

ONTOLOGÍA DE LA JUSTICIA O LA CLEMENCIA DEL PRÍNCIPE

VÍCTOR SAMUEL RIVERA

Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú

SUMARIO: 1. La clemencia del Príncipe 2. La elevación de la Custodia 3. El Príncipe de hinojos

1. La clemencia del Príncipe

Es conocida la historia de aquel homicida campesino, que era vecino de Descartes en Holanda. Un buen día de 1646 ese hombre había encontrado a su padrastro mientras éste golpeaba salvajemente a su cuñado, consecuencia de lo cual lo mató. Al parecer lo mató con no menos salvajismo que la furia habitual del padrastro, ya que el crimen fue realizado como consecuencia de un horrible acceso de ira. Sin embargo, quedaba fuera de duda que el asesino fuera un buen hombre. Tan es así que, convencido de que era innecesario siquiera hacer uso de la celda local, un guardia resolvió liberar por su cuenta al homicida. Esta acción le valió al policía ser sometido a disciplina, según cuenta el propio Descartes, quien no dudaba de que aquél había obrado con justicia¹. Como sea, para sorpresa del homicida, el pueblo, la policía y, según toda evidencia, también del propio filósofo, aunque en primera instancia el reo fuera declarado absuelto y otros tribunales de mayor jerarquía habían sido de igual parecer, una Corte Superior resolvió no librar al pobre vecino de una condena proporcional al delito. Al parecer, el pobre campesino debía confrontar la pena de muerte. Renato Descartes, a instancias de la familia de su vecino -seguramente conocedora de sus contactos sociales- movió entonces cielo y tierra para intentar conmutar la pena, de lo cual tenemos aún constancia a través de la *Carta a Constantin Huygens de noviembre de 1646*, así como por otros documentos y referencias².

De la apelación de Descartes nos queda el texto relativamente extenso de la carta citada, así como las muestras de interés de su autor por el desenlace de la diligencia y la suerte de la familia del modesto campesino, cuyos bienes con seguridad habían sido confiscados³. Al parecer, el juicio del campesino carecía de todo error procesal

y era jurídicamente intachable. No había duda de que las razones legales de su condena eran correctas: el dictamen de la instancia superior que la había resuelto tenía un propósito correctivo respecto de la liberalidad del policía, quien había soltado primero al campesino y de la aparente benignidad con que los tribunales inferiores parecían haberlo exculpado. Descartes, sin embargo, no estaba de acuerdo.

Como hijo de una familia de magistrados y, tal vez, también como abogado graduado y bachiller en Derecho que era por la Universidad de Poitiers, después de todo, algo sabría Descartes de administrar justicia y no habría que sorprenderse de su alegato⁴. Lo curioso es que este alegato contra la decisión judicial contiene una argumentación bastante extraña para un racionalista. En realidad, tanto por los recursos de que se vale como por las instancias de verdad a las que recurre, su argumentación es aristotélica; se trata de apelar a la clemencia y alcanzar el perdón del reo. ¿Se recurrirá acaso a una aclaración de la ley? ¿Se intentará corregir su aplicación? Pues no. Pero tampoco se buscará la impunidad. «*Me alegro -dice Descartes- de vivir en un país donde se castigan con rigor los crímenes, ya que la impunidad hace que los delincuentes se tomen muchas libertades*»⁵. En realidad se trata de apelar a la clemencia bajo el supuesto de que la condena no es incorrecta, sino al contrario, de que corresponde con la aplicación legítima de la ley bajo el presupuesto de que el orden de lo legal no es condición suficiente para la aplicación de la justicia. Para ello Descartes seguirá un procedimiento oratorio, uno de cuyos referentes claros es el llamado a la piedad de acuerdo con los parámetros de la *Retórica* de Aristóteles⁶. La estrategia retórica hace recurso a lo que bien podemos llamar una hermenéutica de la contingencia moral. Para esto se basa en detalles narrativos del caso

¹ Cfr. *Carta a Huygens (padre) del 27 de diciembre de 1647*, AT V pp. 655-656. Cito de acuerdo con la edición canónica de las obras de Descartes según Charles ADAM y Paul TANNERY (AT) en su reedición de 1996, de acuerdo al tomo, página y línea, cuando es necesario.

² Un relato bastante completo del episodio (el más completo que conozco) se halla en la maliciosa biografía de Richard Watson, uno de cuyos propósitos es acomodar a Descartes como un ilustrado individualista. Creo que la empresa de Watson sólo es válida trastocando gravemente el sentido filosófico de los textos. WATSON, Richard. *Descartes, el filósofo de la luz*. Buenos Aires: Vergara, Grupo Zeta, 2003 (2002), pp. 220 y ss. Cfr. también RODIS LEWIS, Geneviève. *Descartes*. Barcelona: Península, 1996 (1995), pp. 234 y ss.

³ Watson cita una presunta *Carta a Huygens de enero de 1646*, fecha que sin duda es una conjetura, pues el texto que acompaña pertenece a una carta a

Huygens que Adam y Tannery fijan (por comprensible ignorancia de datos en la edición original) en el inviable año de 1648. Prefiero la posición de Rodis Lewis, que la fecha es noviembre de 1646. Cfr. AT V pp. 262 y ss. La biografía de Watson incluye una traducción completa de la carta; aunque procedente del inglés, ha terminado siendo la única traducción disponible en español que existe hasta donde yo sé. Cfr. también *Carta a J. Van Forest del 5 de enero de 1647*, AT X pp. 613-614, *Carta a Huygens del 27 de diciembre de 1647*.

⁴ Sobre los estudios de Derecho de Descartes cfr. GILSON, Etienne. *Descartes, Discours de la Méthode, texte et commentaire*. Paris: Vrin, 1939 pp. 106-108, 119.

⁵ «*Je suis bien aise d'être en un pays où les crimes soient châtiés avec rigueur, pour ce que l'impunité des méchants leur donne trop de licence*». AT V p. 263 l. 1-4. La transliteración del francés antiguo es de mi responsabilidad en todos los casos, así como las traducciones, salvo que se indique lo contrario.

⁶ Cfr. en general *Rethorica*. II 2.

concreto, en la estimación moral de la comunidad y en otros criterios de justicia adicionales cuya fuente inmediata, como en toda concepción aristotélica de la racionalidad práctica, es un análisis psicológico del reo, así como un examen moral subtendido en referencia a valores y creencias sustantivas dentro de una comunidad de tradición, cuyo consenso normativo hace de criterio⁷.

Resumamos el alegato de Descartes. Dado el acceso de ira del asesino, que todo el mundo reconoce por legítimo; dado el carácter malsano del padrastro y la violencia manifiesta que estaba ejerciendo en el momento de su muerte. Considerando además que los vecinos estiman al reo un buen hombre y que, finalmente, la víctima era considerada por todos como un canalla, parece justo perdonar al victimario. Incluso -sugiere Descartes- hasta parecería más injusto no sólo no tener clemencia con el reo, sino no haberle dado muerte a la sabandija de la víctima como, por lo demás, resulta ser el consenso moral entre quienes conocen el caso⁸. En realidad, en opinión de quienes conocen esta narración, faltaría tan sólo asignar un premio para varón tan justo, quien tuviera el valor de afrontar las consecuencias de acabar de una vez por todas con una reconocida alimaña social. Habría más bien que explicar la incomprensible conducta del tribunal. Lo único que podría permitir la comprensión el fallo de la instancia superior, si seguimos el razonamiento de la carta de Descartes, es el desconocimiento que ese tribunal tiene respecto de la persona del acusado. Nadie duda del asesinato; menos de que el crimen merece alguna sanción por la ley. No está demás insistir en que Descartes jamás reclama que haya ciertos criterios de justicia que hacen razonable la pena. Desde el punto de vista legal hay que aplicar lo que Aristóteles llama la «*justicia correctiva*», esto es, una reparación equivalente al daño producido, lo que en este caso flamenco significa la muerte del vecino a cambio de la de su padrastro⁹. Con toda certeza ése era el punto de vista de algunos deudos de la malvada víctima, pues a alguien hay que atribuirle la apelación previa del tribunal de primera instancia que había dejado libre al asesino. Y es que, al parecer, la clemencia alegada exige un cierto sentido de lo justo que es manifiestamente distinto de la reparación legal. En suma, «*a veces sucede que los mejores hombres cometen errores enormes. En tales casos la concesión de la clemencia es mejor que la ley*»¹⁰. Cualquier aristotélico habría llegado, luego de una argumentación como la esgrimida, a la misma conclusión. Es simplemente un hecho histórico que Descartes había estudiado en la Flèche los diez libros de la *Ética a Nicómaco*, literalmente, «*palabra por palabra*»¹¹ y que, por consiguiente, la racionalidad, y no digo ya nada de los criterios argumentativos y el enfoque aristotélico de la estimación moral, le eran familiares. Espero que no sea difícil desde ahora esperar

de mi lector que acepte como plausible que Descartes era también uno de esos aristotélicos¹².

