

PAPELES DE INVESTIGACIÓN

Sobre el árbitro en la teoría política



Jorge LOZA

Dime, por favor, ¿puede ser Dios el autor del mal?¹.

Han sido muchas las maneras en las que se ha intentado, desde amplios saberes o ciencias, conseguir dar con aquella característica propia del ser humano que lo defina y, a su vez, le ofrezca cierta distinción. Diferenciar al ser humano parece ser una tarea que ha ido de la mano del pensamiento político y filosófico. Incluso podemos pensar que en esta pregunta que el ser humano ha ido haciéndose durante tanto tiempo y que parece aún sin responder, se encuentra también el motivo de orgullo para él mismo. Si es el ser humano el que se plantea esta pregunta es porque él es el único que puede llegar a responderla. Parece que esta ha sido la órbita del esfuerzo filosófico e intelectual hasta nuestros días: acertar con *la solución* a los problemas que van surgiendo en nuestras vidas. Es recurrente que en tiempos de incertidumbre surja la idea de una crisis de *diagnóstico*.

Friedrich Nietzsche (1844-1900) percibió esta tarea como uno de los aspectos centrales del hiato entre “los antiguos y los modernos”², aludiendo que “[e]n general, [en los modernos] está mucho más desarrollado el sentimiento por la verdad en sí”³. El filósofo alemán asociaba esta inclinación con el alejamiento del pensamiento en relación a la retórica:

¹ Agustín DE HIPONA, “El Libre Albedrío” (De Libero Arbitrio), en *Obras completas*, Tomo III, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2009, Libro 1, 1, p. 215. Este trabajo no habría sido posible sin Marta Martínez Guerra. A ella comparto mi agradecimiento.

² Friedrich NIETZSCHE, “Retórica”, en *Obras completas*, Tomo 14, *La cultura de los griegos*, Aguilar, Buenos Aires, 1955, p. 219.

³ *Ibidem*.

Ni el idioma, ni tampoco la retórica, están dirigidos a la verdad, a la esencia de las cosas...el idioma es retórica, porque trata de transmitir solo una opinión, no un conocimiento⁴.

No sería adecuado pensar que el filósofo alemán desconociera que la desconfianza hacia la retórica era común también entre los antiguos griegos; suspicacia de estos dirigida más bien a aquellos que, mediante tretas del lenguaje, pretendían salirse con la suya: los impostores. Estaban las escuelas griegas, como la sensibilidad retórica, muy apegadas a la concreción y a la veracidad de las cosas. Así puede deducirse de la lectura de las obras de los diferentes filósofos griegos y que Nietzsche conocía. Lo que tal vez quería decir la intuición del alemán era que el alejamiento hacia la sensibilidad retórica ha ido generando una relación obsesiva con la idea de *verdad*.

Hannah Arendt (1906-1975) también se dio cuenta de esta cuestión. Percibió este abismo entre el pensamiento y la realidad pública en el dolor que causó la sentencia del juicio contra Sócrates y “la furiosa denuncia por parte de Platón de la *doxa*, la opinión”⁵. De este acontecimiento surgiría lo que nos atrevemos a denominar como la *tradicción socrática* en torno al juicio, de la que Platón y Aristóteles serían sus adalides. Arendt tuvo que vivir las reacciones contra su propio juicio. Una violencia con la que tuvo que convivir y creemos provocó en ella la duda, más bien la sospecha, de que la apertura del ser humano a juzgar no era tal, sino que rondaba más cercana a un resorte mental de la inteligencia. Llegó a pensar que el juicio había sido algo estudiado limitadamente y orientado a la aplicación inmediata de respuestas inteligentemente elaboradas. Como el alfarero trabaja con detalle su pieza, el filósofo político se habría esforzado por encontrar un recurso que cualquiera pudiera aplicar a cada situación que la realidad planteara.

El problema, opinamos, comenzó cuando esos pensadores llegaron a creer que *cada situación* terminaba siendo la imagen de *la* situación previa o parte de un menú de situaciones. Esto alentaría lo que podemos llamar *patronazgo del pensamiento*, un intento interesado en ayudar al ejercicio del gobierno a cambio del vaciamiento de *contingencia* de la realidad. Es sabido, en cambio, que ahí donde manda un patrón, no manda marinero.

Solemos pensar que la huella de Sócrates se pierde en su discípulo Platón. Sin embargo, cuando comenzamos a escuchar el pensamiento aristotélico, reconocemos en Aristóteles el diálogo pacífico —y retórico— con un maestro al que

⁴ Ibid., p. 226.

⁵ Hannah ARENDT, “Sócrates”, en *La promesa de la política*, Paidós, Barcelona, 2008, p. 45.

se admira y respeta. No podemos asegurarlo con firmeza, pero el nombre que le diera el filósofo griego a su escuela, *Liceo* en honor a Apolo, además de un gesto enormemente piadoso, podría ser un homenaje a un maestro que siempre tuvo en este dios su referente identificatorio. Las alusiones de Sócrates a Apolo son habituales en sus diálogos, y es a él al que en su *apología* se encomendaría⁶. En definitiva, serían las reflexiones de Sócrates las que Aristóteles trataría de pulir y moldear como el discípulo que se asocia a una tarea común con su maestro. Una tarea que encontraría su elemento clave y definitivo en una experiencia única del hombre: el *logos*.

Pero hemos de ir un poco más lejos: la que es virtud no es meramente la disposición conforme a la recta razón [*optos logos*], sino la que va acompañada de la recta razón [*optos logos*], y la recta razón [*optos logos*], tratándose de estas cosas es la prudencia [*fronesis*]. Sócrates pensaba, efectivamente, que las virtudes eran razones (pues todas consistían para él en conocimiento); nosotros pensamos que van acompañadas de razón [*logos*]⁷.

El golpe a la idea del juicio que supone el *logos* es grande. Como la armadura en una composición musical, este condiciona irremediabilmente la partitura del pensamiento. Hablar de *logos* parece querer decir aceptar vivir de acuerdo con un movimiento interno de la naturaleza (*physis*) que marca la generación cíclica del cosmos. El *logos* es algo que fluye también en la naturaleza y no una facultad de uso exclusivo del hombre. *Logos* y *physis* están estrechamente asociadas, siendo, el primero, una especie de movimiento o impulso interno de las cosas. Hablamos del pautaje y patrón de la naturaleza; de su inherencia o inmanencia. La insistente advertencia arendtiana al recordar que moral deviene de costumbre (*mores*), mientras que ética viene a significar hablar de hábito (*ēthos*)⁸, tiene aquí su sentido. Aristóteles sería conciso al respecto: “Los hombres resultan buenos y cabales por tres cosas, que son: la naturaleza [*physis*], el hábito [*ethos*] y la razón [*logos*]⁹”.

⁶ PLATÓN, “Apología de Sócrates”, p. 68.

⁷ ARISTÓTELES, *Ética*, ed. y trad. bilingüe de María Araujo y Julián Marías, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2014, Libro 6, 13, 1144b, 28-33, p. 101.

⁸ Aristóteles sabía de esta acepción de la palabra ética, usándola además como un matiz importante a la hora de utilizarla: “Como existen dos clases de virtud, la dianoética y la ética, la dianoética debe su origen y su incremento principalmente a la enseñanza, y por eso requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre, por lo que hasta su nombre se forma mediante una pequeña modificación de ‘costumbre’ [*ēthos*]”. Ibid., Libro 2, 1, 1103a, 11-15, p. 19.

