, Rousseau transgrede todas las normas (políticas, religiosas, educativas, filosóficas). Se sale así del pacto social como si fuera en efecto un hombre de la naturaleza, pero en la cultura, y en eso mismo, como un monstruo.⁴⁷

⁴⁶ Así se refiere a sí mismo Rousseau, cuando narra las consecuencias de la publicación de las *Lettres écrites de la Montagne*: “Después de esta última obra, en Ginebra y en Versalles parecieron sorprenderse de que se dejara respirar a un *monstruo* tal como yo”. “Se predicó sobre mí en el púlpito, se me llamó Anticristo, y fui perseguido en el campo como a un hombre lobo [*loup-garou*]”. Cuando se prohíbe y se quema su *Émile* en Ginebra y en París, escribe: “Yo era un impío, un ateo, un loco, un rabioso, una bestia feroz, un lobo”, *Ibid.*, pp. 401, 406, 364. El énfasis me corresponde.

⁴⁷ La monstruosidad con que Rousseau se representa, que es a la vez la inocencia del *homme naturel*, se corresponde con aquella que Michel Foucault llamó “monstruosidad moral” y dentro de ésta el tipo del

5. Un sensualismo virtuoso

Ya en la “Profession”, el momento en que el individuo se define por su relación con la divinidad es, paradójicamente, también aquel en el que busca despojarse de sí mismo para unirse con ella. El individuo se configura en la afirmación afectiva de la conciencia, cuyos actos “no son juicios sino sentimientos”, que dictan lo bueno y lo justo, y garantizan la felicidad, que no es otra cosa que ser parte del orden universal providencial (“¿qué felicidad más dulce que sentirse ordenado en un sistema donde todo está bien?”⁴⁸ se pregunta el Vicario); pero a la vez, ese mismo individuo así configurado reconoce que el orden humano no se corresponde con el orden providencial y, como consecuencia, busca anular esa conciencia que lo define por medio de otra unión, desindividualizada, con ese todo. En efecto, el problema que lleva a la afirmación del individuo y casi simultáneamente a su deseo de negación de sí, lo constituyen los hombres mismos que, al vincularse con el orden providencial poniéndose ellos mismos como centro, producen ese desequilibrio (cuya lógica es similar a la de la afirmación del *amour propre*) que para Rousseau es el mal.⁴⁹ El mal de los hombres lleva a los “prejuicios”, al “ruido del mundo”, al sufrimiento, a la injusticia, a un mal uso de la libertad y pues, al deseo del individuo, que aquí narra en primera persona, de retraerse,

“monstruo político”, propios de mediados y fines del siglo XVIII: el individuo que “tras romper el pacto que ha suscripto, prefiere su interés a las leyes que rigen la sociedad a la que pertenece. Vuelve entonces al estado de naturaleza, porque ha roto el contrato primitivo [...] Es el fuera de la ley permanente, el individuo sin vínculo social [...] Es aquel que por su existencia misma y su mera existencia, comete el crimen máximo, el crimen por excelencia, el de la ruptura total del pacto social por el cual el cuerpo mismo de la sociedad debe poder existir y mantenerse”, Foucault, Michel. *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Buenos Aires: FCE, 2010, pp. 94 y 95. Aún así, es preciso observar que, en Rousseau, la noción de “monstruosidad” es más extensa que la del monstruo moral y político foucaultianos. Para Rousseau, la monstruosidad es propia de la cultura (la civilización): ésta misma es monstruosa por su alejamiento de la naturaleza, por lo que hace con la naturaleza y con los sujetos de la naturaleza, es decir, los hombres. Así empieza *Emilio*: “Todo está bien al salir de las manos del autor de las cosas: todo degenera en las manos del hombre. [El hombre de la civilización] transforma todo, desfigura todo: ama la deformidad, los monstruos. No quiere nada tal como lo ha hecho la naturaleza, ni siquiera al hombre”, Rousseau, Jean-Jacques. *Émile, op. cit.*, p. 245.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 603.

⁴⁹ “Hay cierto orden moral en todas partes donde hay sentimiento e inteligencia. La diferencia estriba en que el bueno se ordena por relación con el todo y el malvado ordena el todo por relación con él. Este se convierte en el centro de todas las cosas, y el otro mide su radio y se atiene a la circunferencia. Así, está ordenado por relación con el centro común que es Dios y por relación con todos los círculos concéntricos que son las criaturas”, *Ibid.*, p. 602.

retirarse, “circunscribirse”. Por eso, el Vicario afirma que “la conciencia es tímida, ama el retiro y la paz”, y que él está a la espera de “gozar yo mismo un día ese orden [providencial] y encontrar en él mi felicidad”. El individuo que se configura en el sentimiento y que se representa en su relato confesional es aquí aquel que se ve afectado por el desequilibrio de los hombres, es decir, por el orden social, puesto que éste no se atiene a la “circunferencia” cuyo centro es Dios. Ese individuo sufre injusticias, como el Rousseau de las *Confessions*, pero puede tolerarlas en la perspectiva de un restablecimiento de ese orden, que solo puede ocurrir, sin embargo, con la muerte: “Cuando sufro una injusticia, me digo: el Ser justo que rige todo sabrá resarcirme de ella; las necesidades de mi cuerpo, las miserias de mi vida, me vuelven más soportable la idea de mi muerte”.⁵⁰

Aun así, aun cuando la vida se hace tolerable por la idea de la muerte (y la muerte misma por las miserias de la vida), el Vicario no deja de cuestionar incluso el cuerpo, la sujeción del alma a los sentidos, su sometimiento, el encadenamiento a lo sensible, “que la sojuzga e inoportuna”. Ahora el desequilibrio del orden se sitúa en el cuerpo mismo del hombre, puesto que es preciso conservarlo, atenderlo, y no ya en un uso erróneo de la libertad o en los actos injustos de los hombres. El cuerpo que sujeta e incomoda el alma hace que toda la atención esté puesta en él, y produce ese desorden que es el del amor propio (y que constituye, para Rousseau, el mal).⁵¹ De modo que es aquí el cuerpo el que aliena al individuo, y no ya el (des)orden social injusto o el (des)orden político despótico, por lo que ahora resulta preciso liberarse de él. El yo se desplaza así de los sentimientos que lo fundamentaban, de la subjetividad que se afirmaba en el conocimiento de la divinidad, hacia aquello mismo que lo niega, es decir fuera del cuerpo, después de la vida, para que ese yo “sea yo sin contradicciones”:

⁵⁰ *Ibid.*, p. 603.

⁵¹ “¿Por qué mi alma está sometida a mis sentidos y encadena a este cuerpo que la sojuzga e inoportuna? ... Unida a un cuerpo mortal por vínculos no menos poderosos que incomprensibles, el cuidado de la conservación de ese cuerpo excita al alma a remitir todo a él, y le da un interés contrario al orden general que, sin embargo, ella es capaz de ver y de amar”, *Ibid.*, p. 603.

Aspiro al momento, dice el Vicario hacia el final de su profesión de fe, en que, liberado de las trabas del cuerpo, yo sea yo sin contradicciones, sin división, y en que sólo necesite de mí para ser feliz. [...] Para elevarme por adelantado tanto como sea posible a ese estado de felicidad, de fuerza y de libertad, me ejercito en las sublimes contemplaciones.⁵²

Esas contemplaciones como preparación para el estado de felicidad futura (situada fuera de la sociedad y fuera del cuerpo, puesto que adviene con la muerte) son aquello que en su último texto Rousseau llamó, con una precisión que el término del Vicario no posee, “*rêveries*”. No se trata, en efecto, de contemplaciones propiamente dichas, puesto que éstas reintroducirían la diferencia entre el yo y aquello que es objeto de su contemplación (el mundo), la escisión del individuo y la naturaleza, propia del desorden humano, sino, por el contrario, de estados de ensoñación en que resulta posible para el individuo desvincularse de sí mismo, de ese yo corporal, histórico, en situación de persecución y de adversidad. Pero siempre esa desvinculación del yo en Rousseau permite una reintegración con el todo de la naturaleza, con el orden universal; un encuentro con el “yo sin contradicciones”. La ensoñación permite pues la separación del yo (del propio cuerpo) para la integración de ese yo (no corpóreo, espiritual) con el todo. No se trata así de la muerte, del fin de la existencia como un absoluto, un irreversible, en el sentido que adquirirá en algunos romanticismos, sino, en cambio, de una “elevación” voluntaria hacia la divinidad, un “lanzamiento” “por encima de esta atmósfera”, y también, de un “éxtasis”.