Es importante destacar un punto inicial aquí acerca del aristotelismo de Descartes. El documento que se acaba de reseñar, cuya rogatoria iba dirigida al Príncipe de Orange, exalta frente al carácter jurídico de la decisión del tribunal superior razones relativas a las capacidades morales del vecino, razones que son expuestas como intrínsecamente superiores; esto presupone una distinción, específicamente aristotélica, que discrimina entre la justicia como la aplicación de la ley y el sentido moral de la justicia¹³. No está demás decir que en la perspectiva aristotélica de la cual Descartes se está sirviendo el sentido de lo justo es anterior al de lo legal. A este respecto, una apelación cualquiera que no se hace en nombre de la justicia positiva es un darse la vuelta a la justicia «*natural*». Y de hecho aquí «*natural*» significa en primer lugar una definición negativa. No informa nada acerca de lo que es justo, pero sí sugiere que el límite de la ley o su aplicación. Si tomamos a la naturaleza como «*lo dado*», esto es, como el sentido manifiesto del límite, donde hay casos en que una ley puede ser manifiestamente injusta, y esta sugerencia es válida para todo tipo de leyes justamente porque la naturaleza de la justicia no funciona con el modo de ser de una ley. En el lenguaje aristotélico eso significa que la naturaleza limita la ley porque es un acontecimiento primero en el orden de la esencia, de tal manera que un dictamen legal sólo es «*justo*» propiamente hablando cuando es capaz de pasar el escrutinio del sentido de lo justo. Vale decir: la ley sólo trata de lo justo bajo el horizonte del sentido de la justicia, que es anterior, de tal manera que la aplicación de la ley es también su realización en tanto justicia. Esto explica por qué este horizonte, tal y como aparece en la *Política* y es desarrollado también en la *Ética a Nicómaco*, remite a una dimensión previa en la cual descansa su racionalidad y que constituye su sentido¹⁴.

Aunque podríamos reconocer aquí una simple apelación al derecho natural frente a la legislación positiva, sería una idea desafortunada pensar la cuestión en términos de un código atípico de leyes que sirvieran de criterio para apelar acerca de la validez de otras, como en el derecho natural de los ilustrados franceses revolucionarios del siglo XVIII o los «*derechos humanos*» actuales, por ejemplo. En realidad, en una perspectiva aristotélica o, cabría decir incluso, pre o postilustrada de la racionalidad práctica, la justicia originaria que está antes de la ley resulta ser siempre en primer lugar una capacidad humana (aunque no sólo eso, como veremos). Habría que decir aquí que la justicia «*natural*» justamente es «*natural*» porque no funciona con el modo de ser de una ley, sino con el de una capacidad moral humana. Y la capacidad de las leyes la tienen las personas, que son quienes finalmente determinan la dirección de lo justo. Un caso de ello es el juez en la *Ética a Nicómaco*¹⁵. Para el caso del incómodo ejecutor vindicante del

⁷ Ya he argumentado largamente que Descartes en lo que a la racionalidad práctica se refiere debe considerarse una suerte de miembro de número de la revolución conservadora. Ver mi «*Belicosa y Pacífica, la teología política de Descartes*», en: *Yachay, revista de filosofía y teología* (Universidad Católica San Pablo, Cochabamba), # 39, 2004. De hecho, creo que su manera de ver las cosas era semejante a la de un reaccionario del estilo del Conde de Maistre.

⁸ «*Es mejor salvar a un solo buen hombre que condenar a mil malvados*» dice Descartes, y «*El campesino por quien pido clemencia es reconocido por no ser conflictivo y jamás ha perturbado a nadie antes de que ocurriera esta desgracia*». *Carta a Huygens de noviembre de 1646*, AT V p. 263 l. 9-10, 12-15. En adelante, todas las traducciones de Descartes son de nuestra responsabilidad.

⁹ *Ética a Nicómaco*. Lib. V cap. 2 1130b 30-1131a 9.

¹⁰ AT V p. 263 l. 6-8.

¹¹ HAMELIN, Octave. *El sistema de Descartes*. Buenos Aires: Losada, 1949, pp. 22-23.

¹² Hay que recordar que éste es un hecho histórico, pero también filosófico. Descartes fue educado bajo los parámetros de la tradición aristotélica. Según la *Ratio Studiorum* para las escuelas jesuitas de 1586 (aunque hubo una posterior, de 1599) «*Tanto en lógica como en filosofía natural y ética, así como en metafísica, debe seguirse la doctrina de Aristóteles*». GILSON, Etienne *Ob. cit.*, p. 118, de cuya fuente he traducido la nota respectiva del latín. Es obvio que esto influye en la versión de la racionalidad en base a la cual se interpreta de modo general el derecho natural clásico, cuya versión hermenéutica aquí he preferido llamar «*sentido de la justicia*».

¹³ *Ética a Nicómaco*. Lib V cap. 7.

¹⁴ *Política* Lib I cap. 2 1253a. En la *Ética a Nicómaco* esto corresponde al Libro I.

¹⁵ El phrónimos, el hombre prudente aristotélico portador de las virtudes. *Ética a Nicómaco*. Lib. II cap. 6 1106a 26-b23. Este hombre es la medida de la moralidad, *ibid.* Lib. III cap 4 1113 a 33; *cf.* Lib. X cap 5 1176a.

vecindario holandés de Descartes, se apela a la capacidad de Su Alteza el Príncipe de Orange, el protector de la Flandes protestante y el único capaz de conmutar la pena del tribunal.

Demás está decir que una capacidad humana está sólo de manera contingente vinculada con normas, por lo que éstas nunca pueden ser el criterio de sí mismas. Desde una perspectiva aristotélica de la vida buena, y en tanto ejercicio de una actividad específicamente humana, la justicia «*natural*» no es sólo una apertura hacia un horizonte abierto hacia las capacidades humanas sino fundamentalmente una apertura hacia la racionalidad como la capacidad humana por antonomasia, hacia lo que es la *phrónesis*. Esto se debe entender aquí, todavía de un modo modesto, como la puesta en ejercicio de aquella versión de la racionalidad humana en cuyo medio tiene sentido llevar una vida buena aristotélica¹⁶. Es en este sentido que la justicia «*natural*» del mundo pre o postilustrado debe tomarse en cuenta ante la justicia «*legal*»: Como la humanidad, entendida como una capacidad hermenéutica en cuyo seno tiene lugar lo legal como evento. Esto está presupuesto cuando el alegato da vuelta la vista. Muestra, como actitud hermenéutica, que hay algo justo aludido cuando se alega frente a la ley, y que eso justo manifiesta una capacidad racional humana. De un lado remite aquí a una capacidad orientada teleológicamente, que es sentido en tanto se constituye como una actividad portadora de significado. Por otra parte, debemos recordar que la «*racionalidad*» es aquí no otra que la *phrónesis*, una aptitud para la vida racional que se instala en el orden de la persuasión y de lo plausible, y cuyo dominio tiene en Aristóteles los márgenes de un consenso inestable cuyo acontecimiento es un diálogo comunitario emergente desde la tradición¹⁷.

