

La tragedia del desgobierno

Andrés Rosler*

Derecho, libertad y justicia en tres obras de Shakespeare

1. Siempre recuerdo la *boutade* de T. S. Eliot que figura en el prólogo de *Hamlet oder Hekuba* de Carl Schmitt: «sobre alguien tan grande como Shakespeare, es probable que nunca podamos tener razón, y si nunca podemos tener razón, es mejor que debamos cambiar de vez en cuando nuestra manera de equivocarnos».¹ Es una cita ideal para alguien que intenta decir algo sobre Shakespeare desde el punto de vista de la filosofía política.

Los estudios literarios y teatrales sobre la política en Shakespeare a menudo ignoran o pasan por alto las herramientas conceptuales de la filosofía política e incluso las investigaciones de la historia del pensamiento político, así como seguramente alguien formado en el campo de la teoría social que quiera decir algo sobre Shakespeare pasará por alto o ignorará el conocimiento alcanzado por los estudios literarios y teatrales isabelinos. Valgan entonces estas primeras acotaciones como descargo de responsabilidad por defectos de interpretación debidos a la perspectiva adoptada. Sólo pretendo sugerir otro punto de vista para contribuir a la comprensión de (algunas obras de) Shakespeare, en especial tres gran-

* Agradezco mucho los comentarios de Jorge Dotti y Leiser Madanes. Si bien ellos critican y mantienen sus reservas sobre muchos de los puntos expresados, sus observaciones han ayudado a mejorar sensiblemente el presente trabajo.

1. «About anyone so great as Shakespeare, it is probable that we can never be right; and if we can never be right, it is better that we should from time to time change our way of being wrong», T. S. Eliot, *Elizabethan Essays*, 1a. ed., London, Faber & Faber, 1934, p. 33. La cita aparece en alemán en Carl Schmitt, *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1985, p. 8.

des obras histórico-políticas –dos historias y una tragedia, siguiendo la taxonomía ortodoxa–: *Ricardo II*, *Julio César* y *Coriolano*.²

Los protagonistas de estos (si no de todos los) dramas shakespearianos parecen ser moralmente ambiguos. Pensemos en *Ricardo II*: su protagonista puede ser interpretado como un mártir depuesto por una rebelión o un tirano que conculcaba los derechos de sus súbditos. Bolingbroke puede llegar a ser considerado un patriota que desafía a un gobierno opresor o un despiadado oportunista que racionaliza su sed de poder, y York un hombre leal superado por los acontecimientos o un pusilánime desertor que cambia de bando, según cuál sea la perspectiva que se adopte.³ Tal vez la ambigüedad sea inherente a la obra teatral.⁴ Por ejemplo, algunos republicanos desconfiaban del teatro precisamente porque permitía que algunos personajes tiránicos adquirieran estatura trágica.⁵ En efecto, el más inmoral de los personajes puede ser valorizado desde una perspectiva estética, adquirir cierta grandeza a pesar de sus (quizás muy graves) defectos morales.⁶ Hay

2. Obras más exploradas desde el punto de vista político como, v.g., *Hamlet*, *Macbeth* o *Rey Lear*, fueron dejadas de lado a propósito. Al lector decepcionado que esperaba algo en especial sobre, por ejemplo, la política en *Hamlet*, quizás le sea útil la referencia al muy reciente trabajo de Eduardo Rinesi, *Política y tragedia. Hamlet entre Hobbes y Maquiavelo*, Buenos Aires, Colihue, 2003.

3. No son pocos los comentaristas que defienden una lectura gestáltica de Shakespeare (v.g. Jonathan Bate, *The Genius of Shakespeare*, Londres, Picador, 1997, pp. 159 y 328; cf. Germaine Greer, *Shakespeare*, Oxford, OUP, 2002, pp. 45-46; Tim Spiekerman, *Shakespeare's Political Realism. The English History Plays*, Albany NY, State University of New York Press, 2001, p. 3). A William Hazlitt siempre le había parecido una «prueba singular de buen gusto, sentido común y pensamiento liberal, en un viejo amigo, que había encuadrado en un mismo volumen los *Derechos del Hombre* de Paine y las *Reflexiones sobre la Revolución Francesa* de Burke, y dicho que, los dos juntos, eran un muy buen libro». Precisamente, fue el mismo Hazlitt quien dijo que asistir a una representación de *Coriolano* nos ahorraría el trabajo de leer a Burke atacando a la Revolución Francesa y a Paine defendiéndola ya que Shakespeare exponía ambos lados de la discusión (véase Jonathan Bate, *The Genius...*, op. cit., pp. 202-203). A menudo se cita cómo Coleridge aplaudía la «imparcialidad maravillosamente filosófica de la política de Shakespeare» (aunque, como explica Gary Taylor en *Reinventing Shakespeare. A cultural history from the Restoration to the present*, New York, Oxford University Press, 1989, p. 103, no menos a menudo se omite el resto de la cita de Coleridge, donde se afirma que Shakespeare era un «devoto del patriotismo», de modo que para Coleridge «imparcialidad política» significaba rechazar el igualitarismo de los *Derechos del Hombre* de Paine a favor de las victorias monárquicas del duque de Wellington).

4. Por supuesto, hay interpretaciones que sostienen que el teatro de Shakespeare va más allá de la ambigüedad del argumento o de los personajes y ofrece un mensaje o propuesta. Por ejemplo, Jan Kott dice en su ensayo sobre los reyes shakespearianos que «[e]n el mundo de Shakespeare existe una contradicción entre el orden de la acción y el orden moral. Esta contradicción es el destino humano. Uno no puede escaparse de ella» (*Shakespeare our contemporary*, New York, Norton, 1974, p. 17).

5. Cf. Gary Taylor, *Reinventing...*, op. cit., p. 113.

6. Es, por ejemplo, lo que nos suele suceder con *Ricardo III*. Un buen malvado, alguien que *sabe* lo que hace, puede aparecerse irresistible a nuestros ojos si su representación estética es apropiada. En este sentido es muy ilustrativo lo que narra Blanche Roosevelt, una escritora y cantante norteameri-

corrientes que creen sin embargo que el razonamiento moral forma parte de la apreciación estética de la obra de arte, debido probablemente a que el arte tiene una función moral o política que cumplir.⁷ En este artículo no tomo partido por dicha tesis. Hago un análisis moral y político de Shakespeare, pero no debido a que crea que dicho análisis es indispensable para la comprensión de una obra de arte, en este caso el teatro. Me inspira en cambio el propósito de sugerir que la teoría política puede ser útil para la comprensión de Shakespeare y que además Shakespeare puede ser útil para la comprensión de la política.⁸

cana —la primera que cantó en el Covent Garden—, sobre el estreno del *Otello* de Verdi el 5 de febrero de 1887 en Milán: «[Victor Maurel, el distinguido barítono francés que representó a Yago] se ganó enseguida las mayores simpatías de la audiencia, y no pude evitar contrastar en ese momento los Yagos que hemos visto en otros países con los Yagos que vemos siempre en Italia. Yago incluso parece ser *persona grata* para el público; las cualidades que provocan un sentimiento de horror al honesto anglosajón son recibidas por esta susceptible nación con plácido contento y alivio. Su vileza, sus artimañas, y su perfidia son aceptadas por su arte, no su naturaleza; sus ingeniosas estratagemas, suscitan sentidos aplausos, y déjeme agregar que nunca oirán a un dios de la galería en Italia expresar desaprobación alguna respecto de un truhán exitoso. Si Yago no hubiera tenido éxito hay una fuerte razón para creer que *Othello* habría quedado afuera del repertorio shakespeareano en Italia. [...] Bien puedo entender la inclinación de Boito y de Verdi de llamar a su obra *Yago*, y no *Otello*. Yago es esencialmente italiano, no en el sentido del vicio, sino de la villanía artística: él razona desde el punto de vista personal, y sus razones encuentran un eco universal en la tierra que dio luz a un estudioso tal de la naturaleza humana como Maquiavelo» (*Verdi: Milan and Otello*, London, 1887, cit. en Charles Osborne, *Verdi*, 1a. ed., New York, A. A. Knopf, 1969, pp. 415-416).

Asimismo, las credenciales liberales de Richard Robinson no pueden ser cuestionadas. Sin embargo, en su comentario a los libros III y IV de la *Política*, en referencia a la idea aristotélica de que «los ciudadanos en la ciudad buena no pueden ser todos buenos hombres» (III.4 1277a4-5), Robinson afirma que aunque los individuos del siglo XX se sientan horrorizados por dicha idea, debemos ser sinceros: «Muchos de nosotros no podemos evitar sentir profunda admiración por el hombre realmente poderoso, Napoleón o Stalin, no importa cuán inmensa es la miseria que causa» (*Aristotle. Politics III-IV*, 2a. ed., Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 15). De aquí no se sigue que nuestra admiración les dé una razón para actuar a dichas personas, o a un Ricardo III, o que el arte sea prácticamente relevante en este sentido. Lo único que se sigue es que es posible estetizar dichas acciones, estudiarlas desde un punto de vista artístico. Y en la obra de arte, en líneas generales, lo que vale es el resultado, no la manera en que se lo obtiene. Brigid Brophy, *Mozart the Dramatist*, 2a. ed., London, Libris, 1988, p. 24, dice con razón que se equivocan los que sostienen que el arte de Beethoven es superior, por ejemplo, al de Mozart debido al empeño o esfuerzo que aparentemente pondría el primero, a diferencia del segundo. Eso es moralizar el arte. Si Mozart toma nuestras emociones por asalto sin habernos dejado siquiera intuir por dónde iba a venir el golpe, y si Beethoven, por su parte, envía heroicamente a sus tropas a la victoria a cualquier costo en una batalla frontal, esto no explica que la obra de Beethoven sea superior a la de Mozart.

7. No hace falta remontarse hasta la Antigüedad para encontrar partidarios de la conexión conceptual entre arte y moral (o política). La estética marxista (v.g. la teoría teatral de Brecht) parece sostener una posición similar.

8. Como explica Allan Bloom, Shakespeare mismo invita a un análisis moral de sus obras históricas al sugerir que los conflictos políticos son inseparables de las complejidades psicológicas —y por lo tanto morales— del carácter de los contendientes por el poder. Cf. Allan Bloom, *Shakespeare's Politics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1981, p. 3.

Finalmente, debo aclarar que no sólo paso por alto la autonomía del arte sino que además paso por alto adrede la autonomía del hecho teatral, es decir que literalizo a Shakespeare, siguiendo la tradición que entiende que el teatro es esencialmente parte de la literatura. Otra vez, no porque crea que sea conceptualmente correcto o ignore los justos reclamos de los especialistas respecto de la autonomía del hecho teatral, sino que se debe al propósito de mostrar la conexión entre el texto de Shakespeare y la política.⁹

2. Quisiera primero delinear qué tipo de análisis político voy a tener en cuenta al entrar en terreno shakespeareano. Quizás esto ayude a ubicar rápidamente las coordenadas conceptuales del artículo. Asumo que si nos proponemos reflexionar sobre la política hay dos o tres grandes cuestiones que deberemos enfrentar tarde o temprano.¹⁰ En primer lugar, la que creo es *la* (gran) cuestión política: si debe o no debe haber Estado.¹¹ ¿Por qué el ser (político) y no la nada (política)? Llamemos a esta primera cuestión el desafío anarquista. Si la pregunta por el Estado arrojará un resultado negativo, si el desafío anarquista fuera insuperable, aquí terminaría la reflexión política al menos por razones de economía argumentativa. Para seguir adelante con nuestra reflexión debemos contar con algún buen argumento en favor del Estado, una teoría de la obligación política. Además, la discusión sobre la existencia del Estado está destinada a desembocar en –si es que no empezó en realidad por– la discusión sobre la libertad. ¿Por qué hemos de restringir dicha libertad debido a las decisiones del Estado? ¿En qué consiste, antes que nada, dicha libertad? Quizás también sea de ayuda en esta discusión una

9. En este sentido es especialmente ilustrativa la opinión de William Hazlitt: «We do not like to see our author's plays acted, and least of all, HAMLET», «Hamlet», *Characters of Shakespeare's Plays*, en P. P. Howe (ed.), *The Complete Works of William Hazlitt*, 1930, vol. IV, pp. 232-237, cit. en Gary Taylor, *Reinventing...*, *op. cit.*, p. 104. Es claro que la adopción de Shakespeare por la literatura es un fenómeno relativamente moderno, no isabelino.

10. Si bien –o precisamente debido a que– hoy en día el anacronismo no parece ser un problema, o una objeción, en el campo de la teoría literaria o teatral, no puedo resistir la tentación de citar otra *boutade* shakespeareana, la de Terry Eagleton, *William Shakespeare*, Oxford, Blackwell, 1986, pp. IX-X: «Aunque no es fácil conseguir evidencias concluyentes, es difícil leer a Shakespeare sin sentir que él estaba casi ciertamente familiarizado con los escritos de Hegel, Marx, Nietzsche, Freud, Wittgenstein y Derrida».

11. Cf. Robert Nozick, *Anarchy, state and utopia*, New York, Basic Books, 1974, p. 4. Con esto no quisiera recortar indebidamente el alcance de la reflexión política, por ejemplo, al Estado como un fenómeno histórico típicamente moderno, o, en otras palabras, a la filosofía política moderna. La cuestión política es inherente a la vida social o comunitaria, y no sólo a una época histórica. No creo que haya razones para negar que antes de la emergencia del Estado moderno no existía la filosofía política debido a que, entre otras cosas, no existía su objeto de estudio. Hago referencia, entonces, al Estado porque asumo que ilustra más claramente, pero no excluyentemente, el tema que estudia la filosofía política.

teoría de la autoridad política y legal que dé cuenta del Estado en términos que no sean moralmente inaceptables para el anarquista: una teoría que explique, v.g., por qué la mera existencia de autoridad no implica una disminución relevante de nuestra autonomía.

Asumiendo que contamos con dicha(s) teoría(s) y que por lo tanto podemos seguir adelante, sube a escena entonces la segunda (gran) cuestión de la filosofía política. Habiendo visto que debe haber Estado, lo que se plantea es cuánto Estado tiene que haber. Sin herir susceptibilidades, se podría denominar a esta cuestión el desafío liberal.¹² ¿Hasta dónde debe llegar el Estado? ¿Existen cuestiones o esferas de acción en las que el Estado no debe interferir en absoluto? ¿Puede o debe el Estado redistribuir el ingreso a través de los impuestos? Bien podríamos reformular esta cuestión, al menos parcialmente, en términos de la discusión sobre la justicia económica. Por último, existe otro asunto que en cierto sentido puede ser considerado como una tercera cuestión, la de la forma de gobierno o de Estado. ¿Cuál es la mejor organización política o de gobierno? Visto que debe haber Estado, y cuáles son los límites de la acción del Estado, restaría estudiar cuál es la mejor forma de organizar la toma de decisiones políticas. Algunos creerán que esta cuestión está contenida en el desafío liberal, otros pueden creer que existen razones para disociar ambos temas. Es en este territorio donde nos topamos frecuentemente con el debate sobre la justicia política, quién debe gobernar, qué grado de participación política debe haber, si la política es una técnica o una práctica (en sentido amplio), cuál es el papel de los jueces y del derecho en la toma de decisiones políticas (control de constitucionalidad), etcétera.