Por lo extático, las *rêveries* constituyen una compensación para aquel que se siente “excluido de la sociedad humana”, un estado de reparación que, aun cuando se trate de una “aniquilación” de sí por el despojamiento buscado del cuerpo, procede sin embargo por el cuerpo mismo. La *rêverie* provee placeres (“delicias”, “dulzuras”, “encantos”) mayores que cualquiera de los “placeres de la vida”, que solo pueden tener

⁵² *Ibid.*, pp. 604-605. Rousseau formuló de manera análoga, como una conversación con Dios, la muerte de Julie, y según las palabras del personaje, como un resguardo del “honor” y como una “alegría”. Así escribe ella sobre su propia muerte a su ex amante Saint-Preux, en la última carta: “¿Qué me quedaba por obtener de útil en la vida? Al quitarme la vida, el Cielo no me quita nada de que apenarme y pone mi honor a cubierto. Amigo mío, parto en el momento favorable; contenta de usted y de mí, parto con alegría y esta partida no tiene nada de cruel”, *Julie o la nouvelle Héloïse*, tomo II, *op. cit.*, p. 386.

lugar por los sentidos, por medio del cuerpo del que no obstante el individuo busca desvincularse.⁵³ En esto mismo, la ensoñación no deja de ser una persistencia del sensualismo de formación del filósofo, aun cuando fue objeto de discusión en la “Profession”, por la negación absoluta, helveciana, de las “sustancias inmateriales” (el espíritu, el juicio, y sobre todo, esa especie de “sustancia” rousseauniana que es el sentimiento, a la vez impresión orgánica y no corporal). Son los sentidos los que preparan para hallar la felicidad del orden celestial y los que proveen esos placeres compensatorios que no dejan de situarse, pues, en el lugar de esa misma felicidad posterrena y poscorporal, pero cuya experiencia es en la tierra y es corpórea. En eso consiste el sensualismo rousseauniano: se distancia del ateísmo propio de los sensualistas, para postular la existencia de Dios, pero fundamenta el conocimiento de lo divino en el sentimiento individual, que no deja de ser orgánico. Niega la determinación absoluta de los sentidos, por el materialismo a que conduce, pero a la vez no deja de basar en los mismos sentidos la afirmación de la más irreductible individualidad, aquella que hace la experiencia (física, pero a la vez espiritual) de las ensoñaciones. Solo que como se trata de una experiencia espiritual, no es un sensualismo materialista sino, por el contrario, virtuoso, o en todo caso un sensualismo, propio de las paradojas rousseaunianas, espiritual.

Bibliografía:

Bloch, Jean H. “Rousseau and Helvetius on Innate and Acquired Traits: The Final Staged of Rousseau-Helvetius Controversy”, en *Journal of the History of Ideas*, vol. 40, nº 1, 1979, pp. 21.41.

⁵³ Así lo narra Rousseau en el Quinto Paseo: “Iba a echarme solo en un bote que yo conducía al medio del lago cuando el agua estaba calma, y allí, echándome todo a lo largo del bote, con los ojos hacia el cielo, me dejaba ir y derivar lentamente al ritmo del agua, algunas veces durante varias horas, sumergido en mil ensoñaciones confusas pero deliciosas y que, sin tener ningún objeto bien determinado ni constante, no dejaban de ser para mí cien veces preferibles a todo lo que había encontrado de más dulce en lo que llaman los placeres de la vida”, Rousseau, Jean-Jacques. *Les rêveries du promeneur solitaire*, París: Gallimard/Folio, 1972, p. 98.

- Bürger, Christa y Bürger, Peter. *La desaparición del sujeto. Una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*. Madrid: Akal, 2001.
- Clément, Pierre-Paul. *Jean-Jacques Rousseau. De l'éros coupable à l'éros glorieux* [1976], Ginebra: Slatkine Reprints, 1998.
- De Man, Paul. *Allegories of reading. Figural language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*. Massachusetts: New Haven and London, Yale University Press, 1979.
- Ferguson, Frances. "Reading Morals: Locke and Rousseau on Education and Inequality", en *Representations*, nº 6, 1984, pp. 66-84.
- Foucault, Michel. *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Buenos Aires: FCE, 2010.
- Galle, Roland, Waegner, Cathy. "Sociopsychological Reflexions on Rousseau's Autobiography", *New Literary History*, vol. 17, nº 3, 1986, pp. 555-571.
- Hartle, Ann. *The Modern Self in Rousseau's Confessions. A Reply to St. Augustine*, Indiana: University of Notre Dame Press, 1983.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social*. París: Flammarion, 1966.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Julie ou la nouvelle Héloïse*, tomo II. París: Gallimard/Folio, 1993. Edición de Henri Coulet.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Les confessions*, tomo I. París: Gallimard/Folio, 1973. Edición de Bernard Gagnebin y Marcel Raymond.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Les confessions*, tomo II. París: Gallimard/Folio, 1973. Edición de Bernard Gagnebin y Marcel Raymond.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Les rêveries du promeneur solitaire*. París: Gallimard/Folio, 1972.
- Starobinski, Jean. *La transparence et l'obstacle. Suivi de sept essais sur Rousseau*. París: Gallimard, 1971.
- Waterlot, Ghislain. *Rousseau. Religión y política*. Buenos Aires: FCE, 2008 [2004]

Humanitas en el derecho penal ¹ *Humanitas* in Penal Law

Eugenio Raúl Zaffaroni *

Humanitas o la dignidad del ser humano, la centralidad de éste como persona, el respeto a su esencia, es una perpetua búsqueda en el derecho que proviene del derecho romano y atraviesa toda la historia de nuestro saber, habiendo padecido múltiples vicisitudes, que no pudieron nunca ocultar la permanente demanda recíproca: derecho reclama siempre *humanitas*, simplemente porque el saber jurídico no es más que un instrumento para la realización del ser humano y, como tal, carece de brújula cuando se aleja de la antropología básica que hace de éste una persona, para cosificarlo, para reducirlo a una cosa más entre las cosas.

Soy consciente de que los especialistas en antropología filosófica afirman que ésta nació con Max Scheler², del mismo modo que los juristas suelen afirmar que la ciencia o saber jurídico nació con la dogmática de Rudolf von Jhering³. Estimo que un saber puede depurarse y perfeccionar su definición epistemológica y su método en cierto momento importante de su evolución, pero esto no significa que nazca en ese momento. Nadie depura o perfecciona conocimientos sobre los que antes no se

* Ministro de la Corte Suprema de Justicia de la Nación. Argentina.

Correo electrónico: raulzaffaroni@csjn.gov.ar

¹ Este texto es una versión modificada de la Lectio Doctoralis que diera en ocasión de recibir el Doctorado honoris causa en la Universidad de Morón, el 2 de octubre de 2006. Fue publicada como transcripción en la Revista de Derecho Penal. Buenos Aires. Rubinzal-Culzoni, Nr. 1, 2007, pp. 545-561.

² Cfr. Beorlegui, Carlos. *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2004, p. 336.

³ von Jhering, Rudolf. *L'esprit du Droit Romain dans les diverses phases de son développement*. trad. De O. de Meulenaere. París: s.e, 1877; Hernández Gil, Antonio. *Metodología de la ciencia del derecho*. Madrid: s.e, 1971, p. 132; Pasini, Dino. *Ensayo sobre Jhering*. Buenos Aires: Jurídicas Europa-América, 1962.

especulaba o reflexionaba. La antropología filosófica nació con el primer humano que se preguntó *¿quién soy?* El saber jurídico comenzó cuando los primeros investigadores creyeron necesario introducir el espíritu de sistema para la interpretación de las leyes. Nuestro saber se inició con las universidades, en la Europa central, especialmente en el norte de Italia, hace más de mil años, formadas en torno de los estudios jurídicos¹, con los glosadores y posglosadores² y, sin duda, estaba configurado en las obras de los prácticos³.

La antropología filosófica y el derecho, y en particular me refiero al derecho penal como saber jurídico penal, se encuentran y desencuentran a lo largo de toda la historia de este último. *Humanitas* es el componente que nos permite diagnosticar si un saber jurídico penal cumple su función de custodio de la dignidad de la persona o se aparta de ella para degradarse a una vulgar racionalización del ejercicio de poder vertical de un estado. Hablando en términos más precisos y claros: *humanitas* nos dice si nos hallamos ante un *derecho penal liberal* o ante un *derecho penal autoritario*.

El derecho penal es un saber, no son las leyes penales, la legislación penal, sino *el sistema de interpretación de las leyes penales que hacemos los juristas*. Estas leyes, en su letra, pueden desconocer *humanitas*, pueden ser aberrantes, como son las leyes que autorizan la tortura o que prescriben penas crueles y desproporcionadas, categorías ambas que se sancionan con demasiada frecuencia en el mundo actual. El legislador penal puede hacerlo y de hecho lo hace. La función jurídica de nuestro saber no es racionalizar las leyes que desconocen *humanitas*, sino descubrirlas, denunciarlas y, en el proyecto de jurisprudencia que la ciencia penal propone a los jueces, brindar los argumentos para que éstos descarten su aplicación.

¹ Cfr. Veríssimo Serrão, Joaquim. *História das Universidades*. Porto: Lello & Irmão, 1983; Le Goff, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003, p. 151; Rolando Tamayo y Salmorán. *La universidad epopeya medieval (Notas para un estudio sobre el surgimiento de la universidad en el alto medioevo)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.

² Calasso, Francesco. *Medio Evo del Diritto*. Milano: Giuffrè, 1954.

³ Por ej., *Clementinae, si furiosus De homicidio, relectio: authore Didacto Couarruias à Leyua*. Salmanticae, 1510; sobre Covarrubias: Pereda, Julián. *Covarrubias penalista*. Barcelona: Bosch, 1959; Schaffstein, Friedrich. *La ciencia europea del derecho penal en la época del humanismo*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1957.

No obstante, *humanitas* no es nueva ni mucho menos, ni siquiera se origina con el liberalismo penal, sino que provenía de la vieja legislación romana. La afirmación de Carrara, según la cual los romanos habían sido gigantes en derecho civil y enanos en derecho penal, fue duramente criticada por varios autores de todas las épocas posteriores⁴. Pero la frase del maestro lucano encierra una verdad a medias.