Veamos. Mientras las leyes pretenden establecer criterios definidos de lo justo -aduce Aristóteles- es manifiesto que la hermenéutica que las hace justas en su aplicación se abisma hacia atrás en el orden del sentido; dado que las leyes pretenden un carácter de aplicación universal, pesa sobre ellas la lamentable severidad de los argumentos aristotélicos contra el platonismo. En la medida de que su diseño como pautas generales está desprovisto de contexto, hay una diferencia entre la demanda de justicia a partir de las normas y el sentido de lo justo. La diferencia se instala en lo que resulta ser el carácter inexorablemente defectivo que va inserto en las pretensiones de verdad de la ley como criterio de justicia, y es en ese margen que la justicia se practica como un ejercicio para la *phrónesis*. Es precisamente el carácter defectivo de la ley lo que se revela en la apelación como diferencia, se hace así una actividad de ir en encuentro, desde la definición segura (pero defectiva) de lo justo ofrecida por la ley, hacia un orden contingente que busca y se busca un lugar a través de la apelación. En Aristóteles esta actividad debe entenderse como un envío hacia el horizonte de la endoxa, de las opiniones plausibles sobre lo justo que tienen su asien-

to en lo común¹⁸ y cuyo acontecer es la contingencia misma como actividad racional. Esto constituye una remisión desde la ley a la *phrónesis*, desde la justicia como ley a la justicia como una capacidad moral cuya esencia se eleva de modo privilegiado a través del alegato. Esto se ve más claro si se recuerda cuán razonable (¡y natural!) es el hecho absurdamente ordinario de que una ley puede ser aplicada de modo injusto, incluso aunque se conserven los parámetros generales de la legalidad o tal vez, precisamente por esa causa. Es en este peculiar sentido que se produce el alegato de Descartes para pedir clemencia. La mera idea de la defección de la justicia legal y la diferencia califica a la *phrónesis* como el acontecer propio del sentido de lo justo como aplicación de la justicia. Esto es así, de acuerdo a este modelo de racionalidad de la justicia, por indicación de la *phrónesis* misma, como una actividad que cierra su sentido en su propia realización como diferencia a través del horizonte plausible de la endoxa, esto es, del razonamiento acerca de lo contingente a partir de premisas plausibles, inciertas y discutibles¹⁹. Por esto Aristóteles, como también Descartes, recomienda que haya pocas leyes²⁰. Hasta aquí lo aristotélico de la distinción entre la justicia legal y el sentido de lo justo que Descartes presupone en su apelación a la clemencia ante el Príncipe de Orange.

Ahora volvamos donde el aristotélico Descartes y su vecino el homicida. Aceptando que sea lo propio de la ley ocuparse del delito y la sanción, Descartes evalúa lo justo no sobre la base del criterio legal, sino a través de indicadores de capacidades morales frente a las circunstancias, que hemos de entender como «*reto*». La víctima, un canalla; el victimario, un buen hombre empujado por la situación, retado por el maltrato intolerable de su cuñado. Desde un punto de vista aristotélico, aquí maliciosamente acomodado a un lenguaje hermenéutico que nos es más familiar, se trata de dar el abismo hacia atrás en el orden de los argumentos de justicia para incorporarse al envío de la *phrónesis*. Hasta aquí el quehacer del mero alegato. Pero no es aquí un alegato cualquiera. Es el de la clemencia, esto es, lo que podemos definir como el del perdón del culpable por una consideración racional de justicia en el margen del consenso. En este sentido, el argumento de fondo, aquello que sirve de marco hermenéutico para el ruego de Descartes, no es la mera distinción entre lo justo y lo legal y la consecuente remisión a un orden de razones plausibles solamente. En realidad, para entender la cuestión específica de la clemencia hay que anotar que la diferencia aristotélica de lo justo legal y la justicia «*natural*» es sólo un criterio, un criterio en el sentido de un síntoma o un indicio wittgensteiniano dentro de una hermenéutica más amplia de la justicia cuyo centro es la idea de verdad. De lo que se trata en realidad para ser justos es de poder alegar a la verdad como sustento. Y esto también es bastante aristotélico, tanto que es observado por Aristóteles mismo respecto de la *areté* en relación con la verdad en la *Ética a Nicómaco*²¹. Pero, ¿hay acaso una verdad relevante para la dimensión de lo justo? ¿Qué carácter de lo justo es el que cuenta para la verdad? La verdad que importa aquí es la que expresa el alegato. No es la verdad científica. Es una verdad moral cuya densidad, como vamos a ver en el siguiente acápite, tiene un carácter ontológico. Es lo

¹⁶ La modestia, tal vez, no es la *areté* más apropiada para la actividad del pensamiento. Como sea, remito para una introducción al esquema de la racionalidad práctica en Aristóteles al pedagógico trabajo de DRI, Rubén. «*La filosofía política aristotélica*», en: BORON, Atilio (comp.). *La filosofía política clásica*. Buenos Aires: CLACSO, Eudeba, 2000, pp. 97-130. Que se nos excuse por dejar la pedagogía en manos más apropiadas.

¹⁷ En esto sigo la descripción que Miguel Giusti hace de la racionalidad política aristotélica. «*Economía, sociedad y política*», en: SANTUC, Vicente S.J. et alii: *Búsquedas de la filosofía en el Perú de hoy, racionalidad, historia y convivencia social*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas, pp. 57 y ss. Cfr. también GIUSTI, Miguel; *Alas y raíces*. Lima: PUCP, 1997.

¹⁸ *Rethorica*. I 2, 1358a 10-32.

¹⁹ GIUSTI, Miguel; «*Análisis y dialéctica*», en: *Areté*, vol. 4, # 1, 1992, pp. 65 y ss.; y, POLO, Miguel Angel. «*La rehabilitación de las virtudes*», en: *La morada del hombre, ensayos sobre la vida ética*. Lima: UNMSM-Instituto de Salud MSC Cristóforis Deneke, 2004, pp. 61 y ss.

²⁰ *Discours*. AT VI p. 18.

²¹ *Ética a Nicómaco*. Lib. IV cap. 7.

que llamaremos «*la verdad como custodia*».

Tal vez la exploración de nuestro motivo logre asomarnos, dentro de una agenda de urgencias de nuestro tiempo, al brillo de la justicia como un evento de nuestra hondura. Nunca antes como ahora se ha visto la humanidad más acosada (ya tal vez convencida) de que hay criterios universales de justicia, de que hay condiciones últimas de un régimen de lo justo que, sobre todo en los bajos parámetros de la cultura de prensa es, sino no análogo, idéntico con un proceso global de expansión del mercado y la tecnociencia. Las consideraciones acerca de lo que es justo o injusto que plagan al quehacer de la discusión pública parecen haber dado por resuelta la agenda de lo justo bajo los parámetros de algún tipo de legislación «*global*» que, o bien apela a declaraciones universales de «*derechos*», o bien a instancias judiciales cuyos criterios de justicia son esas mismas declaraciones. Es curioso cómo se da por sentado que la naturaleza de lo que se imparte en dichos tribunales es idéntica a una justicia cuyos fines son intrínsecamente ajenos al desacuerdo. Pero esta última característica es bastante sospechosa, pues parece corresponder abiertamente a la concepción de la racionalidad que hace también global al «mercado» y al liberalismo vulgar de los medios de masas. En este sentido la agenda de la administración de justicia «*global*» no parece diferir mucho de la actividad autofundante del mercado, y en su ejercicio el punto de fondo parece ser solamente la constatación o no de hechos que corroboran delitos. Habría que decir que estas extrañas características que asocian la impartición de justicia global a la universalidad del mercado y el dominio del mundo a través del saber de la tecnociencia hacen pasible a la visión universalizadora de la justicia de las mismas críticas que Gadamer o MacIntyre han deslizado contra el quehacer de los administradores y los gerentes²² y que está implícita en el anticipo del mundo nihilista dominado por la técnica anunciado por Heidegger²³. Parece que la actividad de ser justos y hacer justicia dependiera sólo de tener «*coraje para seguir adelante*» y de, en el mejor de los casos²⁴, asegurar a los reos globales que han de ser tratados con los mismos criterios de justicia que cualquier carterista.