⁹ ARISTÓTELES, *Política*, trad. de Julián Marías y María Araujo, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983, Libro 7, 13, 1332a, 46-48, p. 136.

La *polis* griega se convertiría, para esta sensibilidad, en escenario sin igual para desplegar estas tres cosas. En este punto Aristóteles vería un avance en relación al pensamiento de su maestro Sócrates¹⁰. La íntima relación entre la ciudad y la persona es algo intensamente presente en el pensamiento griego. Es tal el uso de metáforas que asocian la ciudad al ser humano, habitualmente pensado en su género masculino, que llega un momento en el que parece limitado pensarlo como un mero recurso estilístico. Podemos interpretarlo como algo asumido u obvio para aquellos que lo mencionan, cercano a un axioma. Para esta tradición, pensar en la ciudad es pensar también en la persona o individuo pero con un matiz importante pues en el mundo griego el ciudadano *no crea o diseña la ciudad*¹¹, sino que participa de ella —al igual que del *logos*— como personas conectadas a una matriz. Este sería el pozo del que la idea del *zoom politikon*¹² bebería, y al que pediría sus deseos también.

Personas como los niños, las mujeres, los ancianos, los esclavos o los metecos eran elementos de la ciudad pero no participaban de esa fusión teórica y metafísica con la *polis*¹³. De una manera análoga resultan despreciables e intrascendentes, a su vez, en la polis interna del ciudadano. Son individuos considerados de menor rango no por su estatus jurídico, sino por su condición imperfecta y limitada de participación en la naturaleza de la *politeia*¹⁴; no poseen un *logos* adecuado:

[En el alma] existe por naturaleza un elemento dirigente y otro dirigido...como la de lo racional [*tou logos*] y la de lo irracional [*tou alogos*]...El libre rige al esclavo de otro modo que el varón a la hembra y el hombre al niño, y en todos ellos existen las partes del alma, pero existen de distinto modo: el esclavo

¹⁰ Ibid., Libro 2, 5, 1264a, 15-17, p. 36.

¹¹ “La ciudad es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte”. Ibid., Libro 1, 2, 1253a, 24-26, p. 4.

¹² Ibid., Libro 1, 2, 1253a, 7, p. 3.

¹³ “De tales personas, como de los niños que por su edad aún no han sido inscritos, o de los ancianos que han dejado ya de serlo, se podrá decir que son ciudadanos en cierto modo, pero no en un sentido demasiado absoluto, sino añadiendo alguna determinación como ‘imperfectos’ o ‘excedentes por la edad’, o cualquiera otra semejante (lo mismo da una que otra: está claro lo que queremos decir)”. Ibid., Libro 3, 1, 1275a, 18-25, p. 68.

¹⁴ Aristóteles, además, fija la pérdida de vigor en el hombre a los setenta años. Ibid., Libro, 4, 16, 1335a, 42-43, p. 144. “Porque lo mismo que hay una vejez del cuerpo, hay también otra de la mente”. Ibid., Libro 2, 9, 1271a, 47-49, p. 55.

carece en absoluto de facultad deliberativa; la hembra la tiene pero desprovista de autoridad; el niño la tiene, pero imperfecta¹⁵.

Pensamos que en este punto reside la confusión moderna, a veces rayana en la tergiversación, de identificar el *logos* griego con la conciencia. La propia traducción de *logos* como razón es a veces engañosa. El *logos* griego no sería tanto un agente del pensamiento, sino una capacidad del ser humano para fluctuar *autárquicamente* en la naturaleza. Entender el cosmos como algo inmutable y eterno implica pensar el *logos* de esta manera, al contrario de aquellas tradiciones que comprenden la realidad del mundo como algo creado *ex nihilo*. Este sería el recurso aristotélico para participar del mundo de la inherencia y la eternidad con la novedad añadida de poder captarlas y aplicarlas en la realidad cotidiana de la *polis*. Añadiendo, además, un cambio crucial en el pensamiento socrático y que servirá de raíl a occidente; apostar por la idea de *aletheia* como idea de verdad¹⁶.

Es sorprendente la vigencia de la sensibilidad griega en las ciudades de tradición grecolatina, con ciudadanos y sensibilidades intelectuales intensamente *logotizadas*. Podemos percibirlo en el descanso que supone a aquellos ciudadanos y ciudadanas, habitualmente favorables e implicados con el pensamiento y el progreso de la ciudad y sus instituciones, el frecuentar *espacios de alivio* de la realidad *logoide*. Extensiones de la dimensión psíquica ajenas al *logos* como pueden ser el restaurante o el bar, o sucedáneos improvisados como el botellón o los deportes de masas pueden incluirse entre estos espacios. La trascendencia otorgada al periodo vacacional y su descuido o indiferencia en relación a la indumentaria habitual es común, también, a este fenómeno. Estos momentos se conocen coloquialmente como momentos *para desconectar* y suponen, bien la entrega activa al alivio o, por el contrario, el mantenimiento de una actitud condescendiente y tolerante con una realidad inferior de la que hay, sin embargo, que participar piadosamente. La censura de Aristóteles contra el embriagado y su desdén al sueño revelan un profundo reproche a aquellos que no aguantan la exigencia perenne del *logos*¹⁷.

¹⁵ Ibid., Libro 1, 13, 1260a, 7-18, p. 24. La manera en la que los ciudadanos de estirpe o de toda la vida de una ciudad tratan todavía a aquellos que viven en ella pero sin label de origen, sin llegar a entender todo lo que sucede en ella, parece pertenecer a esta sensibilidad. Irónicamente, Aristóteles no era un ciudadano ateniense de pro.

¹⁶ ARISTÓTELES, *Ética*, Libro 1, 6, 1096a, 15-16, p. 5.

¹⁷ "A los embriagados se les impone doble castigo". Ibid., Libro 3, 5, 1113b, 33, p. 39.

JUICIO Y AUTARQUÍA

Hemos mencionado la importancia ofrecida a la idea de autarquía por el planteamiento y diseño de gobierno presentado por Aristóteles y que es común a las aspiraciones griegas. Su alusión, a veces mencionada también como *suficiencia*, es constante y en ella radica también la manera de segregar a los miembros de la *polis*. Es conocido el razonamiento aristotélico que pretende dar por buena la diferencia entre los ciudadanos libres y los esclavos, extensible a la mujer en la *esfera* del *oikos*. Este razonamiento parte de la posesión de uno mismo como esencial:

De aquí se deduce claramente cuál es la naturaleza y la facultad del esclavo: el que por naturaleza no pertenece a sí mismo, sino a otro, siendo hombre, ese es naturalmente esclavo; es hombre de otro el que, siendo hombre, es una posesión, y la posesión es un instrumento activo e independiente¹⁸.

La idea de la autarquía ligada a la ciudad y al ciudadano u hombre libre no es del todo caprichosa y es, en cierta medida, razonable. Cada persona debe afrontar en algún momento de su vida ese reto que supone crear su propia vida con estabilidad y garantías aceptables. No obstante, la autarquía guarda un cierto eco con el planteamiento griego de *optimidad* de “los tiempos heroicos”¹⁹, más que procurar ir un poco más allá del mundo idolátrico de cada uno de nosotros. Resulta significativo además, que esta idea de lo óptimo, plagada la literatura mítica de ella, sea también a la que se acude para adecuar el pensamiento y la conducta humana al *logos*. Lo que comúnmente se traduce como recta razón en el mundo griego no es tal. Es curioso que en un mundo de óptimos se devalúe, también, la hondura del decir retórico:

Mas tú, a tu alma arrogante
cediendo, al hombre óptimo, que honran los inmortales incluso,
pensemos cómo, apaciguándolo, persuadirlo podríamos
con dones amables y con palabras melosas²⁰.