El monumental estudio de Mommsen⁵ y muchos otros posteriores y anteriores⁶ parecen indicar lo contrario. La tradición de centralidad de la persona en el proceso penal romano republicano y en el propio derecho penal fue resaltada por los propios liberales, como Pagano⁷, quien en pocas *páginas* sintetiza un proceso de decadencia de *humanitas* en el imperio, donde las penas se volvieron atroces y se introdujo la tortura⁸. Los *libris terribilis* del *Digesto*⁹ recopilaron las leyes de esta decadencia y, en verdad, si el juicio carrariano se refiere a éstos, es certero.

La impresión negativa del derecho penal romano proviene de la recepción de los *libris terribilis* en la edad media, aunque esa misma recepción haya abierto el camino para una sistemática y con ello haya iniciado nuestro saber jurídico penal. Parte de esa recepción es la glosa, donde suele mencionarse como exponente a Bartola de Sassoferrato, de quien se dice que frente a un problema enlistaba argumentos a favor y en contra de una solución y luego concluía lo que le parecía, atribuyéndolo al derecho

⁴ Por ej., Ferri, Enrico. “La riabilitazione del diritto penale romano”. En *Studi sulla criminalità ed altri Saggi*. Torino: Bocca, 1926, p. 375; Thot, Ladislao. *Historia de las antiguas instituciones del derecho penal (Arqueología criminal)*. Buenos Aires: Editorial América Unida, 1927, p. 13; Rivarola, Horacio C. “En defensa del derecho penal de los romanos”. En *Rev. de Derecho Penal*. Buenos Aires: Ediar Editores, 1947, p. 321.

⁵ Mommsen, Theodor. *Römisches Strafrecht*. Leipzig: s.e., 1899; hay trad. Francesa, París, 1906-1907, y castellana de Pedro Dorado Montero, Madrid, s.f., sin notas.

⁶ Para la bibliografía del siglo XIX, Ferrini, Contardo. “Esposizione storica e dottrinale del diritto penale romano”. En *Enciclopedia Pessina*. Milano: Societa Editrice Libreria 1905, p. 3 a 428.

⁷ Pagano, Francisco Mario. *Principios del Código Penal*. Buenos Aires: Hammurabi, 2002.

⁸ “Al mismo tiempo que se establecían las penas más ásperas y graves, éstas se volvieron más arbitrarias, sea porque la arbitrariedad judicial fue consecuencia necesaria de la arbitrariedad política, sea por la falta de un exacto código penal” (Pagano, *op. cit.*, p. 67).

⁹ Son los libros XLVII y XLVIII del *Digesto*: Marín Gómez, Manuel y Gil y Gómez, Pacual. *El Digesto del Emperador Justiniano en castellan y latín, El Digesto del Emperador Justiniano traducido y publicado en el siglo anterior por don Bartolomé Agustín Rodríguez de Fonseca*. Madrid: Imprenta de Ramón Vicente, 1874.

romano, cuando en realidad era su opinión personal más o menos arbitraria¹⁰. El *bartolismo*, con escaso método y ninguna filosofía, con abundantes citas históricas, no es una cuestión limitada a la edad media, sino que inicia una tradición que sigue hasta el presente y que no honra al derecho penal, porque en definitiva no es un saber, sino un conjunto de opiniones bastante arbitrarias. No puedo resistir la tentación de ver, a la distancia de siglos, un paralelismo entre este procedimiento y la colosal obra de recopilación de antecedentes de Vincenzo Manzini¹¹.

Con los posglosadores y en particular con los prácticos, como les decía al comienzo, nació en verdad nuestro saber, surgió el sistema, una teoría del delito, primitiva, ingenua, pero sistema al fin, conforme al criterio objetivo/subjetivo¹². Todos los comienzos son balbuceantes, y el del saber jurídico penal también lo fue.

Pero desde el derecho romano no sólo viene *humanitas*, sino también su antónimo, esto es, la posibilidad de negar al ser humano su condición de persona, lo que sucedía cuando se le consideraba *hostis*, enemigo. El *hostis* en el derecho romano era el extraño, el extranjero, y era tal el extranjero en sentido estricto como el ciudadano al que se declaraba *hostis* para privarlo de todos los derechos de la ciudadanía: eran las categorías del *hostis alienigena* y del *hostis declaratus*. El *hostis alienigena* al menos quedaba precariamente protegido por el *jus gentium*, pero el *declaratus* no tenía protección alguna, era privado de toda condición de persona por la autoridad de la *potestas* que correspondía al senado¹³.

Humanitas y *hostis* son dos categorías contrapuestas, una dialéctica que empieza en Roma en tiempos de la república y que sigue hasta nuestros días, donde incluso

¹⁰ Salvioli, Giuseppe. *Storia del diritto italiano*. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1930, p. 105.

¹¹ Manzini, Vincenzo. *Tratado de Derecho Penal*. Buenos Aires: Ediar Editores, 1948.

¹² En el siglo XVIII el sistema se observa muy claramente: Muyard de Vouglans, Pierre-François. *Institutes au Droit Criminel*. París: chez L. Cellot, 1757; Matthaeu et Sanz, Lurentii. *Tractatus de re criminali*. Ludguni: s.e, 1702; Gutiérrez, Joseph Márcos. *Práctica criminal de España*. Madrid: Benito García y Compañía, 1804.

¹³ Cfr. von Jhering, Rudolf. *op. cit.* p. 228; Du Boys, Albert. *Histoire du Droit Criminel des peuples Anciens*. París: Joubert, Librairie de la Cour de cassation, 1845, p. 245; Agamben, Giorgio. *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana-Hidalgo, 2004, p. 146.

perduran ambas clases de *hostis*. Me acabo de ocupar del *hostis* en un libro reciente¹⁴, aquí quiero ocuparme de *humanitas* y, por ende, paso por alto las alternativas de su opuesto.

Humanitas se opacó hasta desaparecer con la vuelta a la confiscación de la víctima en la baja edad media, es decir, cuando el señor (*dominus*) vuelve a usurpar el lugar de la víctima e investiga por *inquisitio*, cuando la verdad procesal se obtiene por la interrogación violenta¹⁵, alcanza su mayor límite de subestimación de *humanitas* con la persecución de herejes y brujas, con la inquisición romana y con la aún más extendida laicización de su proceso.

Humanitas reaparece justamente con la crítica a esas aberraciones. Un destello claro de ella lo constituye la *Cautio Criminalis* de Friedrich Spee en 1631¹⁶, donde el poeta jesuita¹⁷ desbarató los argumentos inquisitoriales y una doscientas veces invocaba la *razón*. Con mayor claridad se percibe en la crítica definitivamente demoledora de Christian Thomasius, setenta años más tarde¹⁸.

Humanitas brilla sin duda, con su máximo esplendor, en el Iluminismo y en el penalismo liberal, entre las últimas décadas del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX. No se ve tan clara la tradición latina en la obra de Beccaria, cuya formación jurídica no parece haber sido muy profunda¹⁹, pese a la innegable originalidad e importancia de su obra, pero es transparente en la *Scienza della Legislazione* de Gaetano

¹⁴ Zaffaroni, Eugenio Raúl. *El enemigo en el derecho penal*. Buenos Aires: Ediar, 2006.

¹⁵ Sobre esta forma de acceso a la verdad: Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa, 1980.

¹⁶ von Spee, Friedrich. *Cautio Criminalis oder rechtliches Bedenken wegen der Hexenprozesse*. Edición alemana de: Ritter, Joachim-Friedrich. Weimar: Böhlau, 1939; también *Cautio Criminalis herausgegeben von Theo G. M. van Oorschot*. Tübingen und Basel: s.e, 1992.

¹⁷ Sobre la polifacética personalidad de Spee: *Friedrich von Spee. Dichter, Theologe und Bekämpfer der Hexenprozesse*. Trento: Luigi Reverdito Editore, 1988. Editado por Italo Michele Battafarano,

¹⁸ Thomasius, Christian. *Über die Hexenprozesse*. Weimar: Böhlau, 1967; también, *Fundamento del derecho natural y de gentes*. trad. de S. Rus Rufino y M. A. Sánchez Manzano. Madrid: Tecnos, 1994; sobre la importancia de este autor: Welzel, Hans. *Introducción a la filosofía del derecho*. Madrid: Aguilar, 1971, p. 171; Bloch, Ernst. “Christian Thomasio, un intelectual alemán sin miseria”. En *Derecho Natural y dignidad humana*. Madrid: Aguilar, 1980, p. 285.

¹⁹ No por eso se justifica la subestimación de su obra que hace: Spirito, Ugo. *Storia del diritto penale italiano da Cesare Beccaria ai giorni nostri*. Torino: Fratelli Bocca, 1932, p. 39.

Filangieri²⁰. Es innegable la cultura jurídica clásica del ilustrado español, Manuel de Lardizabal y Uribe²¹. Francesco Mario Pagano escribía el italiano conservando estructuras latinas²² y el ilustrado portugués, Pascoal José de Melo Freire escribía directamente en latín²³, al igual que Giovanni Carmignani²⁴.

Entre ambos siglos, el XVIII y el XIX, *humanitas* reaparece en los ilustrados que escriben obras de política penal, como Beccaria, Filangieri, Verri²⁵, Hommel²⁶, Sonnenfels²⁷, etc., pero esas obras hubiesen quedado en el puro plano de críticas de no ser por la posterior introducción de esas ideas en el derecho penal sistemático, tarea que llevaron a cabo los penalistas que, con la técnica de los posglosadores, hicieron que esas ideas pasaran a formar parte de los proyectos de jurisprudencia de la época y, de este modo, de las decisiones de los tribunales. Esta fue la obra de Feuerbach²⁸, de Pagano, de Carmignani, de Mori²⁹ y, por supuesto, de Francesco Carrara con su monumental *Programma* cuyo paralelo alemán puede ser la obra de Binding³⁰.