Un gerente acomoda la fábrica para ser más productivo. Un administrador o un burócrata tratarán de lograr las metas que le han sido asignadas y no afectará el funcionamiento institucional preguntando por ellas. Pero, ¿es la justicia del evento de las fábricas? ¿No es motivo de reflexión que la justicia del mundo tardomoderno sea ciega al universo de los fines? ¿No puede estar afectada por la propaganda, por los medios de masas, por el fomento político de los poderosos? Lo

que se presta a ser una empresa debe tener su humanidad resuelta. Y si no la tiene resuelta, debe resolverla. Parece difícil de creer que pueda sin más dejar de ser preocupación filosófica la ontología oculta de la justicia en esta época, particularmente para aquellos que explican el error, la crueldad o el negocio global sobre el hombre bajo el paraguas de que, si algo anda mal, es que el «proyecto inacabado» de los gerentes reclama nuestra lealtad con un apremio aún mayor, y que las cosas no son mejores porque aún no hemos sido lo suficientemente eficaces en seguir las normas de la aldea global. Pero esto no es sino una paradoja dentro del estertor de la modernidad. El encuentro con la finitud, que ha sido la gran tarea de la reflexión filosófica en la última media centuria, no parece haberse dado por concernido en el orden de lo que es justo y del hombre justo. Pero hay un orden de lo justo que depende de nuestro propio sentido de la emergencia como agentes de la vigencia del pensar, y por ello la esperanza no debe ser abandonada a la certeza de los fabricantes. En el tiempo desfondado en que nos ha tocado hacer la humanidad a través del pensar, tal vez, desde lo hondo, sea posible elevarnos sobre nuestra caída. Y la caída es imperceptible desde nuestro propio presente, hundido como está en la certidumbre administrativa de los jueces y gendarmes «globales». Por ello la reflexión sólo puede tener como vía de autenticidad una anamnesis, un ansia rememorante hacia nuestro saber pasado, allí donde el evento de la ciencia no había logrado aún adormecer en la eficiencia la humanidad del dolor, la alegría y el cambio en la frágil existencia del que es capaz de la muerte. No hago aquí sino remitirme a la urgencia como tarea de un recuperarnos desde el pasado, algo que parece ser la agenda inevitable del pensamiento luego del caer abismal del olvido de nosotros mismos, el diagnóstico de la pérdida moderna del hombre tal y como lo sugiere Heidegger²⁵. Y en ese abismo, desde la esperanza extraviada en ese abismo de certezas infundadas y de olvido, hemos de alegar. Y lo haremos, ya que requerimos de un expediente, con una carta de Descartes en la mano. Alegar para elevarnos hasta una verdad de lo que hemos perdido con la cual, tal vez, algo de la esencia de la justicia esté marchando hacia nuestro encuentro.

2. La elevación de la Custodia

Si somos consecuentes con una lectura aristotélica del alegato de Descartes, hay que recordar que la verdad, en lo que concierne a los criterios de justicia, posee un estatuto peculiar. Lejos de tratarse aquí de establecer la verdad de «hechos» relativos al incumplimiento de una norma, la verdad relevante aquí (¡no nos sorprendamos!) es la del tipo del que pueden exhibir las capacidades morales humanas²⁶, que

²² MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue, a Study in Moral Theory*. Notre Dame: Notre Dame Press, 1984 (1981), caps. 2, 6-8. GADAMER, Hans-Georg; «*Sobre la planificación del futuro* (1966)», en: *Verdad y método II*. Salamanca: Sigüeme, 1992, pp. 153-170. Este tema es retomado justamente en polémica con Habermas, el creador de aquel argumento por el cual cuando la modernidad produce malestar es porque aún no ha cumplido plenamente su esencia. Es argumento tan consistente como decir que si tenemos síntomas de cáncer al pulmón es porque no hemos estado consumiendo tabaco los últimos 200 años de la manera más apropiada. «*Réplica a Hermenéutica y crítica de la ideología* (1971)», en: *Verdad y método II*. Pp. 243 y ss.

²³ Por ejemplo, en su *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Nova, 1956 (1935), p. 73.

²⁴ Existe, como en todo, el peor de los casos: Hacer una coalición militar y asesinar miles de personas en nombre de «*la libertad y la democracia*», hacer un bloqueo económico para matar de hambre al pueblo en nombre de los «*derechos humanos*» o intervenir el país con un organismo de un mecanismo global «*neutral*», financiado todos sabemos desde dónde. Justicia a la carta.

²⁵ Permítaseme la cita de estas lecciones de Friburgo de Heidegger en 1923 donde, entre otras cosas, se explica el rol de la hermenéutica filosófica: «El desmontaje de la tradición tiene su punto de partida en la actualización del momento presente... Desmontando críticamente la tradición no queda posibilidad alguna de extraviarse en problemas que sólo en apariencia sean importantes. «Desmontar» quiere decir aquí: retorno... a *Aristóteles*, para ver cómo lo que era originario decae y queda encubierto, y para ver cómo estamos nosotros en medio de esa *caída*». HEIDEGGER, Martín. *Ontología, hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza, 1999 (1982), p. 100.

²⁶ He preferido hasta ahora llamar a las «*virtudes*» aristotélicas capacidades morales con el deliberado propósito de asociar la comprensión de la «*areté*» moral a condiciones comprensivas, esto es, hermenéuticas, por dos razones: 1.- Porque las virtudes aristotélicas son capacidades cuya comprensión no es histórica, esto es, no determina un rol para el concepto de «*relato*» o «*narrativa*», lo que las hace difícilmente comprensibles en una dimensión fracturada de la on-

Aristóteles llama «*virtudes*» (*aretai*)²⁷. En todo caso, el examen de las capacidades morales es una condición necesaria para el sentido de la justicia; más explícitamente, habría que decir que en una concepción aristotélica está presupuesto que todo criterio alterno de justicia pasa primero por el examen de las capacidades morales, lo cual es especialmente cierto en la justicia impartida a través de la ley, que es su versión aplicativa política²⁸. No se trata del registro de las bondades de las personas o sus cualidades morales en abstracto, por cierto. No es una mera evaluación de las personas en tanto más o menos virtuosas. Se trata más bien de la verdad que muestran esas capacidades humanas en tanto son o se han hecho objeto de un reto, en tanto han tenido que confrontarse con una situación efectiva contingente. Pero esto sólo es posible -aunque no lo indique así expresamente Aristóteles- bajo el despliegue de una narración. Es sólo en un relato de los hechos, en un relato de cómo las capacidades morales han sido retadas y han respondido en una decisión que se hace lugar el carácter de justicia (o injusticia) de la acción de una persona. Hay que anotar, además, que el carácter único que presenta al relato, en el marco de un reto irrepetible dentro de una historia particular, es lo que hace que haya que considerar a la verdad de lo justo como evento, en su sentido posheideggeriano de un aspecto del ser enviado, como un ser enviado del reo a manifestar una verdad que es sólo suya. Esta verdad es la verdad del carácter de su ser (su «*virtud*») frente al reto.

En el caso del vecino de Descartes hay que remitirse a la *Carta a Constantin Huygens de noviembre de 1646*, que es el documento que contiene el alegato a la clemencia del Príncipe de Orange. Allí detalla Descartes haber sido encargado por los parientes del campesino para defender su causa, los penosos detalles de carcelería y la sucesión de juicios posterior a su detención²⁹. El aspecto fascinante de la carta radica en lo que tiene de diferente respecto de lo que es una estricta perspectiva aristotélica. La argumentación de la carta tiene dos aristas. Una es un examen psicológico de las circunstancias, que en el caso de Descartes se hace sobre la base de la teoría de las pasiones, que ya para 1646 estaba en gestación. En realidad, a pesar de que suele tomarse como algo original, en tanto enfoque causal del comportamiento no se diferencia mucho del que hace el propio Aristóteles en la *Retórica* cuando se trata de explicar conductas morales y justificarlas, en este caso en alusión a una cólera repentina ocasionada por

un acto injusto del que se es víctima³⁰. Respecto de las pasiones y la clemencia, todo lo que podía decirse al respecto está claramente presente en ese sentido sin necesidad de una teoría cartesiana de las pasiones, lo que se demuestra en la correspondencia con la Princesa Isabel de Bohemia del año anterior. Expresamente se habla allí de las cóleras que están fuera de lugar y que exigen reparaciones a destiempo o sin considerar las circunstancias, a lo que (en oposición a la clemencia) se trata como mera «*venganza*»³¹. Sin duda la perspectiva de la clemencia es la misma en esa carta que en la *Retórica* y, demás está decirlo, que en la *Ética a Nicómaco* y otros escritos prácticos de Aristóteles para tema análogo que sería ocioso citar. Como sea, junto a esta arista psicológica del alegato hay otra cuyo sentido es manifiestamente narrativo y que entiende el alegato como un acontecer de sentido que se da en el conocimiento mismo de la historia del delito, lo que explica, dicho sea de pasada, su vinculación retórica. Ambos tipos de argumentación están entrelazados entre sí y Descartes los trata como una exposición de la «*causa*», palabra maltratada por la tradición, pero que aquí no parece significar otra cosa que «*argumentación plausible*»: Si Descartes estaba verdaderamente haciendo de abogado, su alegato se limitaba a seguir la versión aristotélica de la racionalidad judicial y, por ende, estaba siguiendo el modelo dialéctico de la *phronesis* arriba aludido. No pretendía otra cosa que aducir razones plausibles para «*apelar a la clemencia*» con el fin de «*conseguir la gracia de Su Alteza*»³².