¹⁸ARISTÓTELES, *Política*, Libro 1, 4, 1253a, 14-19, p. 7. Aristóteles insiste en su idea: “Regir y ser regidos no solo son cosas necesarias sino convenientes, y ya desde el nacimiento unos seres están destinados a ser regidos y otros a regir”. Ibidem, 25-28.

¹⁹Ibid., Libro 3, 14, 1285b, 6-7, pp. 98 y 99.

²⁰HOMERO, *Iliada*, ed. y trad. de Rubén Bonifaz Nuño, UNAM, México D. F., 2008, Libro 9, línea 109, p. 152.

El problema de la autarquía aparece cuando nos damos cuenta de que una ciudad plagada de ciudadanos autosuficientes es algo que puede tener sus complicaciones²¹. No hay más que ver las relaciones entre los óptimos del ejército griego en la *Iliada*, que obedecerían a lo que en el lenguaje deportivo se denomina como *gestión de egos* en un vestuario. En el gobierno del *oikos* el problema de la autarquía es resuelto sin doblez por Aristóteles planteando su gobierno como “una monarquía (ya que toda casa es gobernada por uno solo)”²².

Tal vez el afán clasificador en Aristóteles proceda de la preocupación de pensar que una ciudad tal sería ingobernable y no tanto por una creencia a pies juntillas en el determinismo de la naturaleza. Aún así, la trascendencia con la que habla el filósofo griego de la naturaleza y de lo natural nos hace pensar lo contrario. Ver en él, como se hace habitualmente, un planteamiento aséptico pensado sencillamente de manera organizativa es, pensamos, no atender a la sensibilidad del filósofo griego. Sí estamos de acuerdo, en cambio, con que su afán sistematizador predomina en él parecido a cómo las pasiones arrastran al incontinente; contra su honda sensibilidad retórica y (re)conocimiento de la complejidad de la vida.

No es casualidad que sea la idea del *juicio*, tan ligada al pensar retórico y a la *letargia* del ser humano, la que amenace el esquema autárquico de Aristóteles. La fuga en la cóncava nave de la autarquía que supone el juicio ofrece la oportunidad de captar el alcance intelectual de Aristóteles, sus preocupaciones y, también, sus limitaciones.

La importancia de la soberanía y de la autosuficiencia en el gobierno de nuestras vidas es una cuestión básica para el filósofo griego. Como hemos visto, el vivir político no puede entenderse de otra manera si no es a través de aquello que nos diferencia del resto de especies existentes: el *logos*. Es este elemento regidor del alma²³ el que garantiza la dimensión política del ser humano, pareciendo a veces ciega la confianza de Aristóteles en el razonamiento o deliberación humanas²⁴. Son muchas las ocasiones, como ya hemos mencionado, en las

²¹ “[Y] el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios”. ARISTÓTELES, *Política*, Libro 1, 2, 35-37, 1253a, p. 4.

²² *Ibid.*, Libro 1, 7, 1255b, 24-25, p. 11.

²³ “La ciudad consta de elementos distintos; así como el viviente consta de alma y cuerpo, y el alma de razón y apetito, y la casa de marido y mujer, y la propiedad de amo y esclavo”. *Ibid.*, Libro 3, 4, 1277a, 6-9, p. 73.

²⁴ “Siendo, pues, el objeto de la voluntad el fin, de la deliberación y la elección los medios para el fin, las acciones relativas a estos serán conformes con la elección y voluntarias. Y a ellos se refiere también el ejercicio de las virtudes. Por tanto, está en nuestro poder la virtud, y asimis-

que encumbra al pensar racional y a ese *logos* que todo lo articula. Incluso la ley (*nomos*), llegará a entenderla de la siguiente manera:

Por tanto, el que defiende el gobierno de la ley defiende el gobierno exclusivo de la divinidad y la razón y el que defiende el gobierno de un hombre añade un elemento animal, pues no otra cosa es el apetito, y la pasión pervierte a los gobernantes y a los mejores de los hombres. *La ley es, por consiguiente, razón sin apetito*²⁵.

No obstante, atendiendo *de oídas* la lectura de su obra, podemos ir reconociendo ciertos titubeos a *laudatio*. En alguno de sus textos resuena cierta ambigüedad:

Acaso podría decirse que está mal que el hombre, sujeto a las pasiones que afectan al alma, ejerza la soberanía absoluta, y no la ley. Pero si la ley es oligárquica o democrática, ¿qué diferencia habrá para estas dificultades?²⁶

La comprensión retórica que Aristóteles tiene de la vida, de hecho él vive en la *polis* en donde esta condición de juzgar y ser juzgado se ejerce a diario, hace que su ideal de autarquía para el individuo no encaje bien en su esquema del ciudadano por la incapacidad que reconoce en el hombre para juzgarse a sí mismo. Este tema le resulta tan hondo que un autor nada dado a la repetición en su escritura repite la misma idea de seguido:

Parece que la justicia consiste en igualdad, y así es, pero no para todos, sino para los iguales; y la desigualdad parece ser justa, y lo es en efecto, pero no para todos, sino para los desiguales. Ahora bien, se prescinde de para quiénes, y se juzga mal. La causa de ello es que se juzga acerca de uno mismo y, por lo general, la mayoría son malos jueces acerca de las cosas propias. De manera que, como la justicia lo es para alguien y la distribución ha de hacerse teniendo en cuenta del mismo modo las cosas y para quiénes son, como se dijo antes en la *Ética*, están de acuerdo respecto de la igualdad de las cosas, pero discuten la de las personas, principalmente por lo que acabamos de decir, que juzgan mal lo que se refiere a ellos mismos, pero también porque unos y otros hablan de una justicia hasta cierto punto, pero creen hablar de la justicia absoluta²⁷.

mo el vicio...y si está en nuestro poder el no obrar cuando es bueno, también estará en nuestro poder el obrar cuando es malo". ARISTÓTELES, *Ética*, Libro 3, 5, 1113b, 3-11, p. 39. Véase también *Ibid.*, Libro 3, 3, 1112a, 18-19, p. 36.

²⁵ ARISTÓTELES, *Política*, Libro 3, 16, 1287a, 35-41, p. 104. Énfasis añadido.

²⁶ *Ibid.*, Libro 3, 10, 1281a, 39-43, p. 86.

²⁷ *Ibid.*, Libro 3, 9, 1280a, 13-27, p. 83.