Tal como están planteadas estas cuestiones, a primera vista parecería ser claro que Shakespeare responde al desafío anarquista sosteniendo que debe haber Estado,¹³ y se inclina por la monarquía en lo que hace a la cuestión de la forma de

12. Por supuesto que la idea misma de liberalismo es ambigua o controvertida, y que hay varios tipos de liberalismo. Pero sin entrar en la diferencia entre, por ejemplo, liberalismo clásico y progresista, o entre libertarianismo y liberalismo (anglosajón), creo que hay que reconocer el mérito del liberalismo en su conjunto de haber planteado la cuestión de cuánto Estado tiene que haber, cuáles son las tareas que debe cumplir, etc. Algo similar sucede con el anarquismo o el desafío anarquista. Aun cuando no seamos anarquistas o liberales, debemos dar cuenta de los desafíos que presentan y estar preparados para responder a las preguntas o cuestiones que nos deparan.

13. Polonio, quizás una fuente no muy confiable, parece creer que la respuesta a la pregunta por el Estado y el deber es obvia, que sería literalmente una pérdida de tiempo formularsela: «preguntar / Qué debería ser la majestad, qué es el deber / Por qué el día es día, la noche noche, y el tiempo es tiempo, / No sería nada sino desperdiciar la noche, el día y el tiempo» (*Hamlet* II.ii.86-89, ed. G. R. Hibbard, Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 207). Rosencrantz se convierte en el vocero de la ortodoxia teórico-política del siglo XVI en *Hamlet* III.iii.15-23: «La cesación de la majestad / no muere sola, sino que como un abismo arrastra con ella / lo que está cerca. Es una rueda pesada, / fi-

gobierno. Por supuesto que si bien Shakespeare parece creer que la monarquía no es optativa, los reyes descritos en sus obras dejan mucho que desear, no sólo por defectos morales en sentido estricto (hasta Enrique V mismo, pasando por Fortinbras, Ricardo II, Enrique IV, Macbeth) sino de carácter en general (Duncan, Julio César). Quizás los defectos de aquellos que tratan de derrocar la monarquía –cuyo paradigma bien podría ser Jack Cade en *Enrique VI*, 2a. parte– sean los que ofrezcan el mejor argumento a favor de la simpatía monárquica de Shakespeare. Los rebeldes shakespeareanos también dejan mucho que desear. Los otros revolucionarios por los que Shakespeare siente más simpatía –Bolingbroke o Bruto– comienzan sus acciones con nuestro reconocimiento de la justicia de sus causas pero luego ven eclipsada la justificación de las mismas por las virtudes de sus adversarios –Ricardo II o Julio César– y por sus propias acciones. Bolingbroke termina dando la impresión de haber aprovechado una causa noble para quedarse con el poder, Bruto la de ser incapaz de aplicar apropiadamente sus principios morales a la práctica política. Su moralidad política –si se me permite la expresión– deja mucho que desear. Respecto de la cuestión liberal o de cuánto Estado debe haber, Shakespeare parecería defender la idea de que el Estado debe limitarse a proteger los derechos de (por lo menos algunos de) los individuos y asegurar (literalmente) un mínimo de subsistencia para los súbditos.¹⁴

En lo que sigue haré algunos comentarios sobre los ejes políticos alrededor de los cuales parecen girar las obras mencionadas: *Ricardo II* y la relación entre derecho y política; *Julio César* y la libertad, *Coriolano* y la justicia económica y política.

3. *Ricardo II* es usualmente interpretada como una obra que refleja algunos aspectos sociales y políticos de la transición del mundo feudal al moderno. En especial, el conflicto entre el ideal aristocrático de la caballería, del honor y del valor por un lado, y una cultura basada en un crudo pragmatismo por el otro.

jada sobre la cima del monte más alto, / a cuyos enormes rayos diez mil cosas menores / están fuertemente ensambladas y unidas; las cuales, cuando cae, / a cada pequeño apéndice, de poca importancia, le acaece la ruina tumultuosa. Nunca solo / suspira el Rey, sino con un quejido general».

Sin embargo, algunos comentaristas creen que el anarquismo no está tan lejos de Shakespeare como se podría creer. El bosque de Arden en, por ejemplo, *Como gustéis*, representa una comunidad anarquista que opera sobre la base del principio de cooperación entre iguales. Cf. Germaine Greer, *Shakespeare, op. cit.*, p. 115. Por otro lado, la utopía anarquista expresada por Gonzalo en *La tempestad* es enunciada aparentemente de manera contradictoria, tal como lo advierten inmediatamente Sebastián y Antonio (II.i.143, 155-157): Gonzalo sostiene que en su isla utópica no habría soberanía, y sin embargo él sería rey en ella.

14. En *Rey Lear* hay textos que sugieren la preocupación shakespeareana por el bienestar de los súbditos: III.iv.35, IV.i.65, dando la idea de cierto «welfarismo». Volveremos al tema en el § 8.

Se podría sincronizar con esta dicotomía el ascenso de un espíritu individualista que disuelve las armonías preestablecidas del orden jerárquico medieval, y la resistencia de un mundo de palabras y ceremonias que trata de hacer frente al avance de la acción y del realismo.¹⁵ Pero lo que más nos interesa aquí es que esta obra muestra el reemplazo de un monarca legítimamente ungido pero no precisamente apropiado o indicado para ejercer el poder político por otro, ilegítimo, pero especialmente dotado para la política. Al menos indirectamente se pone en cuestión la ideología misma del derecho divino de los reyes, tanto en el plano explicativo (Dios parece ser relativamente indiferente respecto de la suerte de los monarcas ungidos) cuanto en el propiamente normativo (¿debe gobernar alguien pura y exclusivamente porque ha sido ungido, y/o porque está biológicamente vinculado con otro monarca?). En efecto, *Ricardo II* muestra qué fácil es deshacerse de un rey ungido. No es tanto el poder de Dios en sí mismo lo que se pone en cuestión sino los presupuestos sobre los efectos políticos de la divinidad. La obra desmitifica la monarquía al quitarle su sanción divina, implicando que un gobernante ordenado según los preceptos religiosos no tiene protección alguna del cielo. De este modo *Ricardo II* prepara el camino para las tragedias shakespearianas. Si ni siquiera el servidor ungido cuenta con el favor divino, la historia bien puede terminar siendo el resultado de la voluntad humana, de las acciones realizadas por los seres humanos, y de este modo el énfasis pasa de una dimensión metafísica a otra práctica, en la cual los términos operativos son decisión, responsabilidad y recursos.¹⁶

A la luz de esta interpretación, podríamos incluso hablar del contractualismo implícito en *Ricardo II*. Antes de pedir la devolución del dinero pagado por este ejemplar el lector debe tener en cuenta la estipulación utilizada para definir qué se entiende por contractualismo. Siguiendo una propuesta relativamente reciente,¹⁷ el contractualismo es la doctrina que sostiene que la autoridad política se explica y justifica en términos de los que la reconocen como tal, es decir, en términos de aquellos que asignan a las decisiones del gobierno un lugar especial en sus deliberaciones, a menudo reemplazando las disposiciones gubernamentales por la deliberación individual sobre el mérito de la decisión en cuestión. La justificación de la autoridad política es básicamente simple: debe ser ejercida en el interés de los súbditos. Se podrá objetar que dicha idea no es exclusiva del con-

15. Asimismo, se podría agregar, por ejemplo, la oposición entre una concepción esencialista y otra convencionalista del lenguaje. Cf. Charles R. Forker (ed.), *King Richard II*, London, The Arden Shakespeare, 2002, pp. 66-67.

16. Véase Park Honan, *Shakespeare. A life*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 219.

17. Véase Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, cap. 9.

tractualismo. De hecho pocas doctrinas políticas sostienen la posición contraria. Pues bien, el contractualismo en cuestión no debe entenderse en sentido estricto, ya que en realidad tras la apariencia de un contrato literal los contractualistas a menudo proponen nociones tales como consentimiento tácito explicado a su vez por el beneficio recibido (Locke), lo que deberíamos querer (Rousseau), ideas reguladoras de la razón (Kant), tests contrafácticos de validez que se basan en la igualdad moral de los agentes/sujetos (kantianos), etcétera.¹⁸

Una lectura de *Ricardo II*, entonces, bien puede ser una ocasión para entender el poder explicativo del contrato o del contractualismo. Marx se quejaba de que los seres humanos habían construido creencias falsas sobre sí mismos, sobre lo que son y sobre lo que deberían ser, a tal punto que las creaciones de sus cerebros se les fueron de las manos, y se volvieron contra sus creadores. Por supuesto que Marx no pretendía de este modo referirse al símil del aprendiz de brujo para de ese modo recomendar la limitación de la creación humana, sino que en realidad se proponía liberar a la creación humana de las cadenas impuestas por sus propias restricciones. Quería liberar a los seres humanos de «las quimeras, las ideas, dogmas, seres imaginarios bajo cuyo yugo habían estado languideciendo».¹⁹ Uno de esos dogmas era, por ejemplo, la idea de un derecho divino de los reyes.²⁰ Ahora bien, «el argumento contractualista está diseñado para revelar el misterio detrás del poder de cualquier gobernante real».²¹ El poder no viene de arriba hacia abajo, sino de abajo hacia arriba. Aun si asumieramos que la monarquía cuenta con la aprobación divina, no podríamos negar que a veces dicha monarquía es resistida y derrocada por sus súbditos.²²

Esto es algo que a Ricardo y a los partidarios sinceros del derecho divino de los reyes les cuesta mucho comprender. Él cree que toda el agua del mar no puede quitar el bálsamo divino que lo ungió.²³ Si bien esto es verdad en parte, no se da

18. Sólo los contractualistas neohobbesianos creen en la idea de un contrato fuerte, es decir, constituyente de un acuerdo que determinará los criterios que regularán la vida en sociedad.

19. Karl Marx, presentando el credo de los Jóvenes Hegelianos, citado como acápite en Jean Hampton, *Hobbes...*, *op. cit.*, p. 256.

20. Calibán parece ridiculizar la ideología del derecho divino de los reyes al jurar fidelidad a «dioses» (Stéfano y Trínculo) que él cree «cayeron» del cielo. Cf. *Tem.* II.ii.112-113, 119-120, 131.

21. Jean Hampton, *Hobbes...*, *op. cit.*, p. 276.

22. Stephen Greenblatt, en *Shakespearean Negotiations*, Berkeley, University of California Press, 1988, pp. 63-64, explica que el rey ideal debe ser en parte la invención de una audiencia. Esto es especialmente claro en *Enrique V*, donde se hace hincapié en el papel activo que cumple la audiencia en el hecho teatral (y/o político). El prólogo le dice a la audiencia: «son vuestros pensamientos los que ahora deben vestir a nuestros reyes» (I. 28).

23. «Not all the water in the rough rude sea / Can wash the balm off from an anointed king» (III.ii.54-55). La misma idea aparece en *Hamlet*, aunque es francamente irónico que Claudio crea en la doctrina de la divinidad del rey, ya que sus propias acciones desmienten lo que él parece creer con con-

cuenta de en qué sentido se equivoca y en qué sentido tiene razón, *i.e.* no se da cuenta de por qué es verdad *en parte*. Ricardo parece ignorar la ambigüedad del significado del verbo *poder*. Esto es todavía más claro en la siguiente afirmación de Ricardo: «bien sabemos que mano alguna de sangre y hueso / Puede agarrar la manija sagrada de nuestro cetro, / A menos que él en verdad profane, robe o usurpe».²⁴ Es claro que es posible que alguien destrone al rey y que por lo tanto *puede* hacerlo (llamemos a éste *puede*₁), y también es claro que sólo aquel que cumpla con ciertos requisitos *puede* (*puede*₂) ser rey. Volviendo al ungimiento, en cierto sentido es porque el agua puede (*poder*₁ = posibilidad) quitar el bálsamo divino que no se puede (*poder*₂ = normatividad) destronar al rey. La sanción de la norma prohibitiva presupone la posibilidad de su transgresión. En efecto, no se prohíbe lo que es *imposible* que suceda. Ricardo mismo reconoce al final de la cita que *se puede*₁ derrocar al rey pero sólo violando una regla (haciendo lo que *no se puede*₂).²⁵ Dejando de lado la dimensión normativa, es claro que la estabilidad del poder político depende del consentimiento o aceptación de los súbditos. El poder no viene de arriba, sino de abajo. No existe régimen político alguno que no descansa a largo plazo sobre la aceptación de la mayoría de la población, ya que ningún poder cuenta con recursos suficientes como para forzar a todos los súbditos a consentir. En todo caso, la idea del derecho divino de los reyes depende en buena medida de su aceptación por parte de la población. La gente puede decidir que el poder venga de arriba, reconocer que viene de Dios. Pero la explicación del poder es siempre de abajo hacia arriba.²⁶

4. Juan de Gante, Duque de Lancaster y padre de Bolingbroke, le reprocha a Ricardo la manera en que ha reinado, al punto de recriminarle el haber perdido el estatus de monarca por derecho divino y haberse convertido en un esclavo que debe obedecer la ley. Leamos el original: «Landlord of England art thou now, not king. / Thy state of law is bondslave to the law» (R2 II.i.113-114).²⁷ Sea que

vicción: «No temas por nuestra persona. / Existe tal divinidad que protege a un rey / que la tradición no puede sino vichar lo que desea, / no puede cumplir con su voluntad» (*Hamlet* IV.v.120-123, cf. la nota a 121-123 en G. R. Hibbard (ed.), *Hamlet*, *op. cit.*, p. 304).

24. «... well we know no hand of blood and bone / Can gripe the sacred handle of our sceptre, / Unless he do profane, steal or usurp» (R2 III.iii.72-81).

25. Quizás a Ricardo no le resulte extraño combinar las dos dimensiones de «poder» debido a su concepción animista del mundo, típica de la cosmovisión isabelina. El mundo, en lugar de ser vacío, inerte e impersonal, parece contener valor, estar normativamente cargado. Cf. § 6, *in fine*.

26. Ricardo termina reconociéndolo expresamente: «Revolt our subjects? That we cannot mend» (R2 III.ii.100) [«¿Se rebelan nuestros súbditos? Eso no lo podemos remediar»].

27. «Arrendador, no Rey, eres ahora en Inglaterra. / Las leyes de tu trono la han esclavizado con sus leyes» (William Shakespeare, *Ricardo II*, ed. bilingüe de Vicent Montalt i Resurrecció y Pilar Ezpeleta Piorno, Madrid, Cátedra, 1997, p. 179).

el esclavo es Ricardo o el Estado mismo, lo que nos interesa en este punto es la imagen elegida por Gante para ilustrar la esclavitud en cuestión, la actividad de seguir una regla jurídica. Parecería en principio que la monarquía –o el Estado en general– tiene que ser absoluta en sentido fuerte, es decir, no puede ser limitada ni siquiera por sus propias leyes, debe estar libre de toda esclavitud, incluso legal.²⁸ Ricardo mismo en otro lugar está de acuerdo con lo que subyace a la crítica de Gante: «Sujeto de este modo / ¿cómo me podéis decir que yo soy un rey?» (R2 III.ii.176-177).²⁹

La doctrina absolutista suele ir acompañada de una reflexión teológico-política sobre su origen y naturaleza. El absolutismo del rey, o del Estado en general, es similar al de Dios. En efecto, la Duquesa de York –luego de que el rey hubiere perdonado a su hijo– habla de Bolingbroke, ya Enrique IV por supuesto, como un «rey sobre la tierra» (R2 V.iii.135), un Dios mortal, un lugar común en la doctrina Tudor. La aspiración de que Dios, entendido como una actividad perfecta de la razón, esté a cargo del gobierno parecería excluir la necesidad de que aquellos que encarnan dicha actividad perfecta estén sujetos a regla alguna. Quizás el gobierno de los mejores agentes no sólo no necesite de reglas sino que dichas reglas bien pueden convertirse en un obstáculo para su gobierno. Las reglas sólo son necesarias cuando por alguna razón los entes o agentes perfectos no están disponibles. Pero un Dios no parece necesitar reglas. Sólo la imperfección del gobernante puede explicar la necesidad de reglas.