Para comenzar, el relato es la historia de un buen hombre. Esto es: un hombre con capacidades morales³³. Estas capacidades son garantizadas por el testimonio de vecinos y amigos, el de los jueces de instancias inferiores que absolvieron al reo y, por supuesto, el testimonio del propio Descartes³⁴. A estas se opone el reto, que se define no como algo que se hace, sino como un destino que llega, al que califica literalmente de «*la desgracia*» (*la malheur*)³⁵. El día de los hechos el reo estaba en su casa acompañando a uno de sus hijos, que estaba al borde de la muerte por una enfermedad. Las razones psicológicas relativas a la ira se entrelazan con la narración de las capacidades para presentar la singularidad del reto, de «*la desgracia*»: «*Mientras estaba al lado de su hijo alguien acudió a llamarlo para que fuera a ayudar a su cuñado, a quien atacaba un enemigo común, de tal manera que no es extraño que no fuera dueño de sí mismo en el enfrentamiento. Así es como los hombres más excelentes, viendo por un lado morir a su hijo y por otra el peligro de un hermano, sean más inclinados a la violencia*». El examen de la cólera repentina se ha tejido con una historia larga de tolerar un padrastrado perverso de parte de un buen hombre cuyas capacidades se enfrentaron a un acontecer narrativo, a la «*desgracia de matar*» que en el texto es algo que adviene y que para el caso se experimenta como un envío hacia el crimen más que como el acto humano de realizarlo. Obsérvese además el carácter único e irre-

tología, cual es nuestra herencia de la conciencia histórica posmoderna. Para nosotros una capacidad es tarea en un relato, para Aristóteles una *areté* es el esfuerzo por el cumplimiento de un *telos*. 2.- Porque, deliberadamente, queremos unir la idea de virtud con la de fragilidad ontológica, ya dentro del contexto narrativo, dado que esto nos permite una visión más generosa, no ya sólo del exitoso moral víctima de la ley que es el ejemplo del alegato de Descartes y tanto su modelo moral como el de Aristóteles, sino una visión más frágil (y justa) del pobre, del débil, el discapacitado y el miserable. En parte, esto último lo debo a mi lectura del último MacIntyre. MACINTYRE, Alasdair; **Animales racionales y dependiente, por qué los seres humanos necesitamos las virtudes**. Barcelona: Paidós, 2001 (1999). También, para la comprensión de la virtud como agenda luego de la caída del mundo moderno cfr. su ya citado clásico **After Virtue**, especialmente caps. 12 y 14.

²⁷ POLO, Miguel Angel. *Ob. cit.*, pp. 67-68.

²⁸ Si somos ortodoxos en lo que al propio Aristóteles respecta, habría que tomar como excepción la justicia en las relaciones transaccionales. En el derecho de los contratos y de las relaciones comerciales se da por sentado el criterio rawlsiano de igualdad, en aquella versión en que lo justo es eximirse de las diferencias y atender como medida de lo justo sólo el cumplimiento de los términos del contrato. Aun así, Aristóteles vacila.

²⁹ AT VI, p. 264 I 15- 265 I. 16.

³⁰ *Rethorica*. Lib. II cap. 2.

³¹ *Carta a Isabel del 1 de setiembre de 1645*, AT IV p. 285 I. 5-22.

³² Así, se trata de «*avoir recours a la clemence de Son Altesse afin de tacher d'obtenir sa grace*». AT V p. 262 I. 10-12.

³³ Obsérvese el trato moral que recibe el acusado en la *Carta a Huygens de noviembre de 1646*. «*El campesino por quien intercedo tiene reputación de ser persona no conflictiva y no ha molestado a vecino alguno antes de esta desgracia*». Incluso «*Los principales parientes del propio difunto perdonaron al homicida el mismo día en que se produjo el entierro del finado*». «*Más aún, el juez local lo ha absuelto*», etc. Por ello «*es mejor la salvación de un hombre bueno*», etc.

³⁴ Cfr. *ibid.* AT V p. 262 I. 11.

³⁵ Cfr. *ibid.* «*(le paysan) a tenu la malheur d'en tuer un autre*». AT V p. 262 I. 8-10.

petible de la secuencia estimativa para el perdón, que se trata de una exigencia de todo punto de vista excepcional, que no puede ser sin más una norma general («no es punible matar al suegro cuando uno está con cólera») y que, con toda certeza, es algo diferente del simple delito de asesinato. Y sin embargo, Descartes la trata como una respuesta ante un reto que da cuenta de capacidades morales excepcionalmente buenas.

En la medida en que Descartes está en clave aristotélica, sería bueno recordar que el tratamiento que hace de la violencia en la carta a Huygens que estoy citando no podría ser más ajustado al que hace Aristóteles sobre los accesos de ira de acuerdo a la *Ética a Nicómaco*. Esto es manifiesto en lo referente al tratamiento de las acciones motivadas por la ira, así como las consideraciones que hacen a estas acciones dignas de la atención de la clemencia. Este es el aspecto principal, y aunque lo voy a tocar en relación a la *Carta a Huygens de noviembre de 1646*, también el ligeramente posterior *Tratado de las Pasiones* lo expone en términos análogos. Otro punto es la idea de la extraña referencia que se hace del asesinato, no como un crimen, sino como una «desgracia», «haber tenido la desgracia de matar a (un) otro». Hemos intentado interpretar que cuando Descartes llama el crimen «desgracia» se refiere al reto de las capacidades como un acontecer destinal, como un acaecer narrativo privilegiado que de alguna manera fuerza la manifestación del carácter moral de quien lo enfrenta. Hay un sentido obvio en que podemos entender esto, a saber, que matar a una persona o cualquier otro delito mayor -dada la penosa carga de problemas que trae consigo- es algo indeseable. Nadie elige ser asesino en el sentido propio. Y es precisamente este carácter del reto de no ser elegido hace que el daño causado por el criminal sea estimado en un sentido diferente; esta consideración es la que conduce a Aristóteles, hablando ya en términos históricos, a distinguir entre la mera violación de una norma y la «desgracia». Violar una norma está mal. Pero en los casos en que se produce un daño sin la mediación de una deliberación previa se trata más de algo que acaece que de algo que se hace³⁶. Creo que con esta consideración bastaría para ampliar la significación hermenéutica de los retos como algo que está dado y define el rango de las capacidades en la medida en que es algo no elegido. No es lo mismo el heroísmo frente a la batalla, por ejemplo, que prueba las capacidades humanas para el valor en su reto. Si bien la batalla nunca es elegida (el reto es ontológicamente inelegible, incluso para el héroe), la actitud resuelta del héroe es un decidir en el ser del reto; yo soy héroe porque quiero cumplir mi rol en la batalla. Eso es a sabiendas del valor de la batalla respecto de mis virtudes, bajo la confianza en que en el ser del reto mis acciones son ellas mismas mi propia elevación³⁷. Alguien que comete un crimen en un acce-

so de ira, en cambio, se encuentra con su ser en el reto, pero no sabe qué es lo que va a encontrar allí cuando es retado. La falta de una «confianza», de un desconocimiento de si las capacidades se elevarán o no es lo que hace que el reto mismo aparezca como una «desgracia». En este sentido, el «pobre hombre» al que le acaece «la desgracia» está sujeto de lo que sea capaz de mostrar el alegato.