Aristóteles no parece cómodo con que cualquiera pueda ejercer de juez, si bien no desdeña que se pueda participar relativamente en el ajuste de ciertas deliberaciones y sobre todo al tratar de cosas concretas, insistiendo, sin embargo, en el talón de Aquiles de la autarquía. Sobre este punto, deducimos un maestro convencido: “Cada individuo aislado es imperfecto para juzgar”²⁸. ¿Qué hacer con una actividad tan importante en la vida de un ciudadano como es la de juzgar y ser juzgado? Esta pregunta es crucial para el pensamiento político, la ciudad y el gobierno de uno mismo. Los matices comienzan a percibirse en relación a la capacidad de los ciudadanos para juzgar, resolviendo este primer problema derivando la cuestión al número:

Quizá, sin embargo, no sea verdad todo esto, si el pueblo no está demasiado envilecido, por la razón antes dicha (pues cada individuo será peor juez que los expertos, pero todos juntos serán mejores o al menos no peores)²⁹.

Es la pasión (*pathos*) la que invalida la objetividad de una decisión y, junto a la parte *a-logotizada* o nutritiva del alma, la que descalifica a un individuo. Aristóteles se está refiriendo a la dimensión letárgica del ciudadano donde no rige su principio de identidad³⁰. No ocurre lo mismo con la ley porque carece de pasión. Aunque no lo explicita así, el maestro teme además a lo que hoy llamaríamos fobias irrefrenables en el gobierno de cada uno, una preocupación honesta y sensible de un maestro preocupado por la gobernabilidad del ciudadano y en la que predomina también la fijación griega por el *principio activo* de la vida³¹. La apuesta aristotélica por el punto medio encuentra aquí su anclaje. Un punto

²⁸ “Solón y algunos otros legisladores los encargan [al pueblo] de las elecciones de magistrados y de tomarles cuenta, pero no les permiten ejercer individualmente las magistraturas: pues todos juntos tienen suficiente sentido y mezclados con los mejores que ellos son útiles a sus ciudades, lo mismo que un alimento no puro mezclado con el puro hace el conjunto más provechoso que una cantidad escasa de alimento puro; pero cada individuo aislado es imperfecto para juzgar”. Ibid., Libro 3, 11, 1281b, 37-45, p. 88.

²⁹ Ibid., Libro 3, 11, 1282a, 17-21, p. 89.

³⁰ “[Y] decimos que la felicidad es una actividad del alma...que una parte de ella es irracional y la otra tiene razón...parece, en efecto, que en los sueños actúa principalmente esta parte y esta facultad, y *el bueno y el malo se confunden enteramente en el sueño* (por eso dicen que en la mitad de la vida en nada se diferencian los felices de los desgraciados). Es normal que así ocurra, pues el sueño es una inactividad del alma en cuanto se dice buena o mala, excepto si de algún modo penetran un poco algunos movimientos y resultan así mejores los sueños de los hombres superiores que los de un cualquiera. Pero sobre estas cosas basta, y dejemos también la parte nutritiva, puesto que es naturalmente ajena a la virtud humana”. ARISTÓTELES, *Ética*, Libro 1, 13, 1102a-b, 16-12, p. 17.

³¹ Ibid., Libro 1, 7, 1098a, 4, p. 8. Ibid., Libro 1, 7, 1098a, 18, p. 9. Ibid., Libro 1, 8, 1099a, 2, p. 10. Ibid., Libro 1, 9, 1100a, 1-9, p. 12. Ibid., Libro 1, 10, 1100b, 10-12, p. 13.

medio distinto de la equidistancia métrica; resultaría anacrónico interpretarlo cartesianamente. Es el *patronazgo del pensamiento* lo que está en juego. Se trata de evitar la atracción de las fobias y la llamada irracionalidad en la articulación del hábito del ciudadano y de armonizar la conducta y el gobierno al *optos logos*. Aquí aparece un elemento capaz de manejarse de acuerdo al *logos*, la inteligencia deliberativa del ser humano y la ley, como instrumento que garantiza la imparcialidad en la ciudad³²: “El árbitro (*diaitetés*) es siempre el más digno de confianza, y el que está en medio es árbitro (*diaitetés*)”³³.

Este paso que sirve al filósofo griego para mantener la solidez de su esquema de gobierno autárquico conlleva un quiebro intelectual hondísimo para el pensamiento político y la idea del juicio retórico; incluso cierta traición a sí mismo. No era la primera vez que Aristóteles mencionaba el arbitraje como un recurso aceptable para la ciudad³⁴. Aunque lo hacía con cierta ambigüedad, sabiendo hacer convivir retórica y dialéctica a modo de antistrofas. La íntima relación entre *Ética* y *Política* puede interpretarse de esta manera. El juicio retórico naufraga aquí con un Aristóteles que suelta amarras, a sabiendas de la distancia que separa a la figura del juez y del árbitro:

Tampoco es acertada la ley acerca del juicio, según la cual se debe juzgar distinguiendo, aun formulada la causa en términos absolutos, y convertirse el juez en árbitro. Esto es posible en el arbitraje, incluso con varios árbitros (pues se comunican entre sí acerca del fallo), pero en los tribunales no es posible, sino que la mayoría de los legisladores establecen lo contrario: que los jueces no se comuniquen entre sí³⁵.

EL ÁRBITRO ODISEO

Resulta irónico que al decantarse Aristóteles por la figura del árbitro como agente facultativo para el juicio —aunque ya no sea tal—, apueste también por un

³² “La ley es, por consiguiente, ley sin apetito... Pero el hecho es que los médicos, cuando están enfermos, acuden a otros médicos, y los maestros de gimnasia, cuando la hacen ellos, a otros maestros de gimnasia, por pensar que no pueden ser buenos jueces cuando se trata de juzgar sus propios asuntos, porque estos los afectan. De modo que es evidente que al buscar lo justo buscan lo imparcial, pues la ley es lo imparcial”. ARISTÓTELES, *Política*, Libro 3, 16, 1287a, 1287b, 40-58, p. 104.

³³ *Ibid.*, Libro 6, 12, 1297a, 5-7, p. 190. Agradezco al profesor Salvador Rus Rufino su ayuda y generosidad en relación al término griego para referirse al árbitro.

³⁴ ARISTÓTELES, *Retórica*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, Libro 1, 13, 1374b, p. 127.

³⁵ ARISTÓTELES, *Política*, Libro 2, 8, 1268b, 6-13, pp., 48, 49.

protagonista de las *nanas del pensamiento* griego que se caracteriza por su prudencia, inteligencia, astucia y piedad. Nos referimos a Odiseo, a quien se le conocía también por ser el favorito de la diosa del conocimiento y de la victoria: Palas Atenea.

El lector y lectora de Aristóteles sabrá de las menciones habituales a los personajes y escenas de las tragedias de su tradición. Por la manera en la que suele referirse a Odiseo, un personaje al que la idea del ciudadano se ha acomodado sorprendentemente, Aristóteles parece recelar de él. Eso no le impide, no obstante, diseñar un traje a medida para el rey de Ítaca. Parémonos un momento a pensar sobre una tragedia, la de Ayante, de un autor muy apreciado por la tradición aristotélica: Sófocles (496-406).

Ayante es un personaje inquietante para la teoría política y el gobierno de uno mismo. Un personaje desangelado que, víctima de la injusticia y la mentira³⁶, se suicidará lanzándose contra una espada que le quitará la vida atravesándole el torso. La espada con la que se quitaría la vida sería el regalo con el que Héctor, príncipe de Troya, le obsequiara en señal de respeto por el coraje, destreza y fuerza mostrados durante un combate cuerpo a cuerpo en el asalto a queo contra Troya. Sófocles contaría la historia de su suicidio.