Sin embargo, la relación entre actividad perfecta y reglas no es la de una imposibilidad lógica. Es cierto que los que suelen defender la tesis de la teología política, *i.e.* la tesis según la cual el significado de los conceptos políticos está estrechamente vinculado con el resultado del proceso de secularización de conceptos teológicos, bien pueden sentirse inclinados a creer que es obvio que dicha tesis implica que los gobernantes son absolutos, en todos los sentidos, ya que eso es lo que la omnipotencia divina indica respecto de la política. Pero al creer esto suelen pasar por alto que la idea misma de omnipotencia es susceptible de ser pensada de otro modo: ¿qué tan omnipotente es aquel que no puede obligarse (a sí mismo), limitarse (a sí mismo)? Así como Dios puede hacer el mal y sin em-

28. Asumamos que Gante no está tratando de decir que Ricardo ha esclavizado a Inglaterra con leyes malas o injustas (cf. § 6). La idea es que Ricardo ha impuesto obligaciones a Inglaterra, la ha limitado jurídicamente.

29. «Subjected thus, / How can you say to me I am a king?». En R2 III.iii.143-146 Shakespeare parece enfatizar la aparente paradoja de un rey que es teóricamente absoluto, pero constreñido por otros mortales: «¿Qué *debe* hacer el rey ahora? ¿*Debe* someterse? / El rey lo hará. ¿*Debe* ser depuesto? / El rey estará contento de hacerlo. ¿*Debe* él perder / el nombre de rey? En el nombre de Dios, dejen que se pierda!» (por supuesto que las cursivas son nuestras).

bargo no lo hace, del mismo modo el Estado *puede*, hacer cualquier cosa, pero no lo hace (no *puede*). La capacidad misma de auto-limitarse no es una restricción sino, por el contrario, una expresión de la omnipotencia.³⁰

Incluso si dejáramos de lado la ambivalencia de la noción de omnipotencia—después de todo, no se ha demostrado que la concepción correcta de omnipotencia sea la que admite límites al poder sino sólo que una noción no puede ser invocada sin tener en cuenta la otra— parecería que si identificáramos el derecho con, para hablar de un caso sencillo, la voluntad ilimitada de un monarca, estaríamos ignorando importantes aspectos de un sistema legal. Como Hart explicara hace tiempo, no cualquier expresión de voluntad del monarca constituiría una regla jurídica, sino la que siguiera cierta regla que nos permitiera identificar el derecho vigente, qué es lo que este monarca espera que hagamos. En otras palabras, es del interés mismo de este monarca absoluto que existan reglas que permitan distinguir sus caprichos personales o deseos privados de lo que él quiere que se entienda como derecho. Además, para nombrar otro aspecto que se deja de lado a menudo y que está relacionado con el anterior, podríamos preguntarnos de dónde viene la autoridad de nuestro monarca absoluto. La respuesta obvia sería que de él mismo. Pero si éste fuera el caso, si nuestro monarca muriera (Dios no lo permita) el sistema jurídico moriría con él. Supongamos que por alguna razón el hijo de nuestro monarca absoluto se convierte en rey. Según el esquema absolutista estricto, la autoridad legal de este vástago no puede estar emparentada en absoluto con la autoridad del padre, por ejemplo, a través de reglas tales como *aquel que pertenezca a la familia F y reúna las características C será considerado monarca absoluto*. De acuerdo con el absolutismo estricto o fuerte, esta regla sería contradictoria, ya que el absolutismo mismo impide que monarca alguno derive su autoridad de una regla o norma independiente de su voluntad.

Si este planteo pone en cuestión la idea misma de un absolutismo fuerte entonces tenemos razones para creer que los sistemas legales pueden contener normas que son obligatorias para el *soberano*, que la universalización de las normas jurídicas es aplicable al soberano mismo. No pueden de hecho existir sistemas jurídi-

30. Véase Stephen Holmes, «Precommitment and the paradox of democracy», en Jon Elster y Rune Slagstad (eds.), *Constitutionalism and democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 213-214. Emile Boutmy hace tiempo dijo que «Rousseau applique au souverain l'idée que les philosophes se font de Dieu: il peut tout ce qu'il veut; mais ne peut vouloir le mal» (*Annales des sciences politiques*, 1902, p. 418, cit. en Carl Schmitt, *Politische Theologie*, 2a. ed., Berlin, Duncker & Humblot, 1934, p. 60). El Wotan de Wagner, quizás siguiendo a Zeus (*Iliada*, 1.519-522), dice aproximadamente: «Éstas son las cadenas, que me obligan: / yo que soy señor a través de los contratos, / soy entonces esclavo de los contratos» (Das sind die Bande, / die mich binden: der durch Verträge ich Herr, / den Verträgen bin ich nun Knecht, *Die Walküre*, II.2). Cf. H. L. A. Hart, *The concept of law*, Joseph Raz y Penelope Bullock (eds.), 2a. ed., Oxford, Oxford University Press, 1994, pp. 149-150.

cos sin dichas normas, al menos no sin pagar el altísimo precio de que en todos los casos el sistema jurídico naciera y/o muriera con el gobernante. Cuando Bolingbroke se queja de la violación de sus derechos por parte de su primo Ricardo II apunta al carácter universalizable de las normas jurídicas y del sistema jurídico. El mismo sistema jurídico que convierte a Ricardo en rey reconoce y protege los derechos de Bolingbroke: «Si es mi primo el Rey, Rey de Inglaterra, / ¿no habré de ser yo también duque de Lancaster? [...]. Se me niega aquí el derecho de reclamar lo que me pertenece. [...]. Soy un súbdito / y demando mis derechos».³¹ Luego York defiende una línea argumentativa semejante frente a las medidas adoptadas por el rey en contra de los derechos de Bolingbroke:

¿Queréis apoderaos y retener en vuestras manos
los títulos y derechos del exiliado Hereford? [...].
Arrebata a Hereford sus derechos y al tiempo habrás
arrancado todos los títulos y derechos consuetudinarios;
no dejes que el mañana entonces siga al hoy;
no seais vos mismo, ya que ¿cómo es que eres un rey
sino por justa secuencia y sucesión?³²

Finalmente, Bolingbroke mismo procede según las reglas. Si bien las viola a menudo él trata de que su conducta quede encuadrada dentro del marco jurídico: «Traigan aquí a Ricardo; que en la vista común / se rinda. Así procederemos sin sospecha».³³ Bolingbroke, convertido en Enrique IV, tiene razones para seguir las reglas.³⁴ Como hemos visto, incluso un ser omnipotente bien puede seguir reglas.

5. El de Edmund Langley, duque de York y tío de Ricardo, es otro personaje aleccionador respecto de la conexión entre derecho y política. Su posición se corresponde con la de cierto positivismo ideológico, aquella variante que defiende la pureza del derecho: él intenta permanecer «neutral» (R2 II.iii.159). Lo curioso

31. R2 II.iii.123-124, 129, 133-134: «If that my cousin king be King in England, / It must be granted I am Duke of Lancaster. [...] I am denied to sue my livery here, [...]. I am subject, / And I challenge law».

32. R2 II.i.189-190, 195-199: «Seek you to seize and gripe into your hands / The royalties and rights of banished Hereford? [...]. Take Hereford's rights away, and take from Time / His charters and his customary rights; / Let not tomorrow then ensure today; / Be not thyself, for how art thou a king / But by fair sequence and succession?».

33. R2 IV.i.156-158: «Fetch hither Richard, that in common view / He may surrender. So we shall proceed / Without suspicion».

34. De hecho, comisiones de abogados y funcionarios se pusieron a trabajar para formular una justificación del acceso del verdadero Enrique IV al trono. Cf. Peter Saccio, *Shakespeare's English Kings. History, Chronicle, and Drama*, 2a. ed., Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 31.

es que dicha posición no impide que York primero se declare partidario de la defensa del orden jurídico y por lo tanto de Ricardo, y que luego termine declarándose fiel súbdito de quien lo derroca, Bolingbroke.

En efecto, aunque York no deja de reconocer la legitimidad del reclamo de su sobrino Bolingbroke, él cree que la violación de sus derechos no debe llegar a la sublevación:

Mis caballeros de Inglaterra, permitidme que os diga esto:
he sentido los agravios contra mi sobrino;
y he hecho con esfuerzo todo lo que pude para que se le hiciera justicia,
pero venir de esta forma – con las armas en alto,
es hacer justicia por mano propia, ser vengador de sí mismo,
es hacer el bien mediante el mal– no puede ser.
Y vosotros que lo alentáis de esta forma
abrigáis la rebelión y sois todos rebeldes.³⁵

Más adelante York declara que no puede remediar lo sucedido debido a su debilidad. Pero que si de él dependiera, York jura que sometería a los rebeldes «a la soberana piedad del Rey». Y es debido a que no puede hacerlo que se declara «neutro» frente a los rebeldes. Sin embargo, dicha neutralidad no es un obstáculo para que York les ofrezca a los partidarios de Bolingbroke hospedarse en su castillo. Habiendo hecho esa oferta, York comienza a poner en duda su neutralidad, pero desiste de unirse a los rebeldes debido a que aborrece «infringir las leyes de nuestro país». La neutralidad o indiferencia de York se debe a que no hay nada que él pueda hacer, está frente a un *fait accompli* (R2 II.iii.157, 168-171). Pero ya casi al final de la obra la neutralidad de York se convierte en adhesión al nuevo rey: «el cielo tuvo parte en estos eventos, / a cuya alta voluntad atamos nuestros calmos contentos. / De Bolingbroke somos ahora súbditos por juramento, / cuyo estado y honor reconozco para siempre».³⁶

Es curioso que York llegue a conclusiones distintas, *i.e.* tome partido por diferentes sectores, partiendo de la misma premisa: hay que obedecer el derecho. Teniendo en cuenta el recorrido total del arco que describe la trayectoria de la lealtad de York, quizás el eslogan que captura mejor lo que subyace a su conducta sea: «la ley es la ley». Así como Ricardo en su momento era quien debía ser obedecido porque el derecho así lo disponía, en otro momento es Bolingbroke

35. R2 II.iii.140-147: «My lords of England, let me tell you this: / I have had feelings of my cousin's wrongs / And laboured all I could to do him right. / But in this kind to come – in braving arms / Be his own carver, and cut out his way / To find out right with wrong – it may not be. / And you that do abet him in this kind / Cherish rebellion and are rebels all».

36. R2 V.ii.37-40.

quien se encuentra en esa posición y por lo tanto debe ser obedecido. El problema de York, y de los defensores de este eslogan positivista puro, es que no pueden explicar el paso de la lealtad a Ricardo a la obediencia a Bolingbroke. Si bien «la ley es la ley», York necesita que alguien o algo le haga saber qué es la ley. Él parte de la premisa de que *x* es derecho, y a partir de esa premisa puede concluir qué se debe hacer para obedecer el derecho. Respecto de esta cuestión se pueden distinguir al menos dos grandes bandos. Están los que creen que el derecho mismo no puede preocuparse por dicha premisa mayor o decisiva, sino que es una cuestión extrajurídica y que por lo tanto no le cabe al derecho ocuparse de ella, sino a la ética, la política, etc. Pero hay otro sector que insiste en la pureza o neutralidad del derecho sin abandonar la pretensión de que el derecho es autosuficiente, de que la normatividad del derecho no necesita de factor externo alguno. En otras palabras, el razonamiento legal no tiene conexión alguna con el razonamiento moral, con premisa moral o extrajurídica alguna. Que «la ley es la ley» es todo lo que un juez necesita para actuar en tanto que tal.

Los que defienden la pureza del derecho sin sostener su autosuficiencia tienen el problema de que el derecho queda *reducido* a la confirmación de un hecho, a la observación de un hecho empírico o al reconocimiento de un hecho consumado.³⁷ York recién sabrá qué hacer desde el punto de vista jurídico cuando la lucha entre Ricardo y Bolingbroke haya terminado, cuando uno de los dos haya triunfado. Para dar un caso de laboratorio, supongamos que tiene lugar un golpe de Estado. Los partidarios del derecho puro pero insuficiente tendrían que sostener que los jueces del país en cuestión no podrían saber si se ha cometido el delito de rebelión y por lo tanto no podrían iniciar de oficio el enjuiciamiento de dicho delito ya que *ex ante* no pueden saber si los rebeldes tendrán éxito, es decir, se convertirán de hecho en un nuevo gobierno. El delito deja de ser tal si no es castigado. El juez positivista no tiene otra cosa que hacer, sino esperar.³⁸

37. Téngase en cuenta que no estoy diciendo que los hechos consumados no tienen relevancia jurídica, sino que no hay que *reducir* el derecho a la confirmación de tales acontecimientos. Además, los acontecimientos mismos bien pueden depender del derecho para ser considerados tales.

38. De ser cierto, no tendría sentido decir que alguien cometió un delito pero que no fue descubierto o castigado, ya que la comisión misma del delito dependería lógicamente de su descubrimiento o castigo.

En este contexto no puedo resistir la tentación de recordar el cuento del guardaguasas. Hay una vacante en el ferrocarril para cubrir el puesto de guardaguasas. En la entrevista de selección se le pregunta al aspirante: «¿Qué haría Ud. si ve que vienen dos trenes en la misma dirección pero en sentido opuesto por la misma vía?». El guardaguasas responde «pondría en funcionamiento el programa de computación que hace que cambien las vías». «¿Y si se cae el sistema?», le preguntan. «Pondría en operaciones el sistema eléctrico de cambio de vías». Ante la obvia pregunta de qué hacer en el caso de corte de luz el aspirante contesta: «jalaría de la palanca mecánica para cambiar las vías». Ante la siguiente pregunta de qué hacer si se rompe la palanca el aspirante contesta: «entonces bajaría a la calle

Pero los que defienden la pureza autosuficiente del derecho tienen un problema conceptual más grave que los partidarios de la posición anterior. Ellos suelen basar su posición en la premisa de que «la ley es la ley», creyendo que es suficiente para explicar por qué hay que respetar la ley y que en dicha premisa no hay valores de por medio sino sólo derecho puro y cristalino, no contaminado, sin aditamento o colorante alguno. Ahora bien, asumiendo que no están defendiendo una mera tautología, algo que no agregaría nada a la discusión, lo que resta es creer que están diciendo cosas diferentes a ambos lado de la cópula. Tomemos la fórmula u oración «X es Y». Reemplacemos a «X» por «la ley»; y a «Y» por «válida», «recomendable», «eficiente», «correcta», etc., *i.e.* algún término que indique cierta propiedad normativa de X, una propiedad que atraiga nuestra razón práctica. Pero si de un lado tenemos información jurídica (X), del otro (Y) tenemos necesariamente una propiedad que no es jurídica, so pena de no poder salir de la tautología. La frase «la ley es la ley» entonces no puede ser esgrimida para separar el derecho del terreno de los valores, sino que por el contrario es un camino que conduce directamente del derecho hacia la ética, la política, etc., los destinos que intentaba evitar a toda cosa la hoja de ruta del positivismo.³⁹ En efecto, si el positivista reconoce que su argumento depende de una premisa valorativa no podrá entonces impugnar los argumentos de los no positivistas, que asimismo parten de premisas valorativas. La discusión sobre valores no puede ser expulsada sin más del razonamiento jurídico.