Justamente un ejemplo de «desgracia» en el propio Aristóteles es la reacción descontrolada en un acceso de ira. Pero, como puede constatarse con una lectura no muy acuciosa de la *Ética a Nicómaco*, la definición de «desgracia» y su vinculación con la ira tiene como propósito lo que hoy llamaríamos una hermenéutica del estatuto moral de las reacciones de ira con miras a la clemencia. En efecto, la argumentación se dirige a determinar que cuando se comete un acto injusto o un delito como consecuencia de un acto espontáneo de cólera, hay que considerar que éste es excusable. Y esto porque resulta ser de la esencia de la ira momentánea una relación ética de fondo con el sentido de la justicia, que le sirve de horizonte. Vayamos con más lentitud. En la medida en que la ira es una pasión reactiva ésta suele, según el Estagirita, ser la respuesta ante una demanda de justicia que se considera manifiesta y correlativa con la ira. Obviamente, para que éste sea el caso la cólera debe ser precedida por un acto injusto, como es el caso del cuñado a punto de ser matado a golpes por el padrastro. En realidad Aristóteles piensa que de alguna manera la ira siempre significa un modo de ser que está mediado por la justicia, lo que diferencia los accesos de ira de otras pasiones, como la concupiscencia, por ejemplo, cuyo «acaecer» es análogo al de las pasiones de un animal. Debe ser por ello que la idea de pedir clemencia en casos de arrebatos de deseo sexual parece absurdamente infundada, experiencia que explícitamente aduce Aristóteles. Con esta salvedad, la consideración clemente acerca de los accesos de ira se extiende a toda acción humana que, considerada por sí misma, corresponde con la definición de un acto injusto pero que, si es precedida por un acto injusto inicial, se convierte en una actitud cuya injusticia, por decirlo así, queda saldada³⁸. El acto injusto (pues es injusto matar), no constituye así un acto de injusticia.

No es un ejercicio ocioso enfatizar que el razonamiento de Descartes es idéntico al de Aristóteles, y que no hay aquí sólo una mera coincidencia de términos, sino un horizonte compartido tanto del significado de la racionalidad práctica como de la clase de actitud ontológica que merece tanto la virtud de la justicia y el juicio sobre lo justo como el sentido de una súplica narrativa por misericordia. Así es cómo, en resumen, tenemos el argumento del que se apropia Descartes para defender a su vecino, quien declara, casi recitando de memoria la definición de justicia del Libro V de la *Ética a Nicómaco*, que «los delitos

³⁶ «Así, pues, cuando el daño se causa de una manera imprevista, se habla de desgracia; cuando se ha causado con intención, se habla de falta». *Ética a Nicómaco*. Lib V cap. 8 1135a. Obsérvese que se afirma esto en el contexto de la indulgencia con «los actos inspirados por ira» (1136b).

³⁷ Cuando no se percibe la relación entre la tragedia del héroe y el relato que la narra pareciera que éste atravesara una tensión en la que se «hiciera cargo» de su destino. Pero el «su» de «su destino» está remitido a una narrativa originaria que les es hermenéuticamente previa. El héroe es elevado por el destino en la narrativa en que se sitúa su reto. Pero es obvio que el héroe desconoce qué narrativa alzarán en el futuro su memoria. Mientras no lo sepa, puede tener «confianza». Es obvio, como se verá, que la víctima de una «desgracia» está mucho más anclada en el destino, justamente porque no tiene nada en qué confiar salvo en su propia rectitud, que es dudosa, dado que su realidad es el delito. SIMMEL, Georg. *El individuo y la libertad, ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Península, 1996 (1986), pp. 40 y ss.

³⁸ Dice Aristóteles refiriéndose a la definición de la injusticia: «La injusticia cometida debe ser voluntaria, debe proceder de una elección deliberada y debe ser anterior a toda ofensa». Por definición, un acto injusto no puede considerarse «injusticia» (esto es, deja de ser punible) si hay una ofensa precedente pues «según la opinión común no se comete injusticia cuando uno mismo ha sido víctima de ella y devuelve mal por mal». *Ética a Nicómaco*. Lib. V cap. 11 1138a 34 y ss. Para lo relacionado con la versión castellana de Aristóteles, aunque adaptada bajo mi responsabilidad, me remito a la traducción de SAMARANCH, Francisco. *Obras de Aristóteles, Del alma, Ética nicomaquea, Ética eudemiana, Política, Constitución de Atenas, Poética*. Madrid: Aguilar, 1986. Nunca Descartes pudo ser más aristotélico que al defender al vecino homicida. Habría nada más que saber cuán íntima era la virtud de la justicia con el alma del Príncipe de Orange.

cometidos sin violencia premeditada son los más excusables»³⁹. Este argumento, que podría ser tomado como una mera alusión trivial, es recogido de modo sistemático por Descartes en su tratamiento de la ira en el *Tratado de las Pasiones* (1649), en cuyos detalles no ingreso porque estaría simplemente repitiendo a Aristóteles⁴⁰. El razonamiento para solicitar clemencia es, a este respecto, perfectamente aristotélico; la inicial remisión al derecho «*natura*», sumada a la idea de ver para atrás de la ley para buscar lo justo, consiste en hurgar (esta vez a través del relato) la injusticia manifiesta que motivó la ira, definida además en términos de la remisión a un acto injusto que la ha precedido⁴¹. Esa injusticia es también la razón de la clemencia. Es curioso notar que de esta manera la hermenéutica de la clemencia eleva moralmente a la propia injusticia, que asume el rol de reto del reo. «*La desgracia*», que es un acontecer narrativo, adquiere la curiosa función de revelar las capacidades morales. Es en la apelación a la verdad del reto que el reo manifiesta su propia verdad.

Creo que a este respecto la consideración que hacemos de la verdad es aristotélica en un sentido fuerte. No es difícil mostrar que en el propio Aristóteles hay una concepción de la verdad en lo relativo a la justicia que no deja dudas de su dimensión prioritariamente hermenéutica. Esto voy a intentar probarlo con una breve exégesis de la *Ética a Nicómaco* 1127b. Hay una virtud (esto es, una capacidad moral humana) que está relacionada con la verdad, que ordinariamente podríamos llamar «*franqueza*». Lo curioso es que el trato que hace Aristóteles de la virtud en torno a la verdad distingue el sentido de lo verdadero de una manera que nos es ventajosa y que, a no dudarlo, es la misma que el aristotélico Descartes tomaba en cuenta. De un lado está la verdad «*del hombre que le es respetuoso en los casos en que la cuestión no es de gran importancia*». De otro, como parece manifiesto, «*la verdad en las relaciones de negocios y en todo aquello que tiene relación con la justicia y la injusticia*»⁴². Es obvio que un crimen es del segundo tipo de contextos. Ahora bien. Como en ambos casos la virtud del hombre franco consiste en decir la verdad, lo que marca la diferencia entre los dos tipos de franqueza no puede ser el objeto, que sigue siendo el mismo, sino el proceder virtuoso. La verdad simple y sencillamente no se considera de la misma manera cuando se quiere ser franco que cuando lo que se pretende es la justicia. En el primer caso la verdad atañe al quehacer del hombre franco en oposición al que miente. Las razones del que miente siempre son en relación a sí mismo, sea por jactancia, para vanagloriarse de cualidades o bienes (que no se tienen), sea por reserva, por una suerte de temor de exhibir cualidades o bienes (que uno realmente tiene). Quien dice la verdad, en oposición a los mentirosos, se presenta él mismo, esto es, exhibe lo que le pertenece. Es natural pensar que Aristóteles temía que el presentar-se de un hombre justo «*en una cuestión de importancia*» fuera algo bastante más complejo, de tal modo que la

relación con lo que puede considerarse su opuesto, esto es, la mentira, queda fuera de lugar. No puede tratarse de una cuestión de magnitud. Tenía que tratarse de una cuestión relativa a la manera de ser del hombre en relación con la verdad.

Veamos. ¿Por qué habría que distinguir Aristóteles entre una franqueza para la justicia y una veracidad para la vida ordinaria? Creo que la respuesta va de suyo. Si en la franqueza es la oposición radical entre la mentira y la verdad lo que hace virtuoso, cuando el trato con lo verdadero se busca en la justicia pasa a una consideración en que esa diferencia no puede tener la misma radicalidad. Y no se trata aquí, por supuesto, de mentir, ni de justificar la impunidad o hacer un apólogo del uso de la mentira en los juzgados, sino de tener una consideración de la verdad cuyo sentido esté orientado (como dice Aristóteles) «*a lo más importante*». ¿Y qué, en definitiva, es «*lo más importante*»? Ocurre que la diferencia ocurre «*porque los actos de ese tipo pertenecen a otra virtud*»⁴³. Lo relevante de la verdad cuando dice la justicia es un modo diferente a la simple oposición entre mentir o no, de tal modo que esa distinción se subordina a una consideración en la cual la *areté* no está -digamos- principalmente en la «*verdad*». ¿Entonces dónde está? En este momento es bueno recordar la definición aristotélica de la justicia. La justicia en principio se define de modo idéntico a lo que es una capacidad moral humana en general (*areté*)⁴⁴. Lo que la distingue es que, a diferencia de las otras capacidades morales, que en principio son en relación con uno mismo, la justicia es en esencia la *areté* «*en la relación con un otro*»⁴⁵. Es en este sentido no sólo que trata de cosas «*más importantes*», sino que es la capacidad moral más importante⁴⁶. La justicia como capacidad moral humana tiene un alcance que nos abre hasta la diferencia como el evento efectivo mismo de lo virtuoso. Por eso no es «*presentar-se*». ¿Cómo podría esta relación con un otro tolerar una visión de la verdad en la que ésta se limitara a la «*franqueza*»? ¿Qué significaría tener «*franqueza*» en la verdad con lo diferente? ¿Cómo ser franco en la relación con un otro? Si la justicia fuera cuestión de «*franqueza*» (¡y con un otro!) no harían ya falta jueces; bastaría con policías, matones y psiquiatras.