Pero en la menos feliz de todas las teorías del genial Feuerbach, la de la *coerción psicológica* como objetivo de la pena (*psychologische Zwang*) y en la paralela de la

²⁰ Filangieri, Gaetano. *La Scienza della Legislazione*. Milano: G. Silvestri, 1817.

²¹ *Discurso sobre las penas contrahido a las leyes penales de España para facilitar su reforma, por don Manuel de Lardizabal y Uribe*. Estudio preliminar de Manuel de Rivacoba y Rivacoba. Vitoria: Gasteiz, Ararteko, 2001; *Discurso sobre la legislación de los visigodos y formación del Libro ó Fuero de los Jueces y su versión castellana*, en *Fuero Juzgo en Latín y Castellano, cotejado con los más antiguos y preciosos códigos por la Real Academia Española*. Madrid: La Real Academia Española, 1815; Blasco y Fernández de Moreda, Francisco. *El primer penalista de América Española*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1957.

²² Así el texto original de sus *Principj del Codice Penale*, en la cit. edición póstuma de Milano.

²³ de Melo Freire, Pascoal José. *Institutiones Juris Criminalis Lusitani*. Lisboa: s.e, 1789.

²⁴ Carmignani, Giovanni. *Joannis Carmignani in Pisana Academia antecessoris, Juris Criminalis Elementa*. Editio tertia-Pisis: Sebastianus Nistri, 1822.

²⁵ Verri, Pietro. *Observaciones sobre la tortura*. trad., prólogo y notas de Manuel de Rivacoba y Rivacoba. Buenos Aires: Depalma, 1977.

²⁶ Hommel, Karl Ferdinand. *Des Herrn Marquis von Beccaria unsterbliches Werk von Verbrechen und Strafen*. Berlin: Akademie-Verlag, 1966 (1778); *Philosophische Gedanken über Criminalrecht*. Breslau: s.e, 1784; *Über Belohnung und Strafe nach türkischen Gesetze*. Berlin: E. Schmidt, 1970 (1772).

²⁷ von Sonnenfels, Joseph. *Über die Abschaffung der Tortur*. Zürich: Orell, Gessner, Fuesslin und Co., 1970 (1775).

²⁸ von Feuerbach, Anselm Ritter. *Lehrbuch des gemeinen in Deutschland gültigen Peinlichen Rechts*. Giessen: Heyer, 1847. (hay trad. Castellana).

²⁹ Mori, F.A. *Scritti Germanici di Diritto Criminale*. Livorno: Andrea Nanni, 1847.

³⁰ Binding, Karl. *Die Normen und ihre Übertretung*. Leipzig: W. Engelmann, 1872.

pena como *controspinta penale* neutralizante de la *spinta criminale* de Romagnosi³¹, se contenía el germen de una nueva decadencia de *humanitas*, que estos autores no habían percibido. ¿Por qué el contraimpulso penal debía tener la medida de la lesión? ¿No dependerá más bien de características del autor? Esta pregunta se la formuló Carlo Cattaneo³² y con ello la pena perdió proporción con la lesión y el reproche.

En la segunda mitad del siglo XIX, con la pena liberada de la proporción con la entidad del delito, entraron al derecho penal conceptos pseudocientíficos biologists y abiertamente racistas de cuño spenceriano y *humanitas* llegó a su más ínfima expresión en medio de una total decadencia del contenido pensante del derecho penal.

El positivismo penal y la peligrosidad fueron la negación más radical de *humanitas*, con un abierto retorno a las estructuras inquisitoriales a la medida de la obsesión por el orden del disciplinamiento policial de la sociedad. Las clases subalternas, los huelguistas, los colonizados, los disidentes, los molestos urbanos y las masas populares configuraron el conjunto de enemigos marcados con la *degeneración*³³ como expresión de inferioridad biológica.

Las groserías del barón Garofalo³⁴ y las expresiones, sustancialmente parecidas - aunque más finas y elaboradas, como correspondía a un jurista en serio- de Franz von Liszt³⁵ abrieron el camino para la eliminación de todos los molestos al poder y a la creciente jerarquización de la nueva sociedad urbana del industrialismo. El delito perdió importancia por su lesividad y sólo la conservó como síntoma que demandaba mayor o menor grado de neutralización sobre el autor.

La persona desapareció, quedando el ser humano reducido a un ente más entre los entes, sólo diferenciable por su mayor complejidad, es decir, una cosa que en

³¹ Romagnosi, G. D. *Genesi del Diritto Penale*. Prato: Ranieri Guasti, 1833.

³² Cfr. Belloni, Giulio Andrea. *Cattaneo tra Romagnosi e Lombroso*. Torino: Fratelli Bocca, 1931.

³³ Pick, Daniel. *Volti della degenerazione, Una sindrome europea 1848-1918*. Firenze: La nuova Italia, 1999.

³⁴ Garofalo, R. *Criminologia. Studio sul delitto e sulla teoria della repressione*. Torino: Fratelli Bocca, 1891.

³⁵ von Liszt, Franz. *La idea de fin en el derecho penal*. Valparaíso: Edeval, 1994.

ocasiones podía ser peligrosa y, ante un signo en ese sentido, debía ser reparada o destruida. El camino hacia el genocidio quedó allanado, como siempre que *humanitas* desaparece o se subestima.

Para los positivistas puros la pena no era más que la neutralización de entes peligrosos. Para quienes siguieron tortuosos caminos de imposible compatibilización y mezclaron antropologías incompatibles, esto es, la ética tradicional de Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant, Hegel, etc. con el biologismo de Spencer, las penas proporcionadas a los delitos se complementaron con penas neutralizadoras, a las que mediante el llamado *embuste de las etiquetas*³⁶ se las llamó *medidas de seguridad* y se pretendió otorgarles naturaleza administrativa. Tal sucedió con cierta prudencia en la legislación suiza pacientemente elaborada por un discípulo de Liszt, Karl Stooss, y con menor cautela en el código fascista de Rocco de 1930.

La prudencia se pierde cuando falta *humanitas* y, especialmente, en los momentos de crisis económica o bélica. ¿Para qué mantener estas cosas peligrosas que cuestan dinero? ¿Por qué repararlas cuando es más fácil cambiarlas, como un electrodoméstico? Si se necesita dinero para escuelas, hospitales y caminos ¿Para qué destinarlo a los molestos y dañinos? Si hay hambre para la gente decente ¿Por qué darle su comida a los dañinos? Si una juventud sana se mata por la patria en la guerra ¿Para qué pagar para mantener a los parásitos?

Si falta *humanitas*, los humanos son intercambiables y, por ende, su eliminación o conservación es una cuestión de costo/beneficio para el poder. No debe llamar la atención, pues, que llegado a este extremo, el programa final y coherente del positivismo, hasta sus últimas consecuencias, haya sido el *Konzentrationslager* nazista o el *gulag* stalinista.

³⁶ Kohlrausch, Erwin. "Sicherheitshaft. Eine Besinnung auf den Streitstand". En *ZStW*, nro. 44, 1924, pp 21-24.

Un biólogo férreamente racista como Franz Exner³⁷ y un penalista para el que *humanitas* no contaba, aunque había desarrollado hasta uno de sus puntos más altos la técnica de los prácticos, o sea, un *neo-práctico* del siglo XX, Edmund Mezger, proyectaron en el ocaso del nazismo, una legislación para la eliminación en campos de concentración de los *extraños a la comunidad* (*Gemeinschaftsfremde*)³⁸.

Como Mezger, en sus elaboraciones *neo-prácticas* conservaba algunos jirones de referencia a la entidad del delito, un connotado positivista italiano, catedrático de Milán, Filippo Grispiigni polemizó con él, señalándole que era poco nazista, pues las mayores innovaciones del derecho penal en siglos eran la teoría de la raza y la esterilización del nazismo³⁹. De este modo, el positivismo peligrosista, por boca de uno de sus últimos y máximos exponentes, confesaba que el genocidio nazista era su culminación coherente y lo apoyaba con singular entusiasmo. *Humanitas* había desaparecido por completo.

Algo parecido sucedía en la Unión Soviética. Nikolai Krylenko llevó el positivismo al extremo de su coherencia, al proponer un código penal sin parte especial, dada la escasa importancia que tenía el delito, o sea, dejando librada a los jueces la individualización de los signos de peligrosidad. Krylenko fue eliminado por *trotskyista* en las purgas de los años treinta, víctima de su propia tesis⁴⁰, y el positivismo aunado a la defensa del estado fue el objetivo central de la teorización penal que racionalizaba el *gulag*.

Humanitas renació después de la Segunda Guerra Mundial. La catástrofe decidió al penalismo a repensar su saber. El viejo culto a la letra de la ley había funcionado en una Europa que buscaba el afianzamiento de sus estados nacionales, la verticalización de sus sociedades siempre prestas a la guerra entre ellas. Karl Binding y su obsesión por

³⁷ Exner, Franz. *Biología criminal en sus rasgos fundamentales*. Barcelona: Bosch, 1957. Ver especialmente el capítulo sobre la delincuencia de los afroamericanos en USA.

³⁸ Conde, Francisco Muñoz. *Edmund Mezger y el Derecho penal de su tiempo. Estudios sobre el Derecho penal del Nacionalsocialismo*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2003.

³⁹ Grispiigni, Filippo y Mezger, Edmondo. *La riforma penale nacionalsocialista*. Milano: Giuffrè, 1942.