Así como algunas afirmaciones no son meramente tautológicas, hay negaciones que no son necesariamente contradictorias. Cuando los opositores al rey como Northumberland sostienen que «el Rey ya no es él mismo» («The King is not himself», R2 II.i.241) no están contradiciéndose, como tampoco se contradirían si dijeran en contra de Ricardo que «sus leyes (injustas) no son leyes». En efecto, el eslogan «lex iniusta non est lex» aparece a menudo en las discusiones iusnaturalistas sobre el derecho. Algunos positivistas puros autosuficientes so-

y empezaría a hacer señales con los brazos para hacer que se detengan los trenes». Finalmente, ante el contrafáctico de que eso tampoco es suficiente, el aspirante sorprende a los entrevistadores respondiendo: «entonces llamaría a mi primo para que venga corriendo». «¿A su primo?», preguntan, «¿qué tiene que ver su primo con todo esto?», a lo que el aspirante responde «es que mi primo nunca vio un choque de trenes». A veces cierto positivismo propone un cuadro semejante respecto del derecho y de la política. Por supuesto, el chiste no muestra que el cuadro sea incorrecto sino que ilustra hacia dónde conduce esta clase de positivismo.

39. Asimismo, cuando decimos que «cinco pesos son cinco pesos» o que «negocios son negocios», o que «la guerra es la guerra», no estamos significando meras tautologías sino que, v.g., «cinco pesos (todavía) tienen poder adquisitivo» o que «los negocios no deben mezclarse con el placer o los afectos» o que «son difíciles, duros, ásperos, pero hay que cumplir con la palabra empeñada». O como en Casablanca, «a kiss is still a kiss».

lían criticar dicha expresión debido a su carácter contradictorio. A primera vista parecería que es equivalente a decir, v.g., que «Mi tío Alberto no es mi tío». Para entender esta clase de proposiciones negativas habría que tener en cuenta la manera en que algunos usos del lenguaje reflejan el cumplimiento de ciertas condiciones de inclusión necesarias (a) para identificar ciertas clases de cosas a las que hacemos referencia o (b) para afirmar o negar la existencia de algo en particular. Estas condiciones de inclusión pueden ser divididas en no valorativas y valorativas.⁴⁰ Las clases naturales, *i.e.* las que contienen entes cuyas condiciones de inclusión son completamente no valorativas (v.g. célula), no son relevantes para nuestros propósitos. Lo que necesitamos aquí y ahora son algunas clases no naturales o convencionales, aquellas que contienen condiciones de inclusión de ambos tipos. Por ejemplo, entes como semicorchea o un código postal, que si bien no son naturales, tampoco nos interesan ya que sus condiciones de inclusión son completamente no valorativas. Entes tales como niño prodigio, u obra de arte, nos acercan a nuestro objetivo. Sin embargo, se trata de entes que son básicamente valorativos, *i.e.* sus condiciones de inclusión son esencialmente valorativas; las no valorativas no juegan un papel importante respecto de las valorativas. Por ejemplo, no tendría sentido negar que alguien de 30 años no es un niño prodigio. Necesitamos clases no naturales que no se caractericen esencialmente por sus propiedades valorativas. Lo que necesitamos son clases como, v.g., argumento, pianista, abogado.⁴¹

Cuando alguien responde a una idea diciendo, v.g., «eso no es un argumento» (pianista, abogado), esta respuesta será un juicio negativo en la medida en que se aplica a una instancia de argumento que, si bien cumple con las condiciones no valorativas de inclusión en la clase argumentos (es una proposición simplemente invocada en apoyo de una idea), no es un buen argumento porque no cumple con su función (declarar la verdad).⁴² Del mismo modo, podríamos decir que X no es un guitarrista a pesar del hecho de que X está tocando (mal) la guitarra en el mismo momento que emitimos nuestro juicio, ya que nuestro propósito es *evaluar* lo que X está haciendo, y no confirmar lo que está haciendo. Asimismo, entendemos lo que, por ejemplo, el padre de X le quiere decir a la madre de X cuando le dice «*tu* hijo hizo esto», o cuando el padre de X le dice a X «no eres mi

40. Sigo a Norman Kretzmann, «Lex iniusta non est lex. Laws on Trial in Aquinas' Court of Conscience», en John Finnis (ed.), *Natural Law*, New York, New York University Press, 1991, vol. 2, pp. 111-134 (publicado antes en *American Journal of Jurisprudence*, 99, 1988).

41. Creo estar autorizado a invocar la clemencia del lector para que asuma que los abogados conforman una clase que tiene condiciones de inclusión valorativas (que no son necesariamente negativas).

42. Los iniciados advertirán la alusión al sketch de la clínica de la discusión de Monty Python.

hijo». Si las personas en cuestión no fueran en cierto sentido padre e hijo la frase perdería todo sentido. Precisamente, entendemos el significado de la frase porque la persona en cuestión *es*, en un sentido relevante, el padre de *x*. La idea es que *x* hizo algo que no debía, no cumplió con lo que se espera de un hijo. Volviendo a Northumberland, Ricardo (el rey) ya no es el rey porque, *siendo* el rey en lo que se refiere a las condiciones no valorativas de inclusión (v.g. fue elegido según cierta regla o simplemente detenta el poder), no cumple con las responsabilidades del rey (v.g. gobernar correctamente). Del mismo modo, la ley *L* «no es» una ley porque, cumpliendo con todos los requisitos formales o no valorativos de una ley (fue sancionada siguiendo los procedimientos previstos, promulgada, proviene del órgano con autoridad legislativa, etc.), no cumple con lo que se espera de una ley *valorativamente* hablando, v.g. viola ciertos principios de justicia. En otras palabras, tanto en las proposiciones aparentemente tautológicas cuanto en las aparentemente contradictorias, lo que se está afirmando o negando no es la existencia de algo sino su evaluación positiva.⁴³

Ahora bien, luego de que Ricardo dispone confiscar los bienes de Bolingbroke a la muerte de Gante, Northumberland pone en marcha el motor de la resistencia al proponer arrancar el «yugo servil» impuesto sobre la nación.⁴⁴ Las interferencias que el gobierno representa para la vida de sus súbditos, sus leyes, se han vuelto arbitrarias, injustificadas. ¿Cuál es el criterio que permite saber qué clase

43. El teatro shakespeariano ofrece varios ejemplos de juicios negativos de este tipo. Lear se refiere a Cordelia como «ex» hija («sometime daughter», *l.i.114*), debido a que se negó a hacer lo que él esperaba de ella. También los hijos pueden utilizar estos juicios respecto de sus padres. Jessica dice respecto de Shylock que «aunque soy una hija de su sangre, / no lo soy de sus maneras» (*El mercader de Venecia* *II.iii.18-19*). Romeo se describe en términos petrarquescos como alguien cuyos desencantos amorosos le han quitado su identidad: «Me he perdido, yo no estoy aquí: / No soy Romeo. Él anda en otra parte» (*Romeo y Julieta* *l.i.193-194*, traducción de Pablo Neruda, Buenos Aires, Losada, 1998, p. 55; cf. *II.iii.84*).

Fuera del territorio shakespeariano, el tercer acto de *Aida* ofrece otro ejemplo interesante. Habiéndose negado a hacer lo que su padre le exigía *-i.e.* sonsacarle a Radamés por dónde iba a pasar el ejército egipcio en su campaña contra Etiopía— Amonasro le imputa no ser su hija sino la esclava del Faraón («Non sei mia figlia! / Dei Faraoni tu sei la schiava»). Pero cuando unos minutos después Aida obtiene lo que él quería y Radamés se da cuenta de que hay alguien escuchando la conversación («Oh! chi ci ascolta?»), Amonasro reaparece y se presenta otra vez como el padre de Aida («D'Aida il padre e degli Etiopi il Re»). Nietzsche seguramente tenía en mente algo parecido a estos juicios cuando negaba que Sócrates fuera griego o que Wagner fuera un músico (véase Brian Magee, *The Tristan Chord. Wagner and Philosophy*, Londres, Owl Books, 2000, p. 359). Pero quizás el primer premio se lo lleva el brillante e ingenioso pianista Moriz Rosenthal, quien habiendo asistido a un concierto del famoso Ignacy Paderewski, dijo: «Éste es ciertamente un buen pianista, pero no es ningún Paderewski» (Joachim Kaiser, *Who's Who in Mozarts Meisteropern*, 6a. ed., Munich/Zurich, Piper, 1997, p. 120).

44. «If... we shall shake off our slavish yoke» (*R2* *II.i.291*). Curiosamente Enrique IV mismo se refiere a su propio gobierno en términos de «the yoke of government» (*2E4* *IV.iii.10*).

de ley constituye una interferencia arbitraria en la libertad de los súbditos? Creo que la respuesta a esta pregunta se puede encontrar en *Julio César*.

6. No parece ser groseramente incorrecto afirmar que *Julio César* cuenta una historia, como dice Casio, sobre «los hombres que le dieron libertad a su patria».⁴⁵ O al menos así se autocomprenden los que llevaron a cabo la acción que desencadena el núcleo dramático de la obra. Por supuesto, no faltan las interpretaciones –esencialmente correctas– que ponen en duda la honestidad de las motivaciones de los complotados, o que sostienen que se trata de una tragedia hegeliana en la cual un bien está en pugna con otro bien incompatible: la virtud republicana contra la eficacia imperial.⁴⁶ Pero creo que además *Julio César* plantea, por un lado, ciertos aspectos controvertidos del republicanismo, una posición o doctrina que ha recibido mucha atención en los últimos años incluso por parte de la teoría política contemporánea; por el otro, pone en cuestión los problemas que pueden surgir cuando se aplica literalmente una doctrina de la moralidad política.

En la segunda escena del primer acto Casio se acerca a Bruto para plantear el tema de la acción que conducirá al pico dramático de la obra: el asesinato de César. Por supuesto, Casio no plantea sin más «matemos a César». Primero impone la cuestión de los peligros que representa César y el cesarismo para la república. La conclusión que extraerá Bruto en la primera escena del segundo acto es que hay que eliminar a César para que subsista la república. Pero permanecemos todavía en el primer acto. La cuestión que se plantea para llegar a la conclusión de que César es un peligro para la república es la de la libertad. Casio le dice a Bruto que «Nací tan libre como César, tal como tú» (*JC* I.ii.97). Cuando Casca cuenta que «se dice que los senadores mañana / se proponen establecer a César como rey» (*JC* I.iii.85-86) Casio insiste con el tema de la libertad:

Sé entonces dónde usaré esta daga;
Casio libraré a Casio de su esclavitud.
De ese modo, dioses, ustedes hacen al débil fuerte;
de ese modo, dioses, ustedes derrotan a los tiranos.
Ni el poder pétreo, ni muros de bronce reforzado,
ni la mazmorra sin aire, ni los fuertes eslabones de hierro,
pueden retener la fuerza del espíritu;
pero la vida, cansada de estas rejas mundanas,
nunca carece del poder de descartarse a sí misma.
Si yo sé esto, que lo sepa todo el mundo además,
esa parte de tiranía que soporto
yo me la puedo quitar cuando me plazca.

45. *JC* III.i.118: «The men that gave their country liberty».

46. Véase Arthur Humphreys (ed.), *Julius Caesar*, Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 34.

Casca agrega que cada «esclavo en sus propias manos lleva / el poder de cancelar su cautiverio».⁴⁷ Podríamos ver en estas declaraciones algo similar a lo que vemos en el § 3: hasta el poder más tiránico depende al menos en parte de la aceptación o indiferencia por parte de los súbditos. El poder viene de abajo. Casio mismo lo expresa claramente: «¿Y entonces por qué habría César de ser un tirano? / Pobre hombre, sé que él no sería un lobo / si no viera que los romanos no son sino ovejas».⁴⁸ Pero Casio y Casca además parecen referirse a la libertad en sentido existencial. Una manera de demostrar que la esclavitud es imposible es apelar a la posibilidad del suicidio. Es cierto. Pero parece ser una verdad muy cara. El precio que debemos pagar para ser libres es quitarnos la vida. Todo esclavo que permanece vivo está consintiendo a sus cadenas y por lo tanto es libre en realidad, a pesar de no considerar o contar con una alternativa válida. Por otro lado, la libertad existencialista asume que podemos consentir a cada acto, cada decisión, cada momento de nuestra vida. Parece ser una idea muy fuerte, que deja de lado el papel que cumplen los hábitos, costumbres, normas, etc., en nuestras acciones.

Dejemos de lado por el momento la libertad existencial, y veamos qué más aparece en las palabras de Casio y de Casca. Junto a la libertad existencial⁴⁹ parece emerger la idea de libertad negativa: las murallas, la mazmorra, los eslabones y rejas parecen hacer referencia a obstáculos que se interponen en nuestro camino.⁵⁰ Quizás esta idea negativa de libertad sea la primera que se nos cruza por la cabeza al tratar el tema, así como la distinción canonizada por Isaiah Berlin entre libertad negativa y libertad positiva.⁵¹ Mientras que la primera entiende la libertad en términos de la ausencia de impedimentos externos al movimiento, la segunda cree que la libertad consiste en el *autocontrol* del agente. Los que defienden la concepción negativa de libertad suelen preocuparse por las alternativas u opciones disponibles para el agente; los partidarios de la positiva creen que

47. *JC* I.iii.89-100, 100-103: «I know where I will wear this dagger then; / Cassius from bondage will deliver Cassius. / Therein, ye gods, you make the weak most strong; / Therein, ye gods, you tyrants do defeat. / Nor stony power, nor walls of beaten brass, / Nor airless dungeon, nor strong links of iron, / Can be retentive to the strength of spirit; / But life, being weary of these worldly bars, / Never lacks power to dismiss itself. / If I know this, know all the world besides, / That part of tyranny that I do bear / I can shake off at pleasure». Y la referenciación de Casca: «So can I. / So every bondman in his own hand bears / The power to cancel his captivity».

48. *JC* I.iii.104-106.