Es sin más un triste malentendido hacer descansar la justicia, que es la *areté* con un otro, en un simple intercambio de información, en hablar «*francamente*». Justamente el trato con un otro abre una esfera de lo verdadero que es también el lugar de la diferencia, en la medida en que la justicia no consiste en ser honesto con uno mismo, sino en asignarle al otro un lugar moral, el lugar «*justo*», en tanto que ese «*otro*» es otro realmente. Curiosamente, el texto de la *Ética a Nicómaco* 1127b, luego de caracterizar al hombre franco, afirma que si éste es genuinamente virtuoso, entonces mostrará la *areté* relativa a la verdad en los casos en que se trata de la justicia de un modo diferente de cuando se trata de las cosas triviales. En lugar de un elegir entre decir la verdad y mentir «*tendrá una tendencia a rebajar la verdad, ya que*

³⁹ «*Les fautes ainsi commises, sans aucune malice préméditée sont, ce me semble, les plus excusables*». *Carta à Huygens de novembre de 1646*, AT V p. 264 l. 14-16. Cfr. para Aristóteles la cita anterior.

⁴⁰ Cfr. el artículo 65 de las *Passiones*. Es evidente que la definición de la ira manifiesta un trasfondo normativo análogo al del sentido de la justicia. «*Tout de même le mal pris par d'autres, n'étant pas rapporté à nous, fait seulement que nous avons pour eux de l'indignation, et lorsque'il y est rapporté il émeut aussi de la colère*». AT XI p. 378 5-8.

⁴¹ Cfr. *ibid* AT V p. 263 l. 4 y ss.; cfr. con los artículos correspondientes a la misericordia que están contenidas en el *Tratado de las Pasiones*, # 185-188.

⁴² *Ética a Nicómaco*. Lib. IV cap. 7 1127a 30- 1127b 5.

⁴³ *Ética a Nicómaco*. Lib. IV cap. 7 1127b 1-2.

⁴⁴ Eso quiere decir que el esquema hermenéutico básico para un aristotélico consecuente es que el trato con las capacidades humanas en general es también (y siempre) un trato con la justicia.

⁴⁵ «*Entre todas las virtudes tan sólo la justicia parece ser un "bien de otro" puesto que interesa a los demás, ya que realiza las cosas que son ventajosas para otro, sea un magistrado, sea un miembro de la comunidad*». *Ética a Nicómaco*. Lib. V cap. 1 1130a 5 y ss.

⁴⁶ «*Por la relación con un otro es que con frecuencia parece que la justicia es más importante que las demás aretai y más admirable*». *Ética a Nicómaco*. Lib. V cap. 1 1129 b.

tal actitud es la que parece ser de mejor gusto, mientras que la exageración es digna de cólera»⁴⁷. Esto es, si el hombre franco es además un hombre con la capacidad moral desarrollada de la justicia, cuando se trate de preferir entre «la verdad» de los hechos y la verdad del hombre, siempre preferirá al hombre⁴⁸. Lejos de ser esto un defecto moral, digamos, una cierta «preferencia» parcial o interesada o una referencia al derecho a la «impunidad»⁴⁹, se trata más bien de la esencia del evento de la clemencia. De hecho, además, éste es el parecer expreso de Descartes, y no ya en la agenda ocasional de un alegato, sino como una afirmación conceptual. Es famosa su discusión con el Padre Iohannes Caterus acerca de la eficacia del argumento ontológico y la realidad objetiva de las ideas, que está consignada en las *Primeras Respuestas*. Caterus, de pasada, reprocha la argumentación de Descartes, aduciendo que funciona como si, ya que la misericordia de Dios puede ser separada de su justicia por nuestra mente, de eso se concluyera que ambas pudieran distinguirse realmente en la cosa misma⁵⁰. En este contexto Descartes, irónicamente, y para comenzar, como buen aristotélico, contesta que no le cabe en la cabeza andar hablando de la justicia como si ésta pudiera distinguirse en la realidad de la virtud del hombre justo. No hay pues, justicia, fuera de las capacidades morales humanas efectivas relativas a la relación con un otro. Pero añade, además, que tampoco se le ocurre cómo la justicia podría separarse de ese hombre justo de tal modo que pudiera entenderse como algo independiente de su capacidad para la clemencia. «No puedo fingir del mismo modo que alguien pueda ser justo sin tener misericordia»⁵¹. Si hubiera una justicia con preferencia a la verdad (pero no la hay) la clemencia, como actitud virtuosa, sería por definición algo moralmente superior. Agreguemos: tal contraste es innecesario, pues la clemencia es la esencia de la justicia. La remisión, tanto a la clemencia como a la verdad del reo, serán en su conjunto un solo llamado a la dimensión más originaria de la verdad, aquella que trasciende las meras verdades sobre las que hace contraste la mentira, en suma, a aquella que es capaz de imponerse como un advenir fundamental de la justicia, no en la honestidad del hombre franco, sino en la diferencia que establece la relación con un otro⁵².

3. El Príncipe de hinojos

En este acápite voy a hacer algo un poco engorroso. Voy a recapitular. Y es que hay un sentido en el cual, a partir de la versión aristotélica de la racionalidad práctica, vamos llegando ya propiamente al propósito de esta contribución, lo que podríamos considerar un alegato posmoderno acerca de la justicia. La idea central desde el punto de vista filosófico que está tras el relato de Descartes y el campesino homicida no es, sin duda, demostrar sólo ni principalmente que Descartes era un aristotélico moral. Ese hecho creo que está hasta aquí suficientemente documentado. Lo está en su concepción de la justicia natural como hermenéutica de la ley, la idea de que los recursos de apelación deben atender al caso concreto y, sobre todo, que lo justo consiste en razones que giran en torno a una verdad que no es la verdad de los hechos, sino fundamentalmente la de un hombre frente al carácter sustantivo de una tradición. Pero el objeto específico es, en realidad, que la cuestión sirva para hacer un atisbo a la naturaleza de la clemencia por medio de una anamnesis de nuestra propia comprensión olvidada de su esencia. ¿Por qué la clemencia? Porque nuestra tradición, aquel horizonte donde lo global de la comprensión del hombre aloja el sentido masivo de lo justo, está ya atenta como tiempo, está ya a la espera de encontramos (o reencontrarse) con la esencia de la justicia. Una hermenéutica de la clemencia ofrece un ángulo privilegiado para una comprensión de lo justo y la justicia desde un punto de vista de la verdad que se acerque al horizonte atento al abismo de lo infundado, ese vértigo inevitable que es de la esencia de nuestro pensar después de los metarrelatos⁵³. Se trata de realizar una hermenéutica de la justicia a través de una concepción de la verdad que sea capaz de tomar en serio el estar alojados tras una ontología de la finitud ya que, éste es el caso, es en atención a la fragilidad de la condición ontológica del hombre que se apela a la clemencia⁵⁴. Si hubiera alguien cuyo sentido de lo justo le impidiese el acceso a la finitud, ése, según parece, no podría abrirse al evento de la clemencia; el alegato para él sólo sería una estratagema para buscar la impunidad del culpable. Y aunque nuestro tiempo es también una apertura al reconocimiento de la finitud, la lógica de la expansión planetaria de la «justicia» parece ocluir el reto de tal reconocimiento. Es urgente, pues, desde el horizonte de la finitud, quebrar una escucha para que la esencia de lo justo participe en el orden del tiempo de la humanidad de nuestra condición. Qué mejor estrategia, pues, recurrir a la anamnesis, a un pensar rememorante que nos remita a recuperar para el pensar la justicia en el orden de la finitud, que al final eso es lo que adviene en la presencia de la misericordia. Es así como, a través del alegato de Descartes para pedir misericordia al Príncipe de Orange y la revisión de la perspectiva aristotélica de la justicia, que llegamos a la idea de la verdad

justamente como esto que nos sorprende en el decirse del alegato que, en tanto humano para el hombre, es siempre memoria de la misericordia y el misericorde. «De la esencia de la verdad», en: *Hitos*. Madrid: Alianza, 2000 (1939), especialmente pp. 176 y ss.