Es curioso que la tragedia comience con Ayante en el interior de su tienda de *campana*, descuartizando animales *domésticos* pensando que estuviera descuartizando a Odiseo; como si extirpara aquellos elementos considerados gregarios o pasivos de uno mismo. Parece significativo que los animales ofrecidos por los griegos a sus dioses fueran animales de naturaleza doméstica.

La historia tendrá en Odiseo un personaje que aparecerá desde el inicio de la obra en los bordes y fronteras de los escenarios donde transcurre la trama y el dilema mortuorio de Ayante. Continuamente observando desde fuera³⁷ y acompañado por su fiel protectora, *Palas Atenea*. Objetivos Odiseo y Palas Atenea, de la cólera de Ayante, aquel no entrará en la realidad pública del escenario hasta el final de la tragedia para decidir qué hacer con el cuerpo del suicida. Odiseo decidirá la disputa entre Teucro, hermano de Ayante y dispuesto a enterrarlo de acuerdo con los ritos oficiales; y Agamenón y Menelao, contrarios a que el cuerpo de un suicida tome sepultura.

³⁶ Cuenta la historia que por méritos, capacidades y honor tendría que haber sido él quien tomara la armadura del difunto Aquiles. Una treta de Palas Atenea conseguiría que fuera Odiseo quien se hiciera con tan preciada armadura.

³⁷ “Ajax - ¡Ay! Hijo de Laertes, que observas todo/ que eres siempre instrumento de todo tipo de maldad/ y la peor y más sucia carcoma del ejército,/ sin duda que de gusto te traes grandes risotadas”. SÓFOCLES, “Ajax”, en *Tragedias Completas*, ed. de José Vara Donado, Cátedra, Madrid, 2011, p. 54.

Odiseo aparecerá no como un testigo de lo ocurrido, sino como una persona enfundada de potestad y autoridad para dirimir disputas y trifulcas que ha ido observando. A él se dirigirán Corifeo —personaje que da voz al coro— y Agamenón como “Rey Ulises” y “soberano Ulises”³⁸ respectivamente. Un personaje ejecutivo cuyo papel estará regido por la iniciativa que le confiere la responsabilidad de resolver la discusión: “¿Qué ocurre, varones?”³⁹, preguntará.

Sabida la cuestión por el único testimonio de una de las partes (Agamenón), decidirá en apenas segundos a favor de la opción del entierro del cuerpo de Ayante “pues con tus desprecios [Agamenón] no destrozarias en absoluto a este cadáver, sino las leyes impuestas por los dioses”⁴⁰. El desconcierto y desacuerdo de Agamenón con Odiseo es grande, y así se lo hace saber a su igual en rango pero no de rol. Es una relación entre óptimos. La rabia y perplejidad que siente Agamenón le hacen titubear y admitir un choque entre sus deseos y el cumplimiento piadoso del soberano que por serlo lo puede todo: “No es fácil a un soberano ser piadoso”. Odiseo acudirá a la amistad como elemento conciliador, buscando en la relación entre amigos el recurso que consiga que su decisión sea aceptada por el rey de Esparta: “Sin embargo, sí es fácil que brinde su aprecio a los amigos que aconsejan bien”⁴¹. No obstante, Agamenón contestará con la honestidad militar de un soberano, soplando el humo de la amistad que encubre la base de su obediencia: “Es bueno que el hombre de bien haga caso a la autoridad”⁴². De nada servirá la insistencia de Odiseo en el recurso aristotélico de la amistad⁴³ en unos oídos cerrados y obedientes al calambre arbitral.

TEORÍA DEL ESTADO Y ARBITRAJE

Nadie es buen árbitro de su propia causa⁴⁴.

El recurso aristotélico en favor del arbitraje de la vida, y no por el juicio, ha sido una salida teórica de gran influencia en el pensamiento político occidental. Esto no puede sorprendernos demasiado, dado el gran atractivo que supone el ejerci-

³⁸ Ibid., p. 83.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibid., p. 84.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Ibidem.

⁴³ “¡Alto! Tienes que saber que sigues mandando si te rindes a tus amigos”. Ibidem.

⁴⁴ Thomas HOBBS, *Leviathan: or the Mater, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall, and Civil* (1651), ed. de M. Oakeshott, Collier Books, New York, 1972, cap. 15, p. 122.

cio de una actividad como esta tan orientada a la aplicación de facultades como la inteligencia y la memoria que son muy apreciadas en el ser humano.

La figura del arbitraje existía ya en Atenas y eran muchos los árbitros o *jurisconsultos* en los foros romanos. La relevancia de los Juegos Olímpicos en ambas tradiciones, hoy masiva, hacían del árbitro alguien cotidiano de la vida pública de la ciudad. Son numerosas las metáforas deportivas que aparecen en las obras de esta tradición. El ciudadano ateniense y romano estaba muy familiarizado con ellas e incluso Homero hace mención a esta figura en *Odisea*:

También se levantaron árbitros elegidos, nueve en total —los que organizaban bien cada cosa en los concursos—, allanaron el piso y ensancharon la hermosa pista⁴⁵.

El árbitro en Atenas era una función institucional que cada ciudadano, cumplidos los sesenta años, debía desempeñar durante por lo menos un año. Tenía un papel distinto a los jueces de la asamblea de la ciudad y los casos que podían llevar estaban debidamente establecidos⁴⁶. Por su parte, en la tradición romana, los *jurisconsultos* no eran siquiera una pieza institucional, sino más bien una profesión. Estos eran ciudadanos cultos y de gran conocimiento en materia de leyes, en su mayoría patricios, que se acercaban al Foro y eran consultados por la gente en caso de riñas o desacuerdos. Aunque su dictamen se conocía a veces como *sententia*, aconsejamos no confundirla con la sentencia de un juez de acuerdo a derecho; siendo un *laudo arbitral* lo que produce el mecanismo del arbitraje. Sus dictámenes eran ofrecidos en el mismo día y la mayoría de las veces el *jurisconsulto* no ofrecía las razones de su decisión⁴⁷. Nos parece muy sugerente cómo procedían a la hora de resolver casos especiales, juntándose varios *jurisconsultos* para discutir sobre alguna cuestión ardua o compleja. Discusiones que se conocían como *disputatio fori*.

Es curioso que este tipo de discusiones *entre árbitros* se llamaran disputas. Es razonable pensarlas como primer ingrediente de lo que más tarde se conocería como *ars disputatrix*, tan asociado al pensar dialéctico y escolástico. La *disputatio fori* nos recuerda también al método de elaboración de la *Summa Teolo-*

⁴⁵ HOMERO, *Odisea*, ed. de José Luis Calvo, Cátedra, Madrid, 2010, Canto 8, Línea 258, p. 158.

⁴⁶ Para conocer más sobre esta figura de la vida institucional de Atenas véase: ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*, Gredos, Madrid, 1995, 53, pp. 176-179.

⁴⁷ “[A]sí pues, en el significado moderno del término, más que jueces, de un lado, actuaban más bien como jurados al modo inglés y, de otro lado, eran árbitros”. ALFONSO RUIZ DE MIGUEL, *Una filosofía del derecho en modelos históricos*, Trotta, Madrid, 2002, p. 60.

gicae, donde Tommaso d'Aquino (1225-1274) ejercía de árbitro sobre cada cuestión planteada mediante la conocida fórmula *ego respondeo*. Fórmula también usada por otro pensador arbitral como Thomas Hobbes (1588-1679)⁴⁸ y que ya encontramos en el pensamiento de Agustín de Hipona (354-430)⁴⁹. Aparecen, como vemos, los primeros signos de deterioro de la retórica en la vida pública y de la idea de *isonomía*⁵⁰.