49. O propiamente romana, como diría Horacio: *Hamlet* v.ii.294; cf. *Macbeth* v.viii.2 («play the Roman foole»).

50. Hamlet cree que «Dinamarca es una prisión» (*Hamlet* II.ii.242, 252-253).

51. Por supuesto, la cita obligada es Isaiah Berlin, «Two concepts of liberty», en *Four essays on liberty*, 1a. ed., Oxford, Oxford University Press, 1979, cap. 3.

la clave de la cuestión pasa por entender quién está a cargo de la acción, y no tanto por eliminar los obstáculos con los que se enfrentan nuestros movimientos. El positivo entenderá que ciertas restricciones no importan una reducción de la libertad, algo que para el negativo queda descartado por definición. Desde el punto de vista negativo, toda restricción, todo impedimento, implica una disminución de la libertad. Por supuesto, esto no hace que el que sostiene la doctrina negativa de la libertad se oponga a toda clase de restricción. Hay ciertas restricciones que son justificables, razonables, quizás porque permiten otros tipos de libertad en otros niveles. Pero el negativo hace hincapié en la prolijidad conceptual: no hay que pasar por alto que se trata siempre de una restricción de la libertad que se justifica por la protección de otros valores o de otra clase libertad en otro nivel. Este énfasis conceptual negativo se debe a que a menudo para la libertad positiva ciertas restricciones o impedimentos no son pensadas como disminución de la libertad, sino que quizás al contrario se cree que tales restricciones implican el fortalecimiento de la libertad o, si se quiere, del autocontrol.

Podemos dar algunos ejemplos para ilustrar el recelo que muestra el partidario de la libertad negativa respecto de la idea positiva de libertad. La famosa idea de Rousseau en su *Contrato social* (1.7) de «obligar a los hombres a ser libres» captura la esencia de lo que los defensores de la libertad negativa quieren evitar. Si estamos obligando a alguien, entonces esta persona no es libre. Donde hay ley, no hay libertad. En cambio, Rousseau sostiene lo contrario. Es más, según Rousseau, ciertas situaciones que aparentemente serían descritas por el lenguaje ordinario o el sentido común en términos de restricción de la libertad en realidad son instancias de libertad. Pensemos en *Del contrato social*, IV.2, en especial en la nota de Rousseau donde ejemplifica la relación entre la voluntad general y la libertad:

En Génova se lee delante de las prisiones y en los grilletes de los galeotes la palabra *Libertas*. Esta aplicación de la divisa es hermosa y justa. En efecto, sólo los malhechores de toda condición impiden al ciudadano ser libre. En un país en que todas estas gentes estuvieran en galeras se gozaría de la libertad más perfecta.⁵²

Este texto ilustra claramente la idea de libertad en cuestión. Alguien que se encuentra encerrado en una celda por haber cometido un delito es libre, a pesar de que el lenguaje ordinario diría que esta persona se ve privada de su libertad. Desde el punto de vista de la libertad negativa, la frase final del párrafo sería contra-

52. *Del contrato social*, traducción de Mauro Armiño, Madrid, Alianza, 1980, p. 295. Jorge Dotti me señaló correctamente que la traducción que utilizo es incorrecta. Rousseau escribe en la última línea de la cita «ces gens-là», o sea, «aquellas gentes».

dictoria, a menos que la libertad en cuestión se predicara respecto de aquellos que no se encuentran en prisión. Pero tal vez podamos interpretar que Rousseau no necesita excluir del sujeto impersonal de la oración a los que están «en gale-ras» –o que no son libres en un sentido (negativo) pero sí en otro (positivo)–. Quizás Montesquieu describa aún más expresa o claramente que Rousseau esta noción de libertad: «En un Estado, es decir, en una sociedad en la que hay leyes, la libertad sólo puede consistir en poder hacer lo que se debe querer y en no estar obligado a hacer lo que no se debe querer».⁵³ La persona en prisión ha hecho lo que no debe, y como no es libre de hacer lo que no debe, si le impedimos hacer lo que no debe entonces sigue siendo tan libre como antes. En otras palabras, mientras que la libertad negativa entiende la libertad en términos esencialmente neutrales o cuantitativos, la concepción positiva cuenta con una idea normativa o moral de libertad.

Ahora bien, el republicano cree que esta dicotomía entre ideas negativas y positivas nos ha impedido entender correctamente el concepto de libertad. Específicamente, la dicotomía nos impide ver que puede existir una tercera aproximación a la libertad que contiene elementos de las otras dos. El republicano sostiene que la libertad no consiste en la ausencia de interferencia ni tampoco en el autocontrol. En realidad, la libertad consiste en la ausencia de dominación, entendiendo la dominación como la interferencia arbitraria. Ser libre en este sentido no significa meramente estar exento de toda interferencia, sino no estar sujeto al arbitrio de otro. Esta idea republicana de libertad contiene un elemento negativo en la medida en que se refiere a la *ausencia* de dominación, y otro positivo en la medida en que hace referencia a la *exigencia* o garantía de que no exista dominación.⁵⁴

La diferencia entre la concepción republicana y la positiva de libertad es clara en líneas generales. Puedo no estar sujeto al arbitrio de otro y sin embargo no tener autocontrol. La cuestión en realidad pasa por distinguir la idea negativa o liberal de libertad de la idea republicana. Mientras que los liberales en líneas generales entienden la libertad como la ausencia de interfe-rencia, los republicanos la entienden como la falta de dominación. La dominación se puede ejemplificar con la relación entre el amo y el esclavo. La parte dominante tiene el poder de interferir en las actividades de la parte dominada sin tener que buscar la aprobación de nadie y sin tener que estar expuesto a castigo alguno en tal caso: intefie-re a voluntad y con impunidad. A la luz de esta descripción, queda claro que puede haber dominación sin interferencia e interfe-rencia sin dominación. Una

53. *Del Espíritu de las Leyes*, XI.3, E. Tierno Galván (ed.), Madrid, Tecnos, 1972, p. 142.

54. Cf. Philip Pettit, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, traducción de Toni Domènech, Barcelona, Paidós, 1999.

persona puede ser esclava de otra y llevar de ese modo una vida dominada sin que medie mayor interferencia. Quizás el amo en cuestión sea gentil, no esté interesado en intervenir en la vida del esclavo, o el esclavo en cuestión quizás sea lo suficientemente astuto como para salirse con la suya haciendo lo que quiere. Por otro lado, la distinción recíproca entre interferencia y dominación supone además que puede haber interferencia sin dominación, en la medida en que dicha interferencia no sea arbitraria. El republicanismo sostiene que dicha interferencia no arbitraria tiene lugar en la relación que guarda un Estado razonable con sus súbditos. Por ejemplo, cuando un gobierno interfiere en la vida de los ciudadanos mediante la imposición de un tributo en el marco del imperio de la ley, ciertamente los ciudadanos pueden ser coaccionados a pagar dicho *impuesto* pero sin que eso constituya estar sujeto a una voluntad arbitraria o a un amo ilimitado. La diferencia entre la interferencia razonable y la arbitraria o dominación consiste en la existencia de la autorización que tiene el gobierno a exigir el pago del impuesto y de un procedimiento legítimo para dicha exigencia, de modo que, por ejemplo, el pago del impuesto recaerá no sólo en los súbditos sino también en los gobernantes en la medida en que todos están igualmente expuestos a la autoridad del derecho. Por otro lado, en el caso de infringir las normas que regulan el cobro del impuesto, el gobierno estará sujeto a las penalidades del caso.

No es casualidad entonces que la tradición republicana haya presentado la libertad como lo opuesto de la esclavitud y considerado la exposición al arbitrio de otro como el gran mal político que ha de ser evitado a toda costa. En el caso del pensamiento republicano romano, la posición contraria a la del *liber* o persona libre era el *servus* o esclavo, quien vivía a disposición del amo. La persona libre era más que un esclavo sin amo, alguien que podía ser apropiado por cualquiera; era un *civis* o ciudadano, con todo lo que dicho estatus implicaba en lo atinente a la protección contra la interferencia injustificada. Volvamos ahora a *Julio César*. La libertad a la que aspiran los conspiradores parece ser la republicana. Es sintomático que los conspiradores exclamen apenas César cae exámine «Libertad! Libertad! La tiranía ha muerto!».⁵⁵ Cuando Bruto da su explicación del asesinato de César en la oración fúnebre le pregunta (retóricamente) al pueblo de Roma: «¿Preferirían que César viviera, y morir / todos como esclavos a que César haya muerto y vivir en libertad? [...]. ¿Quién, entre ustedes, es tan abyecto que querría ser esclavo?».⁵⁶ Bruto ya nos había anticipa-

55. «Liberty! Freedom! Tyranny is dead! / Run hence, proclaim, cry it about the streets! / Some to the common pulpits, and cry out / "Liberty, freedom, and enfranchisement!"» (*JC* III.i.78-81).

56. *JC* III.ii.22-23, 29, traducción de Alejandro Rojas, Buenos Aires, Norma, 1999, p. 90. Cf. I.i.72-75; I.ii.60, 115-116, 135-138; III.i.78-81, 110; V.i.74-76; V.iii.41.

do en su soliloquio al comienzo del acto II los motivos por los cuales los republicanos tenían que matar a César:

Tendrá que ser con su muerte. Y, por mi parte,
no tengo más motivo para hacerle daño,
que el bien general: van a coronarle.
Cómo eso cambiará su naturaleza; ésa es la cuestión.
Es el día brillante el que da a luz a la serpiente,
y eso exige estar alerta. Entréguenle la corona
y entonces, lo aseguro, le habremos dado un aguijón
que usará a su antojo para herirnos.
El abuso de grandeza es el desgarró
entre conciencia y poder. Siendo honestos,
no puedo decir que, en César, las pasiones sometieran
jamás a la razón. Pero es una prueba común
que la humildad es el primer peldaño en la ambición
que el trepador pone en su mira,
y el primero que olvida cuando, ya en la cima,
al ver las nubes, de espalda a la pendiente,
desprecia el inicio de su ascenso.
Eso puede hacer César, y por ese «puede»,
habrá que tomar medidas. Puesto que la causa
contra él no tiene mucho peso, digámoslo de este modo:
aquello que es él, acrecentado,
llegará a ser tal y cual extremo peligroso.
Mirémosle como a una serpiente que,
al salir del huevo, sacará el veneno de su especie;
y matémosle por eso en el cascarón.⁵⁷

Se le suele reprochar a Bruto que saca una conclusión práctica, *i.e.* qué es lo que debe hacer, de un mero hecho conceptual. En la jerga filosófica, Bruto estaría cometiendo la falacia naturalista, al saltar de un mero hecho a un valor, de una ley natural a otra política. Bruto parece estar proponiendo un contrafáctico (¿qué

57. *JC II.i.10-34*, mi traducción sobre la base de William Shakespeare, *Julio César*, *op. cit.*, pp. 45-46: «It must be by his death; and, for my part, / I know no personal cause to spurn at him, / But for the general: he would be crowned. / How that might change his nature, there's the question. / It is the bright day that brings forth the adder, / And that craves wary walking. Crown him that, / And then, I grant, we put a sting in him / That at his will he may do danger with. / Th'abuse of greatness is when it disjoins / Remorse from power, and, to speak truth of Caesar, / I have not known when his affections swayed / More than his reason. But 'tis a common proof / That lowliness is young ambition's ladder, / Whereto the climber-upward turns his face; / But when he once attains the upmost round / He then unto the ladder turns his back, / Looks in the clouds, scorning the base degrees / By which he did ascend. So Caesar may. / Then, lest he may, prevent. And since the quarrel / Will bear no colour for the thing he is, / Fashion it thus: that what he is, augmented, / Would run to these and these extremities; / And therefore think him as a serpent's egg, / Which, hatched, would as his kind grow mischievous, / And kill him in the shell».

pasaría si...?) que no tiene relevancia alguna con la situación de César, según el reconocimiento de Bruto mismo. César jamás ha permitido que su razón fuera esclava de sus pasiones. Bruto parece estar haciendo generalizaciones sobre la ambición a pesar de que César no es ambicioso. Finalmente, la manera en que Bruto finaliza su soliloquio, su referencia a que es necesario «colorear» la acción de tal modo que pueda ser justificable ante el resto, sugiere que Bruto básicamente está racionalizando el deseo de matar a César, está tratando de encontrar una justificación que oculte los verdaderos motivos de la conspiración.

Sin embargo, en defensa de Bruto se podría decir que su acción no es meramente el producto de una racionalización, o el resultado de una falacia lógica, sino la conclusión de un razonamiento práctico que parte de las premisas republicanas. Tengamos en cuenta que la libertad republicana consiste en la ausencia de dominación, de interferencia arbitraria, de sujeción al arbitrio de otro. Y que para el republicanismo el problema no es la interferencia en sí sino el tipo de interferencia, la dominación. Puede haber dominación sin interferencia. Ahora bien, para un republicano la mera posibilidad de que alguien sea capaz de interferir arbitrariamente constituye dominación. Bruto habla del peligro de darle un «aguijón» a César con el cual él pueda hacer daño «a su antojo» una vez coronado.⁵⁸ A pesar de lo que dice Bruto, la cuestión aquí no es el carácter de César, si César en tal o cual posición hará tal o cual cosa. Para el republicano, la monarquía misma es un peligrosísimo reservorio de dominación, aun cuando el monarca en cuestión sea una persona gentil, bondadosa, generosa, etc. Es más, según Bruto César era el «mejor hombre de este mundo» (*JC* IV.ii.74). Bruto, es verdad, centra la cuestión en César, y en ese sentido no enfoca el problema correctamente. La cuestión es el cesarismo y no César.⁵⁹ Pero una vez que adopta un punto de partida republicano a Bruto no le quedan muchas alternativas. El regicidio o tiranicidio deja de ser una opción para volverse obligatorio o prácticamente necesario. Habría que poner entonces en tela de juicio sus premisas antes que su conclusión.

7. Ése es el guante que recoge Hobbes. Releamos ese conocido pasaje del cap. XXI del *Leviathan* en que hace referencia a la «libertad de los antiguos»:

Esa libertad de la que se hace tan frecuente y honorable mención en las historias y en las filosofías de los antiguos griegos y romanos y en los escritos y discursos de quienes aprendieron de ellos todo su saber en el orden de la política, no es la libertad de los individuos particulares, sino la libertad del Estado, la cual es la misma que cada hombre debería tener si no hubiera ni leyes civiles ni Estado

58. *JC* I.ii.79-80; I.iii.85-88; II.i.12; cf. II.i.52-54.