⁴⁰ Cfr., Sebag Montefiore, Simon. *Stálin: a corte do Czar vermelho*. Sao Paulo: Companhia Das Letras, 2006, p. 271.

las normas deducidas del derecho positivo era el teórico de los tiempos de la consolidación de la unidad alemana con el príncipe Bismarck. El positivismo de Liszt respondía al ordenamiento planificado de la segunda etapa del imperio guillermino. El positivismo legal había sido el refugio del penalismo durante la dictadura italiana. La huída hacia un normativismo al estilo neokantiano había servido para perfeccionar el sistema y para que éste pudiera sobrevolar sin inmutarse la dictadura alemana y sus aberraciones. Hasta antes de la Segunda Guerra podía decirse con tranquilidad que una ley que ordenase matar a todos los niños de ojos azules era derecho, pero cuando esas dejaron de ser especulaciones teóricas y esas leyes habían existido, era imposible seguir sosteniendo lo mismo impávidamente. El racismo, el Holocausto, la esterilización masiva, la muerte masiva de enfermos, eso había sido realidad y no mera especulación.

En los dos países que habían sufrido los totalitarismos de entreguerras, el penalismo opera un giro importante, cuyos autores más significativos, a mi entender, fueron Hans Welzel en Alemania y Giuseppe Bettiol en Italia. Son los penalistas del renacimiento de *humanitas* en el momento de la construcción de sus respectivas repúblicas, de la restauración de sus democracias. Fueron los penalistas propios de los tiempos de Konrad Adenauer y de Alcide De Gasperi.

Era difícil para los iluministas y racionalistas descartar una ley penal positiva aberrante, por lo que a comienzos del siglo XIX, Anselm von Feuerbach afirmaba rotundamente que la filosofía era fuente del derecho penal y, al promediar ese siglo, Carrara deducía su sistema de la razón, que es más o menos lo mismo. De cualquier manera, estas posiciones eran criticadas y desprestigiadas como *jusnaturalistas* por los positivistas de su tiempo y posteriores. En la agonía de la Segunda Guerra Mundial, Giuseppe Bettiol retomó la posición de Feuerbach⁴¹, Gustav Radbruch planteaba sus angustias frente a la omnipotencia legislativa⁴² y Hans Welzel buscó límites al

⁴¹ Bettiol, Giuseppe. *Scritti giuridici*. Padova: Cedam, 1966, p. 623.

⁴² Radbruch, Gustav. *Fünf Minuten Rechtsphilosophie*. En *Rhein-Neckar-Zeitung*, 12 de Septiembre, 1945; *Gerechtigkeit und Gnade*. 1949; “Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht”. En apéndice a su *Rechtsphilosophie herausgegeben von Erik Wolf*. Stuttgart: K. F. Koelher Verlag, 1970; sobre el tema varios trabajos entre los publicados en: *Gedächtnisschrift für Gustav Radbruch, herausgegeben von*

legislador con su teoría de las estructuras lógico-reales (*sachlogischen Strukturen*). Recrudesció el debate entre jusnaturalismo y positivismo, con alguna ventaja para el primero, que se puso de manifiesto en las primeras sentencias del tribunal constitucional alemán. ¿A qué se debía esta tendencia?

Si nos situamos en la época, o sea, en la mitad del siglo pasado, veremos que comenzaba la guerra fría, que los Derechos Humanos eran materia de una Declaración que no tenía mayor valor jurídico, que las Constituciones de la República Federal de Alemania (1949) y de la República Italiana (1947) eran documentos recientes y de incierto futuro, a juzgar por lo sucedido con la *Weimarer Grundgesetz* y con el débil Estatuto Albertino, por no recordar el destino de las constituciones de Austria, de Checoslovaquia y de la República Española. La Convención de Roma (1950) tampoco garantizaba nada como sistema regional de Derechos Humanos. Era urgente que la ciencia penal misma se erigiese en reaseguro de *humanitas*, frente a la debilidad del derecho positivo, escaso y con vigencia siempre riesgosa. El penalismo sintió la necesidad de dar los elementos que permitiesen descartar las posibles leyes aberrantes.

En este sentido marcharon Welzel y Bettioli. Fueron dos autores de pensamiento preferentemente conservador, pero en los que *humanitas* recobró todo el brillo que había perdido, subestimada por el positivismo penal y el neokantismo indiferente al mundo.

Welzel teorizó sus estructuras lógico reales o lógico objetivas como una vuelta al realismo, invirtiendo los planteos del neokantismo. Conforme a esta tesis⁴³, el derecho se vincula a las estructuras de la realidad, los conceptos jurídicos que invocan la realidad no pueden alterarla, dando lugar así a lo que se consideró un jusnaturalismo

Arthur Kaufmann. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968; uk Tjong, Zong. “Über die Wendung zum Naturrecht bei Gustav Radbruch”. En *ARSP*, LVI/2, 1970; Vassalli, Giuliano. *Formula di Radbruch e diritto penale. Note sulla punizione dei “delitti di Stato” nella Germania postnazista e nella Germania postcomunista*. Milano: Giuffrè, 2001.

⁴³ Welzel, Hans. *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1962; “Naturrecht und Rechtspositivismus”. En *Festschrift für Hans Niedermeyer*. Göttingen: O. Schwartz, 1953; “Das Recht als Gemeinschaftsordnung”. En *Festschrift für Henkel*. Berlin: s.e, 1974.

en sentido negativo⁴⁴: no pretende afirmar cómo debe ser el derecho, sino decir que algunas cosas no son derecho. Pero sobre todo, consideraba Welzel que había una estructura lógico real fundamental, cuya violación o desconocimiento hacía desaparecer el derecho, y era la vinculación de éste con la persona, con la consideración del ser humano como ente dotado de conciencia moral. Era sin duda *humanitas* que volvía de pleno derecho y por vía del realismo jurídico.

Welzel no desarrolló hasta sus últimas consecuencias su revolucionaria tesis realista, pues no se animó a llevarla hasta la teoría de las penas⁴⁵. En su obra se observa un claro corte teórico entre las teorías del delito y de la pena. La legitimación de las medidas de seguridad es contradictoria con su punto de partida. Pero sin duda revolucionó la teoría del delito.

Giuseppe Bettiol siguió un camino parcialmente diferente, pues centró su atención sobre las penas. En algún momento afirmó que reelaboraría su obra conforme al sistema de Welzel en la teoría del delito⁴⁶, pero no lo hizo. Estuvo mucho más preocupado por las medidas de seguridad, sin duda una supervivencia del positivismo. Así como en plena época fascista había criticado la esterilización lo más duramente que el régimen soportaba⁴⁷, sostuvo que la filosofía era fuente del derecho penal⁴⁸, fue enemigo de la pena de muerte⁴⁹, pugnó por una vuelta al derecho penal de culpabilidad⁵⁰, combatió sin cuartel las medidas de seguridad⁵¹ y propugnó la vuelta al

⁴⁴ Moor, Julius cit. por: Engisch, Karl. *Auf der Suche nach der Gerechtigkeit. Hauptthemen der Rechtsphilosophie*. München: R. Piper, 1971, p. 240.

⁴⁵ Lo señalamos en: Zaffaroni, Eugenio Raúl. *En busca de las penas perdidas*. Buenos Aires: Ediar, 1989.

⁴⁶ Así lo expresó en el prefacio a la segunda edición de su *Diritto Penale*.

⁴⁷ Bettiol, Giuseppe. “*Sterilizzazione e diritto penale in Germania*”. En *Rivista Italiana di Diritto Penale*, 6, 1934, pp. 754-761. Reproducido en *Scritti Giuridici. I*. Padova: Cedam, 1966, p. 102.

⁴⁸ V. en castellano: *El problema penal*. trad. de José Luis Guzmán Dalbora. Buenos Aires: Hammurabi 1995, p. 25.

⁴⁹ Cfr. *Scritti Giuridici, II*. Padova: Cedam, 1966, p. 761.

⁵⁰ Cfr. *Scritti Giuridici, II*. Padova: Cedam, 1966, p. 535, 687, 739.

⁵¹ Cfr. *Scritti Giuridici, II*. Padova: Cedam, 1966, p. 937 y 974.

código de Zanardelli y la derogación del código de Rocco⁵². Fue sin duda, el más fino de los penalistas italianos del siglo XX⁵³.

Católico y militante de la democracia cristiana, diputado constituyente de 1947 y ministro de De Gasperi, se dice que fue el inspirador de la alocución de Pio XII a los asistentes al Congreso Internacional de Derecho Penal en 1953, donde éste sostuvo decididamente el derecho penal de culpabilidad⁵⁴. Cuando en su última visita a Buenos Aires en 1980 reflexionaba sobre un derecho penal cristiano, afirmó que éste era en definitiva el derecho penal liberal y recordó que el Estado Vaticano, *un estado ciertamente confesional, se rige con un código penal laico liberal, obra de Zanardelli, gran maestro de la masonería*⁵⁵.

Estas dos luces del siglo XX marcaron una época del penalismo, la del renacimiento de la democracia europea, cuya claridad se extiende hasta el presente. Pasaron los años, las democracias se asentaron, las Constituciones se consolidaron, pero, por sobre todo, se desarrolló el derecho internacional de los Derechos Humanos. Después de la conferencia de Teherán la Declaración Universal pasó a formar parte de la Carta de la ONU, y los pactos internacionales de Derechos Civiles y Políticos y de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, dieron estatuto legal al sistema universal de Derechos Humanos, las Convenciones de Roma y de San José de Costa Rica entraron en vigencia real y se organizaron con eficacia los sistemas regionales europeo y americano de Derechos Humanos. *Humanitas*, o sea, el *derecho natural* de Feuerbach y de Carrara, y también el de Bettioli y el de Welzel, se convirtieron en derecho positivo internacional.