El arbitraje era un elemento vivo de las ciudades y un instrumento del ciudadano para dirimir sus conflictos y una referencia que Hobbes tendría, entre otras, para el diseño de su teoría del Estado. Basándose, a tal efecto, en un punto central del arbitraje deseable a las aspiraciones autárquicas. El árbitro, a diferencia del juez, es una figura cuya autoridad y potestad emanan de las partes concurrentes que aceptan y eligen someterse a su decisión. Hobbes conocía bien esta particularidad⁵¹. Además, las partes solían establecer y limitar la amplitud y condiciones de actuación del árbitro y, en caso de incumplimiento, su decisión y autoridad podrían ser *impugnadas*. Esa relación entre el árbitro y las partes quedaría, en ese caso, disipada. La combinación de libertad y sometimiento que ofrece el arbitraje pareció entusiasmar al teórico inglés⁵².

Hobbes reflexionaría sobre estas cuestiones en dos capítulos muy sensibles de su obra, aquellos dedicados a las *leyes de la naturaleza*. Los que conozcan

⁴⁸ HOBBS, *Leviathan*, cap. 17, p. 119; cap. 32, p. 257; cap. 42, pp. 401, 402; cap. 44, p. 426; cap. 45, p. 442.

⁴⁹ La fórmula utilizada por Agustín sería “respondebo”. AGUSTÍN DE HIPONA, “El Libre Albedrío” (De Libero Arbitrio), en *Obras completas*, Tomo III, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2009, Libro 3, 64, 65, 69, 85, 93, pp. 363-365, 370, 373.

⁵⁰ JAVIER ROIZ, *La recuperación del buen juicio. Teoría política en el siglo veinte*, Foro Interno, Madrid, 2003, pp. 171, 174.

⁵¹ “And distributive justice, the justice of an arbitrator; that is to say, the act of defining what is just. Wherein, being trusted by them that make him arbitrator, if he perform his trust, he is said to distribute to every man his own: and this is indeed just distribution, and may be called, though improperly, distributive justice; but more properly equity; which also is a law of nature, as shall be shown in due place”. [Y la justicia distributiva es la justicia de quien arbitra un convenio, es decir, del acto de definir lo que es justo. Quien arbitra un convenio es el individuo en el que los contratantes han puesto su confianza; y si su acción confirma la confianza que se ha depositado en él, se dice entonces que ha distribuido según lo que a cada uno le pertenece; y ello es, ciertamente, una distribución justa y puede llamarse, aunque impropia, justicia distributiva. Más propiamente debería dársele el nombre de equidad, que también es una ley de la naturaleza, como quedará expuesto en su lugar debido]. HOBBS, *Leviathan*, cap. 15, p. 118. La traducción del español ha sido tomada de la edición de Carlos Mellizo Cuadrado, Alianza, Madrid, 2009.

⁵² “La sujeción de aquellos que instituyen un Estado entre ellos no es menos absoluta que la sujeción de los siervos. Y en ello están en igual situación, pero la esperanza de aquellos es mayor que la esperanza de estos. Porque aquel que se ha sometido sin ser compelido piensa que hay razón por la que debería ser mejor tratado, que aquel que se somete por compulsión; y llegando libre-

bien la obra del inglés sabrán de la importancia de estos capítulos catorce y quince. Pues bien, será en ese momento donde la figura del árbitro será entronada como pieza integrante de las *law of nature* en Hobbes:

Y aunque los hombres estuvieran siempre dispuestos a observar estas leyes, siempre puede haber controversia en lo que se refiere a la acción particular de un individuo...Y a menos que las partes envueltas en la cuestión acuerden someterse a la sentencia de un tercero, seguirán estando muy lejos de alcanzar la paz. Ese tercero a cuya sentencia se someten recibe el nombre de ÁRBITRO. Y, por lo tanto, es de ley natural *que los que están en controversia sometan su derecho al juicio de un árbitro*⁵³.

Quizá el movimiento de Hobbes de más trascendencia para el gobierno y la teoría política fuera, no obstante, el implante del árbitro y del resto de las leyes de la naturaleza en el mundo interno del ciudadano. Como es sabido, “*las leyes de la naturaleza obligan en la consciencia siempre...las leyes de la naturaleza obligan in foro interno*”⁵⁴. Cabe recordar, además, que el arbitraje es un recurso jurídico limitado a cuestiones de derecho de naturaleza dispositiva o privada. Apostar por la idea de un árbitro interno significaría, por tanto, apostar por la privatización de esos *espacios públicos internos* que Hobbes menciona al referirse al foro interno del ciudadano. Es curioso que tradiciones tan preocupadas por lo público se inclinen, tarde o temprano, por salidas que suponen la privatización de lo público.

De todas maneras, en esto no podemos otorgar originalidad al pensador inglés, pues no sería el primero en implantar un árbitro en el mundo interno del ciudadano. Pensemos si no en el *Libero arbitrio* de Agustín de Hipona, central en el pensamiento occidental. Un teórico de gran influencia en el teórico inglés

mente, se llama a sí mismo, aunque sujeto, un hombre libre; por lo que se pone de manifiesto que la libertad no es una eximición de la sujeción y la obediencia al poder soberano, sino un estado de mejor esperanza que aquellos, que se han sometido por la fuerza y la conquista”. Thomas HOBBS, *The elements of natural law and politic*, Frank Cass & Co. Ltd., London, 1969, p. 134. Traducción del autor.

⁵³ “And because, though men be never so willing to observe these laws, there may nevertheless arise questions concerning man’s action...therefore unless the parties to the question, covenant mutually to stand to the sentence of another, they are as far from peace as ever. This other whose sentence they submit is called an ARBITRATOR. And therefore it is of the law of nature, *that they that are at controversy, submit their right to the judgement of an arbitrator*”. HOBBS, *Leviathan*, cap., 15, pp. 121-122. Énfasis en el original.

⁵⁴ “*The laws of nature oblige in conscience always...The laws of nature oblige in foro interno*”. Ibid., cap. 15, pp. 122-123. Énfasis en el original.

y que opinamos origen de lo que entendemos como *tradicción arbitral* del pensamiento político. Las concomitancias entre el pensamiento agustino y hobbesiano en relación al árbitro son importantes⁵⁵.

La tradición arbitral y su sensibilidad pueden encontrarse también en otros ámbitos como la literatura, en especial en la literatura medieval, tan dada a arbitrar disputas. Podríamos mencionar la disputa entre Elena y María⁵⁶ como muestras; por no hablar de los *cantares de gestación*. Es común en ellos que las afrentas terminen por el dictamen del soberano al que acuden para resolverlo. La mención continuada en la literatura, además de en diferentes tratados teóricos, de esta manera de proceder y de ajustar cuentas nos hacen pensar que la idea del árbitro para el diseño político y ciudadano es importante.

Tal vez sería oportuno revisar lo que conocemos como teoría *contractualista* y en especial, esa insistencia en pensarla fundacional de una época nueva pues vislumbramos que esta fórmula teórica responde más bien a una tradición arbitral anterior. Una tradición que tendrá en Aristóteles a su fundamento intelectual y en Thomas Hobbes su culminación.