59. Hay suficientes indicios de cesarismo en la obra: *JC* I.ii.17, 142; II.ii.10-12; III.i.31-32, 38; 47-48; 74.

alguno. [...]. Los atenienses y los romanos eran libres, es decir, eran estados libres; no es que cada hombre en particular tuviese la libertad de oponerse a quien lo representaba, sino que su representante tenía la libertad de resistir o de invadir a otros pueblos. En las torretas de la ciudad de Luca está inscrita, todavía hoy, en grandes caracteres, la palabra LIBERTAS; y sin embargo, nadie podrá de ello inferir que un individuo particular tenga allí más libertad, o que esté más exento de cumplir su servicio para con el Estado, que en Constantinopla. Tanto si el Estado es monárquico, como si es popular, la libertad será siempre la misma. [...]. Y lo mismo que Aristóteles, también Cicerón y otros escritores han basado su doctrina civil en las opiniones de los romanos, a quienes se les enseñó a odiar la monarquía, [...]. Y leyendo a estos autores griegos y latinos, los hombres han adquirido desde su infancia, disfrazado con la falsa apariencia de libertad, el hábito de favorecer tumultos y de controlar irresponsablemente las acciones de sus soberanos, y hasta las de quienes controlan a éstos; [...].⁶⁰

De este texto lo que más nos interesa en este momento es resaltar la crítica que hace al republicanismo y a toda ideología que sostenga que tiene sentido distinguir niveles de libertad en el interior del Estado o de la sociedad política, que se pueda distribuir de alguna manera la libertad política, o que existan niveles de libertad política. La única división que tiene sentido hacer es la que existe entre la existencia y la inexistencia del Estado. Somos libres en sentido estricto cuando no hay Estado. La mera existencia del Estado implica ausencia de libertad para los individuos.⁶¹ Para decirlo de manera más clara aún, a riesgo de ser tautológicos: la existencia del Estado implica la ausencia de libertad para los súbditos. Como dirá Mill, existe una «lucha entre libertad y autoridad».⁶² Esta clase de dicotomía entre libertad y Estado (ley, autoridad, etc.) está ciertamente emparentada con la idea negativa de libertad.

60. *Leviatán*, cap. XXI, traducción de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 1989, pp. 191-192. Me tomo el atrevimiento de remitir al lector a mi «Hobbes y el naturalismo político en Aristóteles», *Deus Mortalis*, No. 1, 2002, pp. 49-52, donde intento explicar por qué la crítica de Hobbes no alcanza a la obra de Aristóteles.

61. En este sentido, Hobbes es una anarquista conceptual. Hablar de Estado implica hablar de restricción de la libertad. La diferencia entre el anarquismo «conceptual» de Hobbes y el anarquismo «normativo» es que para Hobbes la restricción de la libertad por parte del Estado no es un problema sino precisamente la solución. Es más, un pensador que iba a influir decisivamente en el anarquismo parece estar transcribiendo a Hobbes cuando dice: «“Libertad política”, ¿qué se debe entender por eso? ¿Quizás la libertad del individuo respecto del Estado y sus leyes? No, por el contrario la *sujección* del individuo en el Estado y a las leyes del Estado. Pero entonces, ¿por qué “libertad”? Porque uno ya no está separado del Estado a través de intermediarios, sino que el individuo está en directa relación e inmediata con el Estado; porque se es ciudadano, no súbdito de otro, ni siquiera del rey como una persona, sino sólo en su cualidad de “jefe supremo del Estado”. [...] La libertad política dice esto, que la polis, el Estado, es libre; [...]. No significa *mi* libertad, sino la libertad de un poder que me domina y coacciona» (Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, I.ii.3.1, Berlin, Rothgier & Possecke, 1924, p. 106). Habiendo maldecido al tirano al cual servía Calibán precisamente festeja su libertad porque «tiene un nuevo amo» (*La tempestad*, II.ii.156, 180; cf. III.ii.40-42, 56).

62. John Stuart Mill, *On liberty and other essays*, John Gray (ed.), Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 5.

No nos asombra entonces que Hobbes manifieste su profunda desconfianza respecto de la clasificación aristotélica de las formas de gobierno y sus implicaciones normativas. Para Hobbes, los que están de acuerdo con el gobierno de uno solo lo llaman «monarquía», y los que están en contra «tiranía». Y así con las otras formas.⁶³ En otras palabras, no tenemos razones de peso para distinguir normativamente entre una u otra forma de gobierno. La cuestión es tener cierta forma de Estado; por lo tanto, a los efectos prácticos, cualquier gobierno será apropiado. Ignorar este hecho es atizar el fuego de la revolución o de la guerra civil. Hobbes entonces criticaría precisamente a los republicanos aduciendo que su distinción entre dominación e interferencia, su preocupación por la libertad como no dominación, su intento de eliminar la probabilidad de ser dominados, su odio a la monarquía, son los factores que precisamente conducen a la sedición, a la guerra civil.⁶⁴ Si se goza de la misma libertad en Luca que en Constantinopla, ¿para qué cambiar entonces la forma de gobierno? Es la preocupación por la libertad la que lleva al caos. Es lo que intuye el Tercer Plebeyo cuando el Cuarto Plebeyo dice al oír la primera parte de la oración fúnebre de Antonio que «si consideraréis correctamente la cuestión, / se le ha hecho un gran mal a César»: «¿No es así eso caballeros? / Temo que un hombre peor venga en su lugar».⁶⁵ Y es lo que de hecho sucede, cuando el asesinato que supuestamente debería caer bajo la descripción de un ritual u ofrenda a los dioses (*JC* II.i.167-175) termina convirtiéndose en un baño de sangre, en una guerra civil (*JC* III.i.255, 263-264; v.i.40-41). Los Tercer y Cuarto Plebeyos habían propuesto que Bruto mismo se convierta en (un) César (*JC* III.ii.50-51). El intento mismo de evitar el cesarismo conduce al cesarismo, o la lucha por la libertad termina en la victoria y la crueldad de Antonio –precisamente alguien que no menciona siquiera la palabra «libertad» en sus discursos–, en el linchamiento de Cinna, en la eliminación total de la república.

Sería un error creer que el republicanismo no tiene recursos para responder a la crítica hobbesiana. En ayuda de Bruto *et al.* puede venir la crítica que James

63. *Leviatán, op. cit.*, cap. XIX, pp. 169-170.

64. Hobbes tampoco era precisamente un admirador de Julio César. Si bien menciona que César fue asesinado por Bruto a pesar de que César le «había dado la vida y le consideraba su favorito» (*Leviatán, op. cit.*, cap. II, p. 26), también sostenía que «la popularidad de un súbdito influyente, a menos que el Estado supervise muy de cerca su fidelidad, es una enfermedad peligrosa», y da como ejemplo de este peligro a César, quien «se hizo a sí mismo señor, tanto del Senado como del pueblo» (*Leviatán, op. cit.*, cap. XXIX, p. 282). Por supuesto, esto no significa que Hobbes haya ganado la batalla. El republicano preferirá en algunos casos la guerra civil a la dominación. Por otro lado, recordemos que César se había convertido prácticamente en un dios (v.g. *JC* I.ii.60, 115-116). Un dios puede dominar sin interferir (algo que a Hobbes no le preocupa: el Estado es para él un dios, mortal).

65. *JC* III.ii.109-111.

Harrington realiza a Hobbes en su *Oceana* unos años después de la publicación del *Leviatán*. Para Harrington la libertad en sentido estricto es libertad a través de o *merced* a las leyes –i.e. libertad como ciudadanía– mientras que la libertad *respecto* de las leyes ocupa un segundo lugar. Podemos hablar de libertad *respecto* de las leyes en el caso de cualquier gobierno, dice Harrington, pero podemos hablar de libertad *merced* a las leyes sólo en el caso de algunos estados: sólo, en efecto, en el caso de las repúblicas: «es sabido que mientras el más grande pashá es un inquilino, tanto de su cabeza como de su patrimonio, bajo la discreción de su señor, el más bajo lucano que tiene tierra es un propietario de ambos, y no ha de ser controlado sino por la ley».⁶⁶ Es claro que en Luca se goza de más derechos o libertades que en Constantinopla. Esto es lo que la idea de libertad negativa le impide ver a Hobbes. Hobbes, por su parte, podría responder que si bien es verdad que en cierto sentido pasó por alto la idea de libertad gracias a la ley,⁶⁷ el republicano debería mostrar que todas las leyes representan una extensión o creación de derechos o libertades.

Pero quizás la crítica más penetrante que se le ha hecho al republicanismo de Bruto se refiere a su moralidad política, o a la moralidad política en su conjunto. En líneas generales, daría la impresión de que la expresión misma es contradictoria y/o engañosa. En nombre de la moralidad, o de la aplicación de principios morales a la política, se cometen las más grandes atrocidades. A su vez, estos actos son el producto de la ingenuidad de los participantes o del intento de enmascarar la consecución de fines inmorales a través de invocaciones a la moral.

En un principio Bruto parece adoptar lo que en la jerga de la teoría ética se denomina internalismo moral. La mera existencia o el mero conocimiento de un requerimiento moral nos da una razón para actuar. No tiene sentido creer que tengo el deber moral de hacer x pero que sin embargo no tengo una razón para hacer x. Y esta razón para actuar se da tanto en el plano explicativo como en el justificativo: (a) se trata de una razón que es capaz de hacernos actuar, de movernos o motivarnos a actuar y (b) se trata de una razón que es obligatoria para nosotros.⁶⁸ Bruto asimismo se preocupa por resaltar la moralidad de la acción, es decir, por enfatizar la motivación moral de la acción:

66. *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*, J. G. A. Pocock (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 20; cf. Philip Pettit, *Republicanism*, op. cit., pp. 60-61.

67. Nuevamente me atrevo a referir al lector a «Hobbes y el...», *Deus Mortalis*, No. 1, 2002, pp. 43-44, 46.

68. Cf. Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 43-44. Es claro que se trata de dos nociones distintas, y que a veces algunos reducen la segunda a la primera.

No, un juramento no. Si la cara de los hombres,
 el sufrimiento de nuestras almas, el abuso de estos tiempos
 si estos motivos son débiles, interrumpamos sin demora,
 y que cada hombre vuelva a su ocioso lecho.
 Permitamos que el tirano elija su blanco desde lo alto
 hasta que cada hombre caiga según su capricho. Pero si estas cosas
 –y estoy seguro de que lo hacen– cargan suficiente ardor
 para encender al cobarde, y armar de coraje
 los espíritus frágiles de las mujeres, entonces, compatriotas,
 ¿qué espolón precisamos que no sea nuestra propia causa,
 para movernos al desagravio? ¿Qué otro eslabón
 que romanos secretos que han dado su palabra
 y no faltarán a ella? ¿Qué más juramento
 que la honestidad comprometida con la honestidad,
 que esto será, o caeremos por ello?
 Juren los sacerdotes y los cobardes, y los hombres cautelosos;
 viejas carroñas, y tales almas sufrientes,
 que dan la bienvenida al ultraje; por causas bajas juren
 las criaturas que merecen duda; pero no manchemos
 la perfecta virtud de nuestra empresa,
 ni el metal irrefrenable de nuestros espíritus,
 pensando que esta causa o esta tarea
 necesitaban en verdad un juramento, cuando cada gota de sangre
 que lleva todo romano, y lleva noblemente,
 sería culpable de varias ignominias
 si rompiera la menor partícula
 de promesa alguna que hubiera salido de él.⁶⁹

Bruto parece hacer referencia básicamente al aspecto motivacional de la normatividad («motivos», «movernos», «espolón», etc.), pero es evidente que también asume el estrictamente obligatorio, es decir aquello que *debería* motivarnos (v.g. «honestidad», «virtud»). El rechazo al juramento por parte de Bruto se debe a su preocupación precisamente de no contaminar la motivación moral de la acción. A diferencia de, por ejemplo, Hamlet, quien no tiene problemas en pedir

69. *J.C.* II.i.114-140: «No, not an oath. If not the face of men, / The sufferance of our souls, the time's abuse – / If these be motives weak, break off betimes, / And every man hence to his idle bed. So let high-sighted tyranny range on / Till each man drop by lottery. But if these – / As I am sure they do – bear fire enough / To kindle cowards, and to steel with valour / The melting spirits of women, then, countrymen, / What need we any spur but our own cause / To prick us to redress? What other bond / Than secret Romans that have spoke the word / And will not palter? And what other oath / Than honesty to honesty engaged, / That this shall be, or we will fall for it? / Swear priests, and cowards, and such suffering souls / That welcome wrongs; unto bad causes swear / Such creatures as men doubt; but do not stain / The even virtue of our enterprise, / Nor th'insuppressive mettle of our spirits, / To think that our cause or our performance / Did need an oath, when every drop of blood / That every Roman bears, and nobly bears, / Is guilty of a several bastardy / If he do break the smallest particle / Of any promise that hath passed from him».

un juramento a sus compañeros para mantener en secreto la aparición del espíritu del padre,⁷⁰ Bruto cree que el juramento pondría en peligro la moralidad del proyecto: hoy un juramento, mañana una traición. Respecto del internalismo moral propiamente dicho de Bruto, es claro que Bruto cree que sus acciones no son sólo morales sino que son esencialmente racionales. Bruto le asegura a Antonio que el fundamento de sus «razones» lo satisfarían aun si Antonio fuera «el hijo de César». Bruto será el primero en subir al púlpito y mostrar «la razón de la muerte de nuestro César» (*JC* III.i.223-226, 236-237). Ante la irrupción de los ciudadanos en el comienzo de la segunda escena del tercer acto demandando una explicación, Bruto los calma anticipando «razones públicas» que serán dadas para justificar la muerte de César. Bruto hará pública su «causa», apelará a la «sabiduría», razón y juicio de los ciudadanos. Y termina su alegato apelando a un contrafáctico o, si se quiere, al carácter universalizable de su proceder: «no he ofendido a nadie. No he hecho más a / César de lo que Ustedes harán a Bruto. La cuestión de su / muerte está enrollada en el Capitolio». Es más, dado que Bruto mató a su amigo por el bien de Roma, él «tiene la misma daga» para sí mismo, «cuando le plazca a mi país pedir» su muerte.⁷¹ Más adelante, Bruto le recuerda a Casio que César sangró sólo en aras de la justicia, que fueron consideraciones de justicia las que guiaron la conspiración.⁷² El hecho de que Bruto saliera airoso de la insurrección psíquica que sufre su razón en la madrugada anterior a la conspiración (*JC* II.i.61-69) en cierto sentido sólo refuerza la soberanía de su razón sobre sus deseos, y de este modo su confiabilidad como agente ideal desde un punto de vista moral.⁷³

Ante este panorama se podría decir que el error de Bruto puede ser descrito de diferentes maneras: penetrar en territorio político siguiendo un mapa moral, intentar convertir la política en ética o reducir la primera a la segunda, creer que la política es la continuación de la ética pero por otros medios, etc. Las consecuencias de dicho error son claras. El rito religioso se convierte en un baño de sangre, su idealismo conduce a la crueldad de los triunviros, la búsqueda de la libertad como no dominación lleva a la violencia de la turba y finalmente al imperio.⁷⁴ Bruto cae como anillo al dedo a la crítica decisionista del liberalismo, según

70. *Hamlet*, I.v.154.

71. *JC* III.ii.2-8, 12-33, 35-37; 40-46.

72. *JC* IV.ii.70-73.

73. Cf. *Otelo* I.iii.326-333; *E5* I.ii.241-243.

74. Cf. Arthur Humphreys (ed.), *Julius Caesar*, *op. cit.*, p. 67: «para [Orson] Wells Bruto era el liberal perenne, precipitando calamidades aún peores que las que él buscaba evitar». Cf. Allan Bloom, *Shakespeare's...*, *op. cit.*, p. 104.

la cual este último, en nombre de valores morales universales (justicia, humanidad, paz, progreso, etc.), libra una guerra de aniquilación contra su enemigo.⁷⁵ Si bien creo entender adónde apunta la crítica, no me parece que se trate de un problema exclusivo del liberalismo, o de cualquier ideología que crea que la política es una conclusión del razonamiento moral, o, dicho de otro modo, de toda doctrina que sostenga que el razonamiento político depende en cierto sentido de premisas esencialmente morales.⁷⁶ El propio decisionismo reconoce que la política debe seguir ciertas metas, v.g. protección o seguridad. ¿No son acaso dichas metas valores morales? Antonio, quien en principio podría ser descripto como un verdadero político, alguien que sabe cómo conducirse en la dimensión política, en público siempre apela a valores morales para explicar su posición. Como hemos visto (§ 4, *in fine*), Bolingbroke, ese «vil político» como lo llama Hotspur (*1E4* 1.iii.239), también procede según las reglas.⁷⁷ Este homenaje de la prudencia, autointerés o lisa y llanamente vicio a la virtud o moral es sintomático de cómo razonamos en la dimensión práctica (incluso cuando nos proponemos llevar a cabo fines inmorales).