⁵² Cfr. su posición crítica frente al código de Rocco, en: *Scritti Giuridici, II*. Padova: Cedam, 1966, p. 1013.

⁵³ Sobre Bettioli: Marini, Gaetano. *Giuseppe Bettioli, Diritto Penale come filosofia*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1985.

⁵⁴ Mensaje de SS. Pio XII al VIº Congreso Internacional de Derecho Penal. En *Revue de Science Criminelle et de Droit Pénal Comparé*, T. VIII, 1953, p. 579-594; también, Pereda, Julián. "La culpa y la pena según SS. Pio XII". En *Estudios Deusto*, enero-junio, 1955, p. 159.

⁵⁵ Bettioli, Giuseppe. *Gli ultimi scritti 1980-1982 e la lezione di congedo 6.V.1982*. A cura e con prefazione di Luciano Pettoello Mantovani. Padova: Cedam, 1984, p. 8.

En nuestro país sucedió algo curioso: en tanto que Europa continental no admitía que los tribunales pudiesen descartar la aplicación de leyes aberrantes, dado que eran estados legales –y no constitucionales- de derecho, nosotros, siguiendo el modelo norteamericano desde 1853, al menos formalmente, éramos un estado constitucional de derecho, con un control difuso de constitucionalidad consagrado en nuestra ley fundamental. Pero lo curioso fue que seguimos la doctrina penal de los estados europeos que no conocían ese control y aunque nuestra doctrina penal muy tempranamente se contagió el desprecio positivista hacia *humanitas*, por suerte éste fue más declamado que práctico⁵⁶, al punto de que en 1921 sancionamos un código penal –hoy lamentablemente descalabrado por la irresponsabilidad legislativa- que no es positivista, que nunca sancionamos leyes de estado peligroso sin delito pese a los numerosos proyectos, y que en 1933 rechazamos una propuesta de reforma de clara inclinación autoritaria positivista, que sólo obtuvo media sanción del Senado⁵⁷. Pese a nuestra incoherencia, *humanitas* nunca desapareció del todo de nuestro derecho penal y, cuando con la dictadura más sanguinaria de nuestra historia desapareció de la realidad, por suerte para la dignidad y el prestigio del penalismo argentino no hubo ningún penalista que se atreviera a intentar su racionalización.

Lo cierto es que la dialéctica entre *humanitas* y su antónimo continúa, como lo impone la dinámica de la historia. La implosión de los países del llamado *socialismo real* en Europa, el reacomodamiento de China, los excedentes de capital determinantes de nuevas guerras, generaron nuevos *hostis* en un panorama mundial amenazador para los Derechos Humanos. Leyes penales que desconocen *humanitas* cunden por el mundo, en lo nacional impulsadas por brotes de *populacherismo* penal demagógico vindicativo, en lo internacional por la administración republicana de la potencia hegemónica mundial, que abandona rápidamente las mejores tradiciones democráticas de los Estados

⁵⁶ Cfr. Creazzo, Giuditta. *El positivismo criminológico italiano en la Argentina*. Buenos Aires: Ediar, 2007.

⁵⁷ Peco, José. *La reforma penal en el Senado de 1933*. Buenos Aires: Editorial Instituto de Criminología de la Univ. de La Plata, 1936.

Unidos⁵⁸. Frente a las leyes aberrantes se alzan reacciones judiciales importantes que invocan *humanitas*⁵⁹.

En medio de esto resurgen *neo-prácticos* en el derecho penal, preocupados sólo por perfeccionar el sistema. Si bien nadie teoriza la subestimación de *humanitas*, algunos proponen concederle un espacio a su antónimo para contener su avance arrollador⁶⁰.

La dialéctica continúa con ropajes diferentes, con corporaciones y agencias distintas a las precedentes que luchan entre sí por hegemonizar el poder punitivo. Ya no tenemos la inquisición romana, tampoco la policía urbana de tiempos positivistas, la globalización impone nuevas reglas, pero los atuendos vistosos e innovadores ocultan los mismos cuerpos, las mismas figuras, la misma contradicción, sólo que obligan a agudizar el ingenio y la atención para percibirlos y no engañarnos. *Humanitas* y *hostis*, derecho penal liberal y derecho penal autoritario siguen compitiendo, en carrera dramática, porque la historia no muy lejana enseña que cuando se radicaliza se plantea como opción entre *humanitas* y genocidio.

A treinta años de la desaparición de Welzel, a veinticinco de la de Bettiol, es nuestro deber volver la vista hacia quienes desde el siglo pasado pueden iluminar nuestro camino en los difíciles comienzos de este siglo XXI. Hay también otros nombres que desde el otro siglo arrojan luz, como el del recordado Alessandro Baratta⁶¹. Hay muchos otros que comparten nuestros días y nuestras angustias; por

⁵⁸ Cfr. Dean, John W. *Conservatives without conscience*. New York: Viking Penguin, 2006.

⁵⁹ *Opinion of the Lords of Appeal on Thursday 16 December 2004*, "The United Kingdom Parliament", Publications on the Internet; Fletcher, George P. "¿Ciudadanos o personas? Análisis de las sentencias de la Corte Suprema de los Estados Unidos en los casos Hamdi, Padilla y los prisioneros de Guantánamo" En *Revista Penal La Ley*, n° 16, Madrid, julio de 2005.

⁶⁰ Jakobs, Günther. "Bürgerstrafrecht und Feindstrafrecht". En *HRRS*, Marzo de 2004. Trad. castellana en: Jakobs, Günther y Cancio Meliá, Manuel. *Derecho Penal del enemigo*. Madrid: Thomson Civitas, 2003.

⁶¹ Baratta, Alessandro. *Criminología crítica e crítica del diritto penale*. Bologna: il Mulino, 1982, trad. castellana de Alvaro Bunster. México: Siglo XXI, 1986; *Criminología y sistema penal. Compilación in memoriam*. Montevideo-Buenos Aires: BdeF, 2004; *Antinomie giuridiche e conflitti di coscienza*.

todos menciono a Luigi Ferrajoli⁶², como ejemplo claro de la presencia de *humanitas* en nuestros días. Nuestro saber, pese al momento negativo que le toca vivir en este *corsi e ricorsi*, defiende su dignidad, no cabe duda.

Termino esta *Lectio* pidiendo excusas por una síntesis que obliga a omitir matices, por un esfuerzo que obliga a simplificar, que en alguna medida es tergiversar, pero sin perjuicio de los análisis particulares y por consiguiente más precisos, de vez en cuando es necesaria la visión de conjunto, para saber dónde se halla cada paraje en el mapa general. En pocos años –aunque no sé después de cuántos desastres- tendremos que reconstruir la democracia en el mundo, porque *todo fluye*, Heráclito se impone, y por eso quise hoy particularmente reivindicar el pensamiento penal de la reconstrucción democrática, las estructuras lógico reales de Welzel y la preocupación por la culpabilidad de Bettioli, *humanitas* en el renacimiento de las democracias europeas.

Será tarea de los estudiantes de hoy reconstruir el derecho penal cuya destrucción estamos tratando de evitar, y para ello deben saber hacia quiénes mirar como fuente de inspiración.

A los estudiantes en especial dirijo estas últimas palabras: si alguna duda cabe acerca de la toma de posición del saber penal por *humanitas*, basta para descartarla observar que ningún instituto, facultad, universidad, centro o ente académico lleva el nombre de Torquemada, de Rosenberg, de los nazistas de la *Kielerschule* o del fiscal Vichinski. *Nuestra ciencia siempre está del lado de humanitas y no perdona a sus traidores.*

Contributo alla filosofia e alla critica del diritto penale. Milano: Giuffrè, 1963; un panorama completo de su obra y trabajos en: Universität des Saarlandes, Universitätsreden 55, *Gedenkfeier für Universitätsprofessor Dr. jur. Dr. H. C. mult Alessandro Baratta, 2. Juli 2003.*

⁶² Ferrajoli, Luigi. *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale.* Bari: Laterza & Figli, 1989.

Bibliografía:

- Agamben, Giorgio. *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana-Hidalgo, 2004.
- Baratta, Alessandro. *Antinomie giuridiche e conflitti di coscienza. Contributo alla filosofia e alla critica del diritto penale*. Milano: Giuffrè, 1963.
- Baratta, Alessandro. *Criminologia critica e critica del diritto penale*. Bologna: il Mulino, 1982, trad. castellana de Alvaro Bunster. México: Siglo XXI, 1986.
- Baratta, Alessandro. *Criminología y sistema penal. Compilación in memoriam*. Montevideo-Buenos Aires: BdeF, 2004.
- Battafarano, Italo Michele (Editor). *Friedrich von Spee. Dichter, Theologe und Bekämpfer der Hexenprozesse*. Trento: Luigi Reverdito Editore, 1988.
- Belloni, Giulio Andrea. *Cattaneo tra Romagnosi e Lombroso*. Torino: Fratelli Bocca, 1931.
- Beorlegui, Carlos. *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2004.
- Bettiol, Giuseppe. *El problema penal*. trad. de José Luis Guzmán Dalbora. Buenos Aires: Hammurabi 1995.
- Bettiol, Giuseppe. *Gli ultimi scritti 1980-1982 e la lezione di congedo 6.V.1982*. A cura e con prefazione di Luciano Pettoello Mantovani. Padova: Cedam, 1984.
- Bettiol, Giuseppe. *Scritti giuridici*. Padova: Cedam, 1966.
- Bettiol, Giuseppe. “Sterilizzazione e diritto penale in Germania”. En *Rivista Italiana di Diritto Penale*, 6, 1934, pp. 754-761. Reproducido en *Scritti Giuridici. I*. Padova: Cedam, 1966.
- Binding, Karl. *Die Normen und ihre Übertretung*. Leipzig: W. Engelmann, 1872.
- Blasco y Fernández de Moreda, Francisco. *El primer penalista de América Española*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1957.
- Bloch, Ernst. “Christian Thomasio, un intelectual alemán sin miseria”. En *Derecho Natural y dignidad humana*. Madrid: Aguilar, 1980.