A LA SOMBRA DEL ARBITRIO

En el mundo moderno,
el acto de fundación se identifica con
la elaboración de una constitución⁵⁷.

La persistencia del recurso aristotélico en favor del arbitrio por encima del juicio retórico en la teoría política parece vigente a tenor de su presencia en las princi-

⁵⁵ “Ag— Pero, si este mismo pueblo llegara poco a poco a depravarse de manera que prefiriese el bien privado al público, y vendiera su voto al mejor postor, y, sobornando por los que ambicionan el poder, entregara el gobierno de sí mismo a hombres viciosos y criminales, ¿acaso no obraría igualmente bien el varón que, conservándose incontaminado en medio de la general corrupción y gozando a la vez de gran poder, privase a este pueblo de la facultad de conferir honores, para depositarla en manos de unos pocos buenos, incluso de uno solo? [Porro si paulatim depravatus idem populus rem privatam rei publicae praeferat atque habeat venale suffragium corruptusque ab eis qui honores amant regimen in se flagitiosis consceleratisque committat, nonne item recte, si quis tunc extiterit vir bonus, qui plurimum possit, adimat huic populo potestatem dandi honores et in paucorum bonorum vel etiam unius redigat arbitrium?]. AGUSTÍN, “El Libre Albedrío” (De Libero Arbitrio), en *Obras completas*, Tomo III, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2009, Libro 1, 46, p. 231.

⁵⁶ “Elena y María (Disputa del clérigo y el caballero)”, en *Antigua poesía española lírica y narrativa*, ed. de Manuel Alvar, Porrúa, México D.F., 1974, p. 174.

⁵⁷ Hannah ARENDT, *Sobre la revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 165.

pales obras de la filosofía política. Esta vigencia, a nuestro juicio, ha tenido consecuencias graves para el pensamiento político. La imagen del enamorado buscando una respuesta sobre su amor en una margarita, a pesar del destrozo, podría hacernos pensar de la hondura de esta cuestión.

La influencia de esta confusión, que entendemos deliberada, la percibimos también en el lenguaje cotidiano al escuchar referirse al árbitro como *el juez de la contienda* o cuando entre un grupo de amigos se celebra que dentro del grupo *no se juzga*. Entendemos en estos comentarios una asociación del juicio como una acción punitiva o fiscalizadora; cuando es quizá el hecho de que los ciudadanos y los amigos *juzguen* la garantía de un trato pacífico y democrático. No es de extrañar, en cambio, esta perversión perseguidora atribuida al juicio cuando la filosofía política occidental parece haber empujado al ciudadano a ser árbitro de su vida y de la de los demás. No hay más que observar la manera en la que las personas se arbitran o se corrigen unas a otras, o cómo se educan a los bebés pitándoles faltas. Las escenas en las terrazas son muy elocuentes al respecto. El tráfico en las ciudades supone ya una orgía del arbitraje.

Habitualmente pensamos la idea del libre albedrío como el elemento facultativo del ser humano para el ejercicio de su libertad de conciencia. De ahí la resonancia peyorativa de las decisiones consideradas *arbitrarias* y que podrían interpretarse, sin embargo, como un ejercicio a mucha honra de la libertad del individuo. No obstante, cabría matizar que la importancia del *libero voluntatis arbitrio* no reside tanto en ese ejercicio sino en ofrecer la oportunidad al ser humano de reconocer la verdad de la vida y de *regirse* de acuerdo a ella⁵⁸.

La ocasión del juicio en la filosofía arbitral es muy limitada; la escena de un árbitro preguntando a los jugadores sobre una jugada resultaría motivo de mofa para muchos. La idea de un árbitro sin reglamento parece inconcebible y si este actuara contrario al mismo quedaría inmediatamente invalidado. Como menciona al respecto otro pensador arbitral, Erasmo De Rotterdam (1466-1536):

⁵⁸ “[Ag.—] tú has dicho que te parecía no debía habérsenos dado el libre albedrío [liberum voluntatis arbitrium], porque de él se sirve el hombre para pecar. Habiéndote yo replicado que no se podría obrar bien sino mediante el mismo albedrío de la voluntad [libero voluntatis arbitrio], y habiéndote asegurado que Dios nos lo dio principalmente para esto”. AGUSTÍN, “El Libre Albedrío” (De Libero Arbitrio), en *Obras completas*, Tomo III, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2009, Libro 2, 179, p. 328. Nos parece oportuno mencionar que, a pesar de que la idea del gobierno aparece abundantemente en la traducción de la obra, en el latín original pocas veces utiliza Agustín el verbo “gubernare”. Utiliza más bien los verbos *regir* (*regere*), administrar (*administrare*) o conducir (*ducere*).

Nadie accede a una competición olímpica, si antes no ha considerado en su interior qué exige el reglamento de ese certamen. Ni se queja de que el sol o el polvo, o el sudor o cualquier otra cosa de esta naturaleza sean molestas, porque todo esto va unido a la razón misma del juego. Del mismo modo quien recibe el mando debe antes reflexionar en su ánimo qué obligaciones acarrea el oficio de príncipe⁵⁹.

Claro que para todo este proyecto la búsqueda de la verdad o las leyes que rijan el mundo pasa a ser condición *sine qua non*. Un reglamento para esta tradición resulta y es de naturaleza transcendental:

Puesto que el contrato original es definitivo y se concierta a perpetuidad, no habrá una segunda oportunidad...La persona escoge de una vez para siempre las pautas que habrán de gobernar sus perspectivas de vida⁶⁰.

La tarea de conciliar una doctrina supone la consecuencia lógica de esta tradición. No hay más que ver la relevancia que se le otorga a lo acordado y la preparación de los participantes en cada concilio del reglamento. Su imprenta y aplicación será un hecho común de las ideologías arbitrales. Agustín de Hipona, padre fundador y doctor de uno de los reglamentos más influyentes del pensamiento, planteará una novedad al esquema arbitral, añadiendo un matiz importante al *mundo griego*: la vigilia del pensamiento y el ataque directo al mundo de la noche y del oído:

Aquella hermosura de la verdad y de la sabiduría, mientras persista la voluntad de gozar de ella, ni aun suponiéndola rodeada de una multitud numerosa de oyentes, excluye a los que a ella se van llegando, ni se emite por tiempos, ni emigra de lugar, ni la interrumpe la noche, ni la interceptan la sombras, ni está subordinada a los sentidos del cuerpo⁶¹.

El ataque al mundo de la noche y de las sombras, que repetiría Thomas Hobbes en su “Kingdom of darknes” y al que ya interpretamos como seguidor agustino, nos informa de dos elementos ante los cuales Agustín se mantiene aler-

⁵⁹ Erasmo DE ROTTERDAM, *Educación del príncipe cristiano (Institutio principis Christiani)* (1516), Tecnos, Madrid, 2012, pp. 69-70.

⁶⁰ John RAWLS, *Teoría de la justicia*, Fondo de cultura económica, Madrid, 2002, cap. 3, 29, p. 170.