8. Algunas partes de *Coriolano*, a pesar del carácter trágico de la obra, se prestan a interpretaciones que rayan en la comedia. Por ejemplo, la afirmación de Volumnia, la madre de Coriolano, cuando éste se encuentra en campaña, parece salida de *Los locos Adams*: «Oh, él está herido, agradezco a los dioses por ello!». El primero de los varios análisis que aparecen en la obra de la personalidad de Cayo Marcio (apodado Coriolano luego de tomar Corioli) sale de la boca del Primer Ciudadano, y arroja un diagnóstico woodyallenesco: «lo que él ha hecho de / manera que le ha reportado fama, lo hizo con ese fin. Aunque los hombres simples / pueden contentarse con decir que fue por su país, él / lo hizo para complacer a su madre y para estar en parte orgulloso».⁷⁸ No debería sor-

75. Cf. Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 2a. ed., Berlin, Duncker & Humblot, 1963, p. 55.

76. Para evitar confusiones voy a pasar por alto el hecho de que, en cierto sentido, llamamos moralidad o punto de vista moral al que guía nuestra deliberación sobre todas las cosas consideradas, *i.e.* aquel que nos dice qué hacer en última instancia, aquel que a su vez no está sujeto a dimensión alguna para decirnos qué hacer, el punto de vista o identidad de la cual no podemos disociarnos sin ser irracionales. Como se verá al final del ensayo, estoy de acuerdo con el decisionismo respecto de la crítica a la reducción de la política al juego institucional. Puede haber política sin instituciones o derecho. Pero no me parece que el decisionista pueda plantear coherentemente que su propuesta es una política sin moral. Por otro lado, quizás la conexión entre el liberalismo y sus guerras de aniquilación sea empírica y no conceptual, tal como la conexión entre la concepción de libertad positiva y el totalitarismo.

77. Cf. *2E6*, III.i.235-237. Como hemos visto, hasta Bruto habla de «colorear» el asesinato de César.

78. *Cor.* 1.i.32-36: «what he hath done fam-/ ously, he did it to that end. Though soft-conscienced / men can be content to say it was for his country, he / did it to please his mother and to be partly proud».

prendernos, entonces, que su madre diga que «no hay hombre en el mundo / más (ob)ligado a su madre».⁷⁹ Pero, desafortunadamente, no nos vamos a concentrar en dichos aspectos de *Coriolano*, ni tampoco en los aspectos republicanos de *Julio César* que reemergen,⁸⁰ sino en algunas cuestiones de justicia económica y de autoridad política.

Menenio, uno de los patricios, trata de calmar en el inicio de la obra el descontento de los hambrientos ciudadanos apelando a la metáfora del estómago:

Hubo una época en la que todos los miembros del cuerpo,
rebelados contra la panza, la acusaron así:
que como un abismo permanecía sola
en el medio del cuerpo, ociosa e inactiva,
siempre acaparando la comida, nunca haciendo
el mismo trabajo que los demás; mientras que los otros órganos
de hecho miraban y oían, deliberaban, instruían, caminaban, sentían,
y, participando mutuamente, servían
al apetito y afecto común
de todo el cuerpo. La panza respondió – [...]]
a los miembros descontentos, las partes amotinadas
que envidiaban lo que recibía; [...].
Vuestra muy seria panza era deliberada,
no apresurada como sus acusadores, y respondió así:
«Es cierto, mis amigos incorporados», dijo ella,
«que recibo al principio la comida común
por la cual Ustedes viven, y eso es apropiado,
porque yo soy el depósito y la tienda
del cuerpo entero. Pero, si Ustedes recuerdan,
la envío a través de los ríos de vuestra sangre
incluso hasta la corte [de la Razón], el corazón, y hasta el cerebro, la sede [de la Razón];
y a través de los corredores y dependencias de servicio del hombre
los nervios más fuertes y venas inferiores
de mí reciben ese suministro natural
por el cual viven». [...].
«Aunque todos juntos no puedan
ver lo que les entrego a cada uno,
sin embargo yo puedo hacer un balance que muestre que todos
reciben de mí la flor de todo
y me dejan sólo el excremento». [...]
Los senadores de Roma son esta buena panza,
y Ustedes los miembros amotinados. Examinen
sus consejos y sus preocupaciones, digieran correctamente las cosas
atinentes al bien común, no encontrarán

79. *Cor.* v.iii.159-160: «There's no man in the world / More bound to's mother».

80. V.g. la preocupación por la(s) libertad(es) de los ciudadanos: *Cor.* II.i.244; II.iii.211; III.i.195. Cf. III.iii.63-66.

beneficio público que Ustedes reciban
que no proceda o venga de ellos a Ustedes,
y de ningún modo de Ustedes mismos.⁸¹

Se podría decir que el reclamo de los ciudadanos plebeyos se concentra básicamente en dos aspectos: a) los senadores son inactivos, por lo tanto se aprovechan del esfuerzo de los demás (gorronería o *free-riding*); b) los senadores sancionan leyes que «encadenan» a los pobres (l.i.76-83). El Primer Ciudadano en l.i.118-119 reúne ambas críticas: «¿Debe [el resto del cuerpo] ser dominado por la codiciosa panza, / que es la cloaca del cuerpo?».

La metáfora descrita por Menenio debería ser capaz de ilustrar la respuesta a ambas objeciones. En efecto, Menenio primero intenta mostrar que en realidad la panza no es ociosa o inactiva sino que cumple con una función decisiva para los plebeyos. El estómago cumple con la tarea de ser «el depósito y la tienda del cuerpo entero», que se encarga de enviar el suministro que les permite vivir a los miembros u órganos del cuerpo social. Anticipándose a la objeción de que un miembro individual del cuerpo en tanto que tal no está en condiciones de percibir cómo opera el estómago, o de dónde proviene el alimento que lo mantiene vivo, el estómago puede mostrar a través de sus «libros contables» que todos reciben de él el alimento y sólo le devuelven lo que no les sirve. Menenio tiene razón al sostener que aun si los individuos no pueden observar cómo funciona, de todos modos se puede mostrar que existe un mecanismo que está a cargo de la distribución de los bienes. Ahora bien, para que este primer argumento o respuesta de Menenio sea atractivo él debe mostrar que el estóma-

81. *Cor.* l.i.93-102, 108-109, 125-137, 139-143, 145-151: «There was a time when all the body's members, / Rebelled against the belly, thus accused it: / That only like a gulf it did remain / I'th' midst o'th' body, idle and unactive, / Still cupboarding the viand, never bearing / Like labour with rest; where th' other instruments / Did see and hear, devise, instruct, walk, feel, / And, mutually participate, did minister / Unto the appetite and affection common / Of the whole body. The belly answered - [...]. Note me this, good friend: [...]. / Your most grave belly was deliberate, / Nor rash like his accusers, and thus answered: / "True is it, my incorporate friends", quote he, / "That I receive the general food at first, / Which you do live upon, and fit it is, / Because I am the storehouse and the shop / Of the whole body. But, if you do remember, / I send it through the rivers of your blood / Even to the court, the heart, to th' seat o'th' brain; / And through the cranks and offices of man / The strongest nerves and small inferior veins / From me receive that natural competency / Whereby they live. And though that all at once, / You, my good friends" - this says the belly, mark me - [...]. / "Though all at once cannot / See what I do deliver out to each, / Yet I can make my audit up that all / From de do back receive the flour of all / And leave me but the bran". [...]. The senators of Rome are this good belly, / And you the mutinous members. For examine / Their counsels and their care, digest things rightly / Touching the weal o'th' common, you shall find / No public benefit which you receive / But it proceeds or comes from them to you, / And no way from yourselves».

go es el *único* que puede suministrar el alimento a los demás o que es el único que puede hacerlo *bien*. Menenio parece inclinarse por la primera alternativa, pero lo que él necesita es algo que se parezca lo máximo posible a la segunda. Los plebeyos bien pueden protestar que jamás se les ha preguntado si ellos quieren que el estómago sea el primero que recibe los bienes.⁸² Se puede cuestionar por qué el Senado debe cumplir el papel del estómago, y no el resto de la sociedad o la sociedad en su conjunto. Es más, aun asumiendo que el Senado cumple el papel de estómago (adecuadamente) en las épocas normales, en un momento de escasez o hambruna el pueblo bien puede sostener que el estómago no está cumpliendo con su función y debe ser reemplazado. De hecho, el estómago está incurriendo en el vicio de *pleonexia*: a través del acaparamiento busca el sufrimiento o el perjuicio de los demás (*Cor.* I.i.18-21). Por otro lado, la crítica a la transformación económica que estaba teniendo lugar en Inglaterra a través de, v.g., al acaparamiento de granos y a los cercamientos era un lugar común desde comienzos del siglo XVI.

Asumamos entonces que la respuesta de Menenio apunta no tanto a que el Senado es el único que puede suministrar el alimento, o distribuir los bienes, sino que es el que lo hace mejor. Asumamos incluso que dicha eficiencia es real. Aquí entra en juego la otra crítica de los plebeyos: las leyes del Senado, y la distribución en cuestión, restringen sus libertades. Menenio había intentado convencer a los plebeyos de que la escasez de alimentos se debía a Dios, no a los patricios (I.i.62-75). La restricción de los plebeyos no se debe entonces a la acción humana, sino a la naturaleza, o Dios (la «mano invisible» puede caer bajo ambas descripciones). Es más, asumamos que los patricios son los legítimos propietarios del estómago y de los alimentos, que intercambiarán a través de las operaciones de un mercado libre con los eventuales interesados. Menenio podría decir que el hecho de que los patricios sean dueños del estómago (con todo adentro) no implica que ejerzan poder sobre los plebeyos. Todo depende de cómo utilizan su propiedad. Si la usan para mantener un ejército que intimide a los plebeyos, es claro que la propiedad permite que los patricios ejerzan poder sobre los plebeyos. En este caso, los patricios estarían *controlando* a los plebeyos, de manera que ciertas opciones se vuelven ineligibles para los segundos. Pero si los patricios, por ejemplo, les ofrecieran trabajo a los plebeyos, aunque no muy bien remunerado, Menenio podría decir que en este caso no sólo los patricios no

82. Por supuesto, desde el punto de vista estrictamente orgánico, no tendría sentido poner en cuestión el estómago en tanto que estómago. Aquí se trata de ver si la imagen es aplicable al Senado y al papel que cumple en Roma. Menenio debe conceder que tiene que mostrar que el Senado cumple el papel del estómago, y no que el estómago tiene que ser el estómago.

ejercen control sobre los plebeyos sino que en realidad los primeros están ofreciendo una *opción* que los segundos antes no tenían. Los plebeyos, a través de esta oferta, ven incrementadas sus opciones. No hay que olvidarse de que los plebeyos son ciudadanos libres, no son esclavos; por lo tanto son libres de aceptar o no la oferta de los patricios. Después de todo, hemos partido de la legitimidad de la posesión de los bienes por parte de los patricios.⁸³ La libertad de ninguno está en peligro.

Sin embargo, parece curioso que se sostenga que la propiedad privada no imponga restricción alguna de la libertad negativa de los individuos. Precisamente, si yo soy dueño de algo eso implica, en líneas generales, que nadie puede tomar mi posesión sin pedirme permiso. Asimismo, en condiciones normales, suele existir un organismo del Estado que se encarga de hacer inelejible en las deliberaciones de las personas la opción de tomar la propiedad de otro. Por lo tanto, si yo tengo la propiedad sobre X, yo tengo, en líneas generales, la libertad de hacer con X lo que quiera; y precisamente por eso, los demás *no* tienen dicha libertad. Sin abandonar el terreno de la libertad negativa, vemos que un sistema de propiedad privada puede afectar la libertad negativa de los plebeyos. Es más, si estudiamos el problema desde el punto de vista del *conjunto* de los plebeyos, la reducción de libertad es todavía mayor. Se podría argumentar que un plebeyo, bajo ciertas condiciones y en cierto sistema social, podría dejar de ser plebeyo y alcanzar el estatus, v.g., de patricio. Un plebeyo puede cambiar de clase. Sin embargo, los plebeyos como clase, es decir, la totalidad de los individuos que componen la clase de los plebeyos no pueden cambiar de clase.⁸⁴ El planteo de Menenio, entonces, no es correcto. La manera en que está organizado el cuerpo social no redundará en beneficio de los plebeyos. Habría que tener en cuenta que hasta aquí, y de hecho a lo largo de toda la obra, los plebeyos no reclaman la eliminación de la propiedad privada, ni nada semejante.⁸⁵ Piden, según el propio Menenio, «trigo al precio de ellos» (*Cor.* I.i.186). A lo sumo la imposición de tributos, cierta distribución del ingreso. Pero en rigor de verdad, sólo piden trigo.

Menio tiene a su disposición una alternativa que es menos atractiva de lo que puede parecer a primera vista. Es la de insistir con la legitimidad de la pro-

83. Seguimos la línea argumentativa de la discusión entre Menenio y los ciudadanos, que en lugar de referirse a individuos en particular hacen referencia a las clases como sujetos de la acción social.

84. Otra vez, no se trata de un problema conceptual, es decir, si todos los individuos cambiaran de clase nos quedaríamos sin clases. El punto es que los individuos en su conjunto no pueden dejar de ser plebeyos. Para el problema de la libertad y la clase social cf. Gerald Cohen, *History, Labour and Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1988, pp. 255-285.