- Calasso, Francesco. *Medio Evo del Diritto*. Milano: Giuffrè, 1954.
- Carmignani, Giovanni. *Joannis Carmignani in Pisana Academia antecessoris, Juris Criminalis Elementa*. Editio tertia–Pisis: Sebastianus Nistri, 1822.
- Conde, Francisco Muñoz. *Edmund Mezger y el Derecho penal de su tiempo. Estudios sobre el Derecho penal del Nacionalsocialismo*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2003.
- Creazzo, Giuditta. *El positivismo criminológico italiano en la Argentina*. Buenos Aires: Ediar, 2007.
- de Melo Freire, Pascoal José. *Instituciones Juris Criminalis Lusitani*. Lisboa: s.e, 1789.
- Dean, John W. *Conservatives without conscience*. New York: Viking Penguin, 2006.
- Du Boys, Albert. *Histoire du Droit Criminel des peuples Anciens*. París: Joubert, Librairie de la Cour de cassation, 1845.
- Engisch, Karl. *Auf der Suche nach der Gerechtigkeit. Hauptthemen der Rechtsphilosophie*. München: R. Piper, 1971.
- Exner, Franz. *Biología criminal en sus rasgos fundamentales*. Barcelona: Bosch, 1957.
- Ferrajoli, Luigi. *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*. Bari: Laterza & Figli, 1989.
- Ferrini, Contardo. “Esposizione storica e dottrinale del diritto penale romano”. En *Enciclopedia Pessina*. Milano: Societa Editrice Libreria 1905.
- Ferri, Enrico. “La riabilitazione del diritto penale romano”. En *Studi sulla criminalità ed altri Saggi*. Torino: Bocca, 1926.
- Filangieri, Gaetano. *La Scienza della Legislazione*. Milano: G. Silvestri, 1817.
- Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa, 1980.
- Garofalo, R. *Criminologia. Studio sul delitto e sulla teoria della repressione*. Torino: Fratelli Bocca, 1891.
- Grispigni, Filippo y Mezger, Edmondo. *La riforma penale nacionalsocialista*. Milano: Giuffrè, 1942.

- Gutiérrez, Joseph Márcos. *Práctica criminal de España*. Madrid: Benito García y Compañía, 1804.
- Le Goff, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.
- Hernández Gil, Antonio. *Metodología de la ciencia del derecho*. Madrid: s.e., 1971.
- Hommel, Karl Ferdinand. *Des Herrn Marquis von Beccaria unsterbliches Werk von Verbrechen und Strafen*. Berlin: Akademie-Verlag, 1966 (1778).
- Hommel, Karl Ferdinand. *Philosophische Gedanken über Criminalrecht*. Breslau: s.e., 1784.
- Hommel, Karl Ferdinand. *Über Belohnung und Strafe nach türkischen Gesetze*. Berlin: E. Schmidt, 1970 (1772).
- Jakobs, Günther y Cancio Meliá, Manuel. *Derecho Penal del enemigo*. Madrid: Thomson Civitas, 2003.
- Kohlrausch, Erwin. "Sicherungshaft. Eine Besinnung auf den Streitstand". En *ZStW*, nro. 44, 1924, pp 21-24.
- Manzini, Vincenzo. *Tratado de Derecho Penal*. Buenos Aires: Ediar Editores, 1948.
- Marín Gómez, Manuel y Gil y Gómez, Pacual. *El Digesto del Emperador Justiniano en castellan y latín, El Digesto del Emperador Justiniano traducido y publicado en el siglo anterior por don Bartolomé Agustín Rodríguez de Fonseca*. Madrid: Imprenta de Ramón Vicente, 1874.
- Marini, Gaetano. *Giuseppe Bettiol, Diritto Penale come filosofia*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1985.
- Matthaeu et Sanz, Lurentii. *Tractatus de re criminali*. Ludguni: s.e., 1702.
- Mommsen, Theodor. *Römisches Strafrecht*. Leipzig: s.e., 1899. Hay trad. Francesa, París, 1906-1907, y castellana de Pedro Dorado Montero, Madrid, s.f., sin notas.
- Mori, F.A. *Scritti Germanici di Diritto Criminale*. Livorno: Andrea Nanni, 1847.
- Muyard de Vouglans, Pierre-François. *Institutes au Droit Criminel*. París: chez L. Cellot, 1757.
- Pagano, Francisco Mario. *Principios del Código Penal*. Buenos Aires: Hammurabi, 2002.

- Pasini, Dino. *Ensayo sobre Jhering*. Buenos Aires: Jurídicas Europa-América, 1962.
- Peco, José. *La reforma penal en el Senado de 1933*. Buenos Aires: Editorial Instituto de Criminología de la Univ. de La Plata, 1936.
- Pereda, Julián. *Covarrubias penalista*. Barcelona: Bosch, 1959.
- Pick, Daniel. *Volte della degenerazione, Una sindrome europea 1848-1918*. Firenze: La nuova Italia, 1999.
- Radbruch, Gustav. *Rechtsphilosophie herausgegeben von Erik Wolf*. Stuttgart: K. F. Koelher Verlag, 1970.
- Rivarola, Horacio C. “En defensa del derecho penal de los romanos”. En *Rev. de Derecho Penal*. Buenos Aires: Ediar Editores, 1947.
- Rolando Tamayo y Salmorán. *La universidad epopeya medieval (Notas para un estudio sobre el surgimiento de la universidad en el alto medioevo)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.
- Romagnosi, G. D. *Genesi del Diritto Penale*. Prato: Ranieri Guasti, 1833.
- Salvioli, Giuseppe. *Storia del diritto italiano*. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1930.
- Schaffstein, Friedrich. *La ciencia europea del derecho penal en la época del humanismo*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1957.
- Sebag Montefiore, Simon. *Stálin: a corte do Czar vermelho*. Sao Paulo: Companhia Das Letras, 2006.
- Spirito, Ugo. *Storia del diritto penale italiano da Cesare Beccaria ai giorni nostri*. Torino: Fratelli Bocca, 1932.
- Thomasius, Christian. *Fundamento del derecho natural y de gentes*. trad. de S. Rus Rufino y M. A. Sánchez Manzano. Madrid: Tecnos, 1994.
- Thomasius, Christian. *Über die Hexenprozesse*. Weimar: Böhlau, 1967.

- Thot, Ladislao. *Historia de las antiguas instituciones del derecho penal (Arqueología criminal)*. Buenos Aires: Editorial América Unida, 1927.
- uk Tjong, Zong. “Über die Wendung zum Naturrecht bei Gustav Radbruch”. En *ARSP*, LVI/2, 1970.
- Vassalli, Giuliano. *Formula di Radbruch e diritto penale. Note sulla punizione dei “delitti di Stato” nella Germania postnazista e nella Germania postcomunista*. Milano: Giuffrè, 2001.
- Verri, Pietro. *Observaciones sobre la tortura*. trad., prólogo y notas de Manuel de Rivacoba y Rivacoba. Buenos Aires: Depalma, 1977.
- Veríssimo Serrao, Joaquim. *História das Universidades*. Porto: Lello & Irmão, 1983.
- von Feuerbach, Anselm Ritter. *Lehrbuch des gemeinen in Deutschland gültigen Peinlichen Rechts*. Giessen: Heyer, 1847. (Hay trad. Castellana)
- von Jhering, Rudolf. *L’esprit du Droit Romain dans les diverses phases de son développement*. trad. De O. de Meulenaere. París: s.e, 1877.
- von Liszt, Franz. *La idea de fin en el derecho penal*. Valparaíso: Edeval, 1994.
- von Sonnenfels, Joseph. *Über die Abschaffung der Tortur*. Zürich: Orell, Gessner, Fuesslin und Co., 1970 (1775).
- von Spee, Friedrich. *Cautio Criminalis herausgegeben von Theo G. M. van Oorschot*. Tübingen und Basel: s.e, 1992.
- von Spee, Friedrich. *Cautio Criminalis oder rechtliches Bedenken wegen der Hexenprozesse*. Edición alemana de: Ritter, Joachim-Friedrich. Weimar: Böhlau, 1939.
- Welzel, Hans. *Introducción a la filosofía del derecho*. Madrid: Aguilar, 1971.
- Welzel, Hans. *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1962.
- Zaffaroni, Eugenio Raúl. *El enemigo en el derecho penal*. Buenos Aires: Ediar, 2006.
- Zaffaroni, Eugenio Raúl. *En busca de las penas perdidas*. Buenos Aires: Ediar, 1989.

Enrico Berti. *Las razones de Aristóteles*.

Traducción de Horacio A. Gianneschi y Maximiliano Monteverdi. Editorial Oinos. Buenos Aires, 2008. 1ra edición. 184 páginas.

Translated by Horacio A. Gianneschi and Maximiliano Monteverdi. Editorial Oinos. Buenos Aires, 2008. First Edition, 184 pages. Book review by Hernán Borisonik.