⁶¹ AGUSTÍN, “De libero arbitrio”, Libro 2, 151, p. 317.

ta. Ya no son solamente los impulsos del cuerpo los que pueden alterar una vida óptima, que en términos de Agustín pasa a ser *ordenada*⁶². Surge, adicionalmente, un tercer elemento discordante que va más allá del problema entre *logos* y *pathos* de la tradición griega. Es la griega una tradición muy limitada para la comprensión del mundo interno del ciudadano fijada como está en la dicotomía del activo o pasivo; delimitada, además, por su concepción cíclica y eterna del cosmos. En realidad, es una tradición intelectual sin mundo interno⁶³. La tradición latina, en cambio, sí tiene en cuenta los componentes letárgicos de la vida. Virgilio (70-19 a. e. c.), su poeta, recoge en *Eneida* esta afirmación, de la que Agustín estaría al tanto y mira de reojo. Con el implante del árbitro se trata, en definitiva, de llamar la atención sobre el mundo interno del ciudadano y su *letargia* para controlarlo. No debemos olvidar que, en el fondo, la idea del *libero arbitrio* es un implante interno que permite pensar a la víctima que su castigo es merecido y justo; con el añadido perverso de que esta, además, exima de culpa e intención sádica a quien le maltrata y domina. De igual manera que la hija de Jefe acepta su propio sacrificio a manos de su padre porque así ha de ser. Dios no puede hacer el mal. Una vez más, Hobbes pondría en palabras lo que a lo largo de siglos se ha ido gestando en la misma mesa camilla, la “*letargia* del sosiego” (*lethargy of ease*) es causa o tendencia de la disolución de la *Commonwealth*⁶⁴.

No queremos decir con esto que el pensamiento agustino no esté influido o incluso inspirado en la tradición griega. Sería casi un disparate. Lo que quizá sí nos atrevemos a poner en cuestión es la interpretación neo-platónica habitual de este pensador que también se inclina hacia el aristotelismo al ser el encargado de entronar dos conceptos aristotélicos fundamentales como son el árbitro y la idea, *a-letheia*, de verdad. Esta última idea difiere de la *anamnesis* platónica y es la que mantienen los pensadores arbitrales⁶⁵. Recurrir a la actitud piadosa —irrenunciable para Agustín— o al diseño en forma de diálogos socráticos de su propia obra para sostener tal argumento nos parece insuficiente para mantener su adhesión platónica. En definitiva, creemos que Agustín es un pensador que sigue al pensamiento del estagirita en la sumisión del conocimiento a la luz⁶⁶ y la

⁶² Ibid., Libro 1, 52, p. 233; Libro 1, 63, p. 238; Libro 1, 66, p. 239.

⁶³ Seguimos aquí la interpretación de Javier Roiz sobre el mundo interno. Javier ROIZ, *El mundo interno y la política*, Plaza y Valdés, Madrid-México D. F., 2013.

⁶⁴ HOBBS, *Leviathan*, cap. 29, p. 245.

⁶⁵ Ibid., cap. 42, p. 406.

⁶⁶ “¿Y qué es entender, sino vivir por la luz misma de la mente, una vida más noble y perfecta?”. Ibid., Libro 1, 59, p. 236. Ver también Ibid., Libro 2, 92, p. 296. Agustín llegará a aludir “a la razón y la inteligencia” como la “cabeza u ojo de nuestra alma... y que no tienen las bestias”.

vista⁶⁷ y, también, al sugerir que la ley eterna, garante del orden divino, la “lle- vamos impresa en nuestra alma” (*quae impressa nobis est*)⁶⁸.

En lo que parece la primera revolución de la imprenta nos damos cuenta de lo difícil que debe resultar leer o arbitrar a oscuras, o dormido. Cobran sentido también las reflexiones sobre el sol y la luna del libro tercero del *De libro arbitrio*. Momento en el cual el diálogo pasa a convertirse en monólogo⁶⁹. Es la sutileza de estos pensadores su carta de camuflaje. Parece un tanto inverosímil pensar en un proceso platónico de entendimiento de la verdad —des-olvidando—, si el proceso de estudio depende de la actividad ocular interior en el texto del alma.

Irónicamente, no obstante, será precisamente la traición de esa dimensión *letárgica*, foco de las preocupaciones arbitrales, fuera del alcance de sus pitidos, la que nos confirme que hablar de tradición arbitral es hablar también de tradición vigilante⁷⁰. No tendremos que encender ninguna vela, ni subir persiana alguna. Bastará con escuchar el diálogo o conversación entre Agustín y su discípulo Evodio, y la manera en la que el maestro premia y alaba su actitud de búsqueda: “Vigilantissime respondisti”⁷¹.

CONCLUSIONES

La teoría política parece incómoda ante una ciencia política que ha tenido en el elemento arbitral un elemento articulador. Conceptos como *accountability* o la deformación del *demos* en *opinión pública* no dejan de rezumar una sensibilidad común.

“*quasi animae nostrae caput aut oculum...quam non habet natura bestiarum*”. Ibid., Libro 2, 53, p. 283. Énfasis añadido.

⁶⁷ Ibid., Libro 2, 167, p. 232. Ibid., Libro 2, 170, p. 324. “Los ojos son lo más hermoso de nuestro cuerpo. Por eso han sido colocados en la parte más alta y digna del mismo”. Ibid., Libro 2, 184, p. 330.

⁶⁸ Ibid., Libro 1, 51, p. 233. Agustín volverá sobre la imprenta al hablar de la idea de la felicidad (*sapientia*): “Tenemos impresa en nuestra mente la noción de felicidad (*sapientiae notionem in mente habemus impressam*)”. Ibid., Libro 2, 103, p. 299. Ver también Ibid., Libro 2, 141, p. 314.

⁶⁹ Ibid., Libro 3, 85-103, pp. 370-377.

⁷⁰ Seguimos aquí la interpretación de Javier Roiz sobre la vigilancia. Javier ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, Editorial Complutense, Madrid, 2008.

⁷¹ Ibid., Libro 2, 72, p. 289. Agustín volverá a hacer mención a esta actitud vigilante en la búsqueda de la verdad en otro pasaje de la misma obra: “Hoc mihi accidit etiam cum de sapientia, quantum valeo, vigilantissime atque intentissime cogito” [Esto mismo me sucede también cuando pienso en la sabiduría con la mayor atención e intensidad que me es posible]. Ibid., Libro 2, 123, p. 307. También en relación al entendimiento. “Vigilanter animadvertisti” [y te has dado cuenta cabal]. Ibid., Libro 2, 179, p. 328.

Parece, no obstante, que el mecanismo arbitral ha generado ciertos avances o, por lo menos, modelos institucionales y de decisión de cierta eficacia. En cuanto al tipo de ciudadano que esta tradición plantea, la ciencia política parece no haber reaccionado al ataque contra el juicio que supone y parece estar anclada en la tradición aristotélica:

Con esto resulta claro cuál es el ciudadano: llamamos, en efecto, ciudadano al que tiene derecho a participar en la función deliberativa o judicial de la ciudad, y llamamos ciudad, para decirlo en pocas palabras, una muchedumbre de tales ciudadanos suficiente para vivir con autarquía⁷².

Es cierto, quizá, que la teoría política no ha disfrutado de un momento como el siglo veintiuno para pensar el alcance de este diseño del ciudadano que se ha demostrado incapaz de escuchar, entre otros, los silencios de Ganimedes, Billy Bud o Gregor Samsa. Un momento para la ciencia política cuya salida o no del ejercicio arbitral nos dirá el nivel de satisfacción consigo misma.

⁷² ARISTÓTELES, *Política*, Libro 3, 1, 1275b, 25-29, p. 69.