85. Cf. 2E6, IV.ii.70; IV.vii.17.

piedad privada. Quizás el aparato estomacal no aumenta la libertad, incluso perjudica a los plebeyos, pero en realidad no reduce libertad alguna, ya que de hecho no impone restricción alguna sobre los individuos. Un primer argumento consistiría en decir que los que imponen la restricción (el Senado, Roma) son los individuos mismos; por lo tanto, no existe tal restricción. Es decir, son los representantes de los individuos y/o los individuos mismos los que toman la decisión y por lo tanto la obligación resultante no es incompatible con la libertad. Dejando de lado otras dificultades, este primer argumento implicaría un reconocimiento o una concesión excesiva de los patricios al poder de los plebeyos, y por lo tanto sería poco atractivo para Menenio. El segundo argumento asume la diferencia entre el Senado (los patricios) y los plebeyos y sostiene que si los patricios impiden a los plebeyos apoderarse de lo que les pertenece legítimamente a los primeros la libertad de los plebeyos no se ve afectada en absoluto ya que éstos no tienen *derecho* directo alguno a ese trigo. Este argumento *moraliza* la libertad. La libertad consiste en hacer aquello que uno debe hacer, a diferencia de lo que sucedía antes, cuando hablábamos de una libertad neutral, entendida como ausencia de obstáculos al movimiento. Hay por lo menos dos problemas con este argumento. En primer lugar, como hemos visto (§ 6), parece ir contra el uso ordinario del lenguaje. Si alguien cometiera un delito, es decir hace algo que no debe, y es encerrado en prisión, según esta concepción de libertad esta persona no se vería privada de su libertad. Por el contrario, sería libre, ya que se la priva de hacer aquello que no debe hacer, y la libertad sólo consiste en hacer aquello que se debe hacer. En segundo lugar, este argumento, ya que define la libertad en términos de derechos, debe contar con una sólida teoría acerca de qué es lo que tenemos derecho a hacer, poseer, etc. Nótese que no tiene a su disposición la opción de definir la idea de derecho subjetivo en términos de libertad, ya que precisamente está definiendo la libertad en término de derechos. Definir la libertad con referencia a los derechos abre la puerta a una profunda discusión política o moral. ¿Por qué los patricios tienen derechos sobre el trigo? No nos olvidemos de que así empezó la discusión. Como reporta el mismo Marcio, los plebeyos decían «que los dioses no enviaron / el trigo sólo para los hombres ricos» (*Cor.* I.i.204-205). Todavía no salió a la luz el fundamento de dicho derecho. Los plebeyos le reprochan a los patricios su inactividad, el no haber hecho nada para merecer dichos derechos.⁸⁶ Hemos visto que la actividad que alega Menenio no es apropiada a tal efecto. Tampoco puede Menenio apelar a la idea neutral de libertad, ya que ahora nos estamos movien-

86. Un igualitarista contemporáneo también criticaría este componente de autopropiedad implícito en el reclamo plebeyo.

do en el terreno de la libertad cubierta por una pátina moral, y no en el de la libertad negativa.

9. Veamos ahora otro aspecto de la defensa de los patricios contra la segunda crítica que se les hace, la de encadenar o restringir la libertad de los plebeyos. Si los patricios quisieran abstenerse de mostrar que no limitan la libertad de los plebeyos, entonces tendrían que dar una buena razón por la cual en realidad sí lo hacen. Es lo que Menenio mismo comienza a sugerir apenas termina de contar la parábola del estómago, al referirse a los plebeyos en términos de «ratas» apenas Coriolano entra en escena (*Cor.* I.i.159). La primera aparición de Coriolano es en verdad reveladora al respecto:

¿Qué les sucede a Ustedes, perros
a los que no les gusta ni la paz ni la guerra? Ésta los atemoriza,
aquélla los convierte en orgullosos. Quien confía en Ustedes,
cuando espera que sean leones se encuentra con que son liebres,
si zorros, gansos. No son más confiables, no,
que la brasa de carbón sobre el hielo,
o que el granizo en el sol. Vuestra virtud es
honrar a un hombre que merece ser castigado,
e insultar a la justicia que lo hizo. Quien merece grandeza
merece vuestro odio, y vuestras inclinaciones son
el apetito de un hombre enfermo, que desea más aquello
que incrementa su enfermedad. El que depende
de vuestros favores nada con aletas de plomo,
y tala robles con juncos. ¡Qué los cuelguen! ¿Confiar en Ustedes?
Cambian de opinión cada minuto,
y llaman noble al que hasta ahora odiaban,
vil al que era vuestro héroe. ¿Qué es lo que sucede,
que en varios lugares de la ciudad
Ustedes protestan contra el noble Senado, el que,
bajo los Dioses, los mantiene a raya, pues de otro modo
se comerían entre ustedes?⁸⁷

87. *Cor.* I.i.165-185: «What would you have, you curs / That like nor peace nor war? The one affrights you, / The other makes you proud. He that trusts to you, / Where he would find you lions finds you hares, / Where foxes, geese. You are no surer, no, / Than is the coal of fire upon the ice, / Or hailstone in the sun. Your virtue is / To make him worthy whose offence subdues him, / And curse that justice did it. Who deserves greatness / Deserves your hate, and you affections are / A sick man's appetite, who desires most that / Which would increase his evil. He that depends / Upon your favours swims with fins of lead, / And hews down oaks with rushes. Hang ye! Trust ye? / With every minute you do change a mind, / And call him noble that was now your hate, / Him vile that was your garland. What's the matter, / That in these several places of the city / You cry against the noble Senate, who, / Under the gods, keeps you in awe, which else / Would feed on one another?».

Téngase en cuenta que Coriolano dice todo esto sin saber aún qué es lo que quieren los plebeyos, ya que luego de haberse despedido contra ellos le pregunta a Menenio qué es lo que buscan (l. 185).

¿Por dónde empezar? Es evidente que Coriolano no siente una gran estima por el pueblo. Se me ocurre que el problema es de naturaleza esencialmente moral. El carácter de los plebeyos está más cerca del vicio que de la virtud: son cobardes, orgullosos, veleidosos, acráticos, de hecho caníbales en potencia. Se trata de individuos que «no pueden gobernar, / ni nunca serán gobernados». ⁸⁸ Coriolano aquí ofrece una típica defensa de una versión extrema de la concepción agustiniana o simple del gobierno, según la cual sólo la imperfección de la naturaleza humana explica la necesidad de la autoridad política. Según esta perspectiva, quien sostuviera una concepción más compleja de la necesidad de autoridad política estaría proponiendo que las tareas del Estado son como las del vigilante nocturno en los *Maestros Cantores* de Wagner: despertar al pueblo de Nürenberg en el medio de la noche sólo para decirles que no hay ningún problema y que pueden volver a dormirse. La discusión política, entonces, parecería concentrarse en que alguien se encargue de *que se hagan las cosas*, antes de preguntarse *qué es lo que hay que hacer*. Lo que está en cuestión no es la decisión sino el cumplimiento.

Sin detenernos en una defensa de una explicación más compleja del gobierno, es decir, sin intentar demostrar que la necesidad del Estado va más allá de los defectos morales e intelectuales de la naturaleza humana, podríamos preguntarnos por la manera en que un adherente a la concepción simple del gobierno puede hacer frente a la dificultad misma que el gobierno viene a remediar. A pesar de la caída naturaleza humana, el que sostiene la necesidad del gobierno para mantener a raya dicha naturaleza asume que existen suficientes agentes humanos en cierto sentido fuera del alcance de dicha caída y que por lo tanto están en condiciones de cumplir con las leyes ellos mismos y de hacerlas cumplir por los demás. ⁸⁹ En el caso particular de Coriolano parecería que existe una solución al

88. *Cor.* III.i.43-44. Un monstruo con muchas cabezas (III.i.96); «esclavos» (I.i.196), «fragmentos» (I.i.220); no son mejores que animales de carga (II.i.247-249); «rabble» (III.i.138). En cierto sentido la crítica de Coriolano al pueblo se parece a la descripción que hace Aristóteles de las etnias europeas. Los europeos según Aristóteles en *Política* VII.7 1327b23-27 son una nación libre, apolítica en el sentido estricto de la palabra: «[los europeos] están llenos de brío, pero faltos de inteligencia y de técnicas, y por eso viven en cierta libertad, pero sin organización política e incapacitados para gobernar» (traducción de Julián Marías, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1970, p. 122).

89. Cf. Immanuel Kant, «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», 6ta. prop., en *Filosofía de la historia*, traducción de Eugenio Ímaz, México, FCE, 1941, pp. 50-51: «el hombre es un *animal* que, cuando vive entre sus congéneres, *necesita de un señor*. [...] Necesita un *señor*, que le quebrante su propia voluntad y le obligue a obedecer a una voluntad valedera para todos, para que cada cual pueda ser libre. [...] Pero este señor es también un animal que necesita, a su vez, un señor». Cf. también J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, Princeton, Princeton University Press, 1975, p. 324.

problema. Junio Bruto, por ejemplo, le dice a Coriolano que «tú hablas del pueblo como si fueras un dios / que castiga, no un hombre con sus debilidades» (*Cor.* III.i.84-85). Cominio en el cuarto acto (IV.vi.94) dice que Coriolano se ha convertido en el «dios» de los volscos. Coriolano mismo reconoce que Menenio lo «endiosaba» («godded me»)⁹⁰.

Pero si esta condición «divina» de Coriolano le permite llevar a cabo la tarea que le encomienda la concepción simple del Estado,⁹¹ el problema es que la misma condición le impide ser parte de la comunidad política a la que debería gobernar. Es más, Coriolano mismo no quiere ser parte de dicha comunidad, ni quizás de ninguna otra. Coriolano ni siquiera está interesado en gobernar.⁹² De este modo, hemos abandonado el territorio político en el sentido de la lucha ideológica o la discusión por los valores y hemos penetrado en el territorio del fundamento mismo de la política, o mejor dicho de la condición de posibilidad de la política misma, de las redes que hacen posible el tejido social. A pesar de que sabemos que Coriolano termina obedeciendo a su madre, de ese modo reconociendo su propia mortalidad y el carácter trágico de su existencia, tomando el camino que lo llevará a la muerte, Coriolano es sin embargo literalmente absoluto,⁹³ alguien tan perfecto que, en principio, no está restringido por, ni vinculado con, nada; un ser que pretende (re)crearse a sí mismo.

Pero lo interesante para nosotros es que Coriolano pretenda ser inmortal, al menos un semidiós que ni siquiera quiere tener contacto con los seres humanos. Él es un héroe homérico o prepolítico, alguien equipado para descollar en tiempos de guerra (*Cor.* III.i.323-329, III.ii.83), pero completamente inapropiado para la política, para reconocer como iguales a otros seres humanos. Coriolano quiere poner en cuestión la doctrina del naturalismo político aristotélico, en especial su teoría de la política como una dimensión en la que interactúan agentes libres e iguales. Prefiere morir antes que hacer eso (*Cor.* II.iii.109-117). Los de-

90. *Cor.* v.iii.11. Cf. IV.vi.94-96; v.iii.33-36; v.iv.23-24.

91. Es característico de alguien que sufre de paranoia creer que un familiar o grupo social aborrecidos por él son la encarnación de las debilidades contra las que él lucha, por lo cual él se ve a sí mismo como un castigador supremo (III.i.84-85); y, llevada al extremo, tal paranoia llega a ver a toda la humanidad como si fuera basura digna de ser «exterminada como avispas» (Cf. IV.vi.98-99; I.iii.62-68). Cf. R. B. Parker (ed.), *Coriolanus*, Oxford, Oxford University Press, 1994, 60-61.

Donoso Cortés creía que si Dios no hubiera devenido humano, «el reptil que piso con mis pies, sería a mis ojos menos despreciable que el hombre», cit. en Carl Schmitt, *Politische...*, *op. cit.*, p. 74. Schmitt mismo dice que Donoso estaba al borde de la locura.

92. No estoy negando que a Coriolano le interesa la política lo suficiente como para dar el consejo que luego darían Hobbes y Rousseau: no se pueden establecer dos espadas, cabezas o autoridades dentro del mismo Estado (*Cor.* III.i.111; III.i.144 «double worship»).

93. *Cor.* III.ii.41; IV.v.137.

más, para Coriolano, no son potenciales interlocutores en un diálogo contrafáctico o miembros de un reino de los fines o participantes en una situación ideal de habla, personas autónomas, sino seres inferiores. Mal iba a aceptar las reglas de la política, seguir las reglas de la vida social, dignarse a aceptar los compromisos de la política, a pagar el precio de la política, v.g. pedir amablemente el consulado (*Cor.* II.iii.70-71), qué decir de la democracia (*Cor.* III.i.136), si ni siquiera quiere hablar, compartir el lenguaje de sus conciudadanos. El mero hecho de hablar representa para Coriolano una degradación, prestarse a una práctica escatológica de intercambio de excremento.

Por razones similares Coriolano no quiere siquiera gobernar a los romanos. No importa quién gobierna, quién tiene poder, todos los ciudadanos participan en la misma circulación o sistema de intercambio llamado Roma. Para Coriolano incluso quien provee de alimentos debe ser participado, ser parte de los otros. De ahí que existan razones para creer que *Coriolano* va más allá del conflicto político, de cuestiones sobre cuál es el mejor gobierno o quién debe gobernar. Antes bien, se trata de una obra que trata sobre la fundación de la ciudad, sobre aquello que hace que un ser humano esté capacitado para la conversación, para la vida política. En este sentido, *Coriolano* propone ideas que son básicamente de sentido común y que por eso muchas veces no se tematizan a menos que irrumpen circunstancias excepcionales: la creación de «lo político» requiere –aunque no se agota en– la superación de cuestiones tales como el narcisismo, el incesto y el canibalismo.⁹⁴

Como vimos al principio, el arte de Shakespeare se resiste a ser fácilmente encasillado en términos ideológicos. De esto no se sigue que sea imposible trazar ciertas generalizaciones políticas. *Ricardo II* y *Julio César* parecen sugerir que en principio es preferible mantener cierto orden político antes que intentar su transformación, sea que el régimen existente sea una monarquía o una república. Por otro lado, así como *Julio César* y *Coriolano* muestran los errores en los que pueden incurrir las repúblicas, *Coriolano* y *Ricardo II* exhiben los peligros a los que puede conducir el individualismo monárquico de agentes que se consideran social, moral o políticamente ilimitados. Shakespeare también parece mostrar cierta simpatía por los padecimientos del pueblo al comienzo de *Coriolano*. Pero más allá de estos trazos muy gruesos, resulta difícil precisar las creencias políticas del bardo. Ahora bien, la lectura de estas tres obras parece ser un terreno fértil para pensar e ilustrar la comprensión de nociones políticas básicas

94. Véase Stanley Cavell, «*Coriolanus* and Interpretations of Politics», en *Disowning knowledge in six plays of Shakespeare*, 1a. ed., Cambridge, CUP, 1987, pp. 163, 165.

como derecho, libertad y justicia, sin que Shakespeare se restrinja al contexto del juego normal de las instituciones jurídicas sino extendiéndose a situaciones de creación, crisis o excepción política.⁹⁵

Universidad de Buenos Aires - CONICET

Abstract

Drama and literary studies on Shakespeare's politics often overlook the tools and findings of political philosophy and the history of political thought. This paper puts forward the idea that Richard II, Julius Caesar and Coriolanus may be read fruitfully in the light of mainstream political theory and brought to bear on our understanding of key political concepts such as law, liberty and justice.

95. Cf. Tim Spiekerman, *Shakespeare's Political Realism*, *op. cit.*, p. 169: «nuestra comprensión contemporánea de lo político eleva a la categoría de norma los tiempos pacíficos y estables y los procesos constitucionales que aquéllos permiten, al tiempo que relega a las crisis al reino de lo excepcional. Pero al igualar la política con la operación más o menos libre de problemas de las estructuras institucionales, nos olvidamos de las razones para su existencia original. Estas estructuras legales fueron propuestas como un antídoto contra los problemas que dramatiza Shakespeare...: legitimidad dudosa, guerra civil y fanatismo religioso. Lo que una vez se pensó como un antídoto ahora se lo considera como algo que constituye la totalidad del panorama político. Las obras históricas de Shakespeare nos proveen un cuadro panorámico de la política preliberal, restaurando a nuestra imaginación una visión más completa (y más peligrosa) de lo político de lo que estamos acostumbrados».