Reseña bibliográfica de Hernán Borisonik *

Fecha de Recepción: 8 de Septiembre de 2011
Fecha de Aceptación: 12 de Septiembre de 2011

Palabras

clave: *Aristóteles – racionalidad – Berti.*

Keywords: *Aristotle – rationality – Berti.*

Enrico Berti es, con certeza, uno de los más célebres lectores contemporáneos de la obra aristotélica, que aún continúa aportando nuevas perspectivas y claves que permiten seguir dialogando con Aristóteles, rasgando a cada momento el peligroso barniz que amenaza con alejar a los clásicos del pensamiento político de las discusiones actuales. Al contrario, la obra de Berti es una constante invitación a repensar y visitar al Estagirita, poniendo en acto el dinamismo que caracteriza a todo su ideario.

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad de Buenos Aires (UBA), Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG), Argentina.
Correo electrónico: hbori2@yahoo.com

Las razones de Aristóteles es el producto de una serie de cinco conferencias que el pensador italiano dictó en el Instituto de Estudios Filosóficos de Nápoles durante junio de 1988, y que se han vuelto una herramienta fundamental para repasar las diversas formas en las que la racionalidad aparece conceptualizada en Aristóteles. Según el propio Berti, la intención del libro es enfatizar la contribución del pensador griego al tan vigente debate acerca de la supuesta *crisis de la razón*, su valor, sus límites y la posibilidad de reconocer diversas formas de la racionalidad, haciendo hincapié en la diversidad de sus usos más que en su definición conceptual como facultad o disposición. Berti sostiene que la cuestión de la racionalidad se encuentra hoy en el centro del debate filosófico y que no es otro que Aristóteles el que puede aportar el material más amplio y sistemático para explorarla en sus diferentes usos. En ese sentido, un aspecto interesante del libro es el cuidado con el que su autor contrasta y polemiza con las interpretaciones modernas más relevantes acerca de cada una de las formas de racionalidad planteadas.

Frente a la moderna y extendida concepción de la razón, asociada, por un lado, al deductivismo científico y, por el otro, al subjetivismo y el utilitarismo, Berti se propone desandar ciertos caminos y tradiciones que no han hecho más que limitar a la potencia de las meditaciones aristotélicas. Por ello, y mostrando un enorme dominio del *corpus aristotelicum*, Berti vuelve a hacer foco en los textos de Aristóteles para darles vida recuperando la riqueza y la polisemia que el Estagirita ha legado.

Precisamente, Berti sitúa en las formas racionales no reducibles a la lógica deductiva el verdadero método aristotélico, tema que atraviesa a todo el texto con notas muy sugestivas. Ejemplo de ello es la contundente justificación del valor del método de la filosofía práctica (asociada, por supuesto, con la política), que, si bien no logra alcanzar la universalidad de las matemáticas, permite obtener conclusiones cuyo estatus es absolutamente científico. En pocas palabras, en Aristóteles se hallan diferentes modos racionales de ser (así como diversos *logos* o discursos racionales, que portan formas características de rigor y conclusividad, pero con un mismo grado de validez):

desde aquellos cuasi divinos, hasta los que son apenas más complejos que las pasiones animales.

Siguiendo tal ordenamiento, Berti presenta cuatro formas generales en las que la razón se encarna en los escritos del Estagirita: la ciencia apodíctica, la dialéctica (que -se verá- afecta a diversas clasificaciones, según sea aplicada a la física, la metafísica o la ciencia práctica), la *phrónesis* y la *tekhne*. Cada una de ellas exhibe una metodología y, en casi todos los casos, subdivisiones que le son propias.

En primer lugar, entonces, se presenta la ciencia apodíctica, es decir, demostrativa, que es un tipo de racionalidad asociado a aquellas cosas que ocurren necesariamente. Es una forma vinculada al pensamiento teórico, que supone un mundo ante el cual los hombres sólo pueden comprender y explicar (vale decir, se preguntan por el “qué” y el “por qué” de lo existente), sin poder controlarlo ni modificarlo. El método privilegiado de esta racionalidad es la demostración y la deducción, a través de silogismos científicos, de la verdad y la necesidad de las conclusiones. Si bien esta es la racionalidad más “fuerte”, a nivel metodológico es, al mismo tiempo, limitada en cuanto a sus alcances, dado que no aporta información al mundo ni puede explicar los principios sobre los cuales se fundamenta. Al respecto, una característica cardinal de esta primera expresión del *logos* es su unilateralidad. Berti subraya que el discurso demostrativo es un monólogo y que sus explicaciones se relacionan directamente con la disposición de una clase, en la que un sabio muestra algo verdadero a quien *todavía* no lo conocía, sin construir conocimiento al momento de transmitirlo. La metáfora escolar sirve también para dejar ver cómo los mencionados principios son difundidos, de modo casi intuitivo, de los maestros a los alumnos.

La segunda forma de racionalidad (la más desarrollada en el libro) es la dialéctica que, como su nombre lo indica, lleva del monólogo al diálogo y al intercambio entre pares. En este caso, el método se vincula con las argumentaciones posibles (y, generalmente, contrarias) que abre una pregunta. Así, se supone también la existencia de un universo conceptual común y de un público –real o no– que haga de árbitro (la dialéctica no existe en soledad). Ya no se busca, entonces, una verdad

absoluta, sino compartida, intersubjetiva. Es esta forma, y no la apodíctica, la que permite a develar los primeros principios, base de todo conocimiento.

La dialéctica se encuentra en el núcleo de tres disciplinas científicas fundamentales para el pensamiento aristotélico: la física, la metafísica y la política. En primer lugar, la física es presentada por Aristóteles como una ciencia más “maleable” (y, consecuentemente, menos “absoluta”) que la matemática, sin que ello le reste valor cognitivo, dado que tal *maleabilidad* responde más al objeto que al fundamento científico de la disciplina: la primera se ocupa de lo que ocurre “generalmente”, mientras que la segunda de lo que sucede “siempre”. Una de las hipótesis más fuertes del libro es que incluso los fenómenos físicos son resueltos, por Aristóteles, a través del *logos*, es decir, de la expresión y la comunicación humanas, concibiendo a la racionalidad en su dimensión comunicativa y no como modo abstracto del pensamiento en el vacío.

La segunda expresión de la dialéctica se encuentra en la metafísica, es decir, en la ciencia de los primeros principios, entre los cuales se encuentra lo que Berti llama “el Dios de Aristóteles”. En este caso, el autor profundiza en la caracterización de la dialéctica como método para desarrollar y desanudar aporías, cuestión que determina gran parte de las preocupaciones aristotélicas. Aquí la tesis bertiana es que no es posible el avance en materia metafísica sin la presencia de, al menos, dos tesis opuestas, cuya contrastación ilumina a la verdad. Esto es, la metafísica utiliza necesariamente el método dialéctico.

En tercer lugar –siempre al interior de la razón dialéctica– aparece la filosofía práctica, la cual presenta una diferencia con respecto al resto de las demás ciencias: la búsqueda de la verdad se ve eclipsada por el intento de transformar la realidad. El objeto de esta disciplina no es la *phýsis* ni lo necesario, sino el *nomos*, aquello modificable (mejorable) a través de las acciones humanas. Así, la *praxis* nunca puede considerarse “neutra” o “a-valorativa”; su fin es vivir una vida más feliz. Berti demuestra cómo aquella, metodológicamente, no se escapa en absoluto del universo dialéctico de la física y la metafísica, dado que, entre otras cosas, es una disciplina que requiere del paso por la experiencia para poder ser llevada a cabo. Entonces, dada su intención

transformadora, la ciencia práctica puede leerse como una forma original, si bien metodológicamente dialéctica, de racionalidad.

Ahora bien, más allá de su cercanía con la filosofía práctica (que habla de los fines políticos), la *phrónesis* constituye un modo absolutamente propio de *logos*, dado que la deliberación se aplica a los medios, es decir a los casos particulares y no a las generalidades, ni a lo necesario. La prudencia no se establece como ciencia, pero sí como una forma de racionalidad que se basa (a diferencia de la apodíctica y la dialéctica) en las virtudes morales. Su método es el *silogismo práctico*, que incluye en su propia estructura una elección en referencia a una situación particular, en la cual hace falta escoger una serie de medios para alcanzar un fin (proveído por la ciencia política). De modo que, pese a diferenciarse de la filosofía práctica, la *phrónesis* también es prescriptiva.

Finalmente, Berti presenta a la *poiesis*, y particularmente a la retórica, como cuarta forma general de racionalidad, caracterizada como un saber (una *dianoia*) no natural, ni moral, sino vinculada a la producción, y, por ende, a lo universal y a la forma; pero a diferencia de la teoría, la *poiesis* tiene un fin extrínseco, radicado en el bien a producir. Coherentemente con el pensamiento aristotélico (y bertiano), cuyo centro es el *logos*, la *poiesis* más sobresaliente es aquella que produce discursos: la retórica, que es retomada por el italiano y analizada en oposición a la palabra afectiva no-artística.

En resumen, lo que presenta Berti no son rangos más o menos *rigurosos* de racionalidad; son formas particulares, pero todas igualmente válidas. Podríamos pensar, entonces, que así como a cada forma del ser le corresponde una forma del saber, tal vínculo se extiende también a una forma de racionalidad y a un método característico. En todo caso, cabría ver en la matemática a una ciencia en acto y en la filosofía –tanto teórica como práctica– a una ciencia con acto y potencia; es decir, aún no clausurada.