⁵³ Como es un exceso repetir lo ya escrito mejor por otro, quisiera remitir particularmente a VATTIMO, Gianni. *El fin de la modernidad, nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa, 2000. También *Las aventuras de la diferencia, pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Barcelona: Península, 1986 (1980), especialmente caps. 1 y 3. Mutatis mutandis, habría de decir para la última referencia.

⁵⁴ Desde este punto de vista «la ontología no es otra cosa que interpretación de nuestra condición o situación, ya que el ser no está en modo alguno fuera de su «evento», el cual sucede en el «historicizarse» suyo y nuestro». VATTIMO, *Ob. cit.*, p. 11.

⁴⁷ Et. Nic. 1127b 12-12. Quiero decir aquí que lo que menos me interesa es hacer una exégesis rigurosa: Quisiera, más bien, que se notara la profundidad hermenéutica y las implicaciones ontológicas respecto a la idea de verdad de Aristóteles en relación con la justicia, que además la que comparte Descartes porque, después de todo, este texto es un pedido de clemencia para con la clemencia.

⁴⁸ Con todas las diferencias que nos separan, debo remitir a la hermenéutica del perdón y la excusa en Aristóteles que hace Agnes Heller desde su peculiar perspectiva materialista, para lo que se basa en ejemplos tomados de la *Retórica*. HELLER, Agnes. *Aristóteles y el mundo antiguo*. Barcelona: Península, 1983, pp. 204 y ss.

⁴⁹ En la retórica política ordinaria se habla de «impunidad» siempre que no hay castigo, en particular para crímenes políticos. La tendencia de los últimos años que es correlativa a la expansión planetaria del poder de la tecnociencia es perseguir a personas que los han cometido incluso muchos años después de que los hechos han expirado y cuando, curiosamente, la correlación política de los agentes se ha invertido. El hecho concreto es que «impunidad» sólo significa dejar sin castigo un crimen manifiesto en el momento que ocurre y sin el significado conflictivo que tienen los hechos propiamente políticos. Sin duda, hay una diferencia muy seria entre un crimen político y un crimen como el examinado aquí, pero el esquema general de apelación, en lo que creo se desprende de mis reflexiones, es el mismo.

⁵⁰ *Primerae Obiectiones*. AT VII p. 100.

⁵¹ «Nec eodem modo iustitiam absque iusto, vel misericordiam absque misericorde, intelligo; neque fingere licet illum eundem, qui est iustus, non posse esse misericordem». *Primerae Responsiones*. AT VII p. 120.I. 3-6.

⁵² En este advenir la verdad, que puede ser el claro de lo oculto, es también la sorpresa de lo presente. Si Heidegger interpreta la verdad como libertad es

como custodia y a la del alegato como elevación. La verdad es custodia porque exhibe la presencia de lo justo. El alegato es elevación porque exhibe el carácter del hombre retado por su destino. Si hay alguna agenda aquí, es preguntarnos acerca de qué modelos de «verdad» y «justicia» queremos para las sociedades que van en camino de recordar aquello que la modernidad ha descuidado más que a nada, a saber, al hombre⁵⁵.

De acuerdo a nuestras reflexiones, la verdad de la justicia es la verdad del hombre, lo que en la clemencia se abre como brillo de la verdad del hombre justo cuando éste ha cometido (sin duda) un delito. ¿Cuál es el carácter de la verdad del reo? En primer lugar, el reo mismo en tanto carácter moral retado, no consiste en el reto ni en sus propias capacidades morales, sino en ambos como una continuidad narrativa de retos y capacidades enfrentadas a retos. De hecho es así como podemos inferirlo del propio Descartes, en la *Carta a Huygens de noviembre de 1646*. Hay aquí sin duda una expresión de lo verdadero que es idéntica con la de lo justo, en tanto uno y otro no sólo se revelan, sino que se hacen evento. Es porque son evento que lo justo es un des-velarse narrativo, es porque el reto es único en una narración irrepitible y única que su verdad es evento. La verdad relevante en la justicia (o lo que sería lo mismo, una justicia que se revela en la verdad) es, pues, un evento que exhibe el alegato, aunque su manera de ser es en realidad la realización misma de la respuesta frente al reto. Estamos aquí ante una concepción de lo verdadero que es la misma que la manera de ser del hombre. En esto sin duda hay algo de aristotélico, pues podemos recoger aún estas conclusiones en sus propios términos. Podríamos decir que la relación entre las capacidades y los retos es la que hay entre las virtudes éticas (aretai) y la acción deliberada, a lo que podríamos agregar que a la idea de la verdad como justicia corresponde la capacidad específica del hombre justo, cuyo recto criterio para juzgar (esto es, su criterio moral de verdad) es idéntico con su propia realidad moral. Esta es la doctrina estandarizada de Aristóteles. Pero en este punto hay que ir más allá, y recoger más bien nuestra afirmación preliminar de que aquí se trata de una concepción de la verdad que se entiende mejor si la tomamos como evento y después del acontecer epocal de lo que podríamos llamar el derrumbe de la soberbia universalista de los modernos, de lo que Gadamer llamaba el «delirio de una Ilustración absoluta»⁵⁶.

¿Qué verdad es ésta, la de la clemencia? Sin duda la Ilustración debe ser llamada a la misericordia, pues su verdad es sólo la verdad de la ley rectamente aplicada. Pero la verdad para un premoderno como el aristotélico Descartes de 1646 no es un criterio suficiente de justicia. Tanto para él, como podría serlo para Gadamer o Heidegger, la verdad de la ley ha separado la justicia de la misericordia. Ha dejado la esencia de lo justo fuera del evento humano de la narrativa que es la que permite la justicia como una apelación a la esencia del hombre.

Es, pues, una verdad desatenta a la urgencia de sí misma. La verdad en relación con la justicia sólo tiene sentido cuando se la toma como un acontecer moral con una densidad ontológica propia y alterna a la verdad que se opone sin más a la «mentira», cuando esalzada por el alegato como un advenir en procesión sobre el significado moral del reto de Alguien. Del reto del «Otro» sobre el que se alega, cuya historia se revela como una epifanía de la justicia⁵⁷. La verdad del reo, que es también la de su reto, debe ser entendida como el desvelamiento de un margen en que el carácter de ser de la justicia se ubica como diferencia⁵⁸. Y esto no es la mera interpretación de la ley, pues la ley, sea la de los códigos o la de las declaraciones universales, no entiende la clemencia (¿qué podría significar eso!). La verdad aparece en la procesión del alegato como el brillo de algo justo que adviene y se muestra como siendo en la realidad humana de la desgracia, en la que se hace manifiesto el reconocimiento del carácter único e irrepitible del reto⁵⁹. En este sentido, la diferencia es colocada por el alegato ella misma como lo justo que viene y se instala y se hace presente en la palabra del hombre. Esto nos lo indican de modo manifiesto los elementos en el proceder de un alegato por clemencia, en de lo que se trata es de volver vistas al evento de una verdad desatendida y que, en su diferencia, que se alza en el relato de un hombre, revela la justicia a través de algo tan modestamente humano como las capacidades morales del acusado.

Aquí permítaseme una última digresión. En realidad es difícil no pensar que toda apelación posible es también un recurso a la verdad como evento. Esto parece ser del carácter mismo de la verdad justa. Pero al enfocar nuestra óptica desde la solicitud de perdón, es inevitable reconocer que la solicitud de clemencia es un medio privilegiado para hacer una hermenéutica de la justicia. En cualquier otro tipo de apelaciones se trata de llegar a un equilibrio entre posiciones plausibles en torno a la ley (u otro criterio explícito análogo) y en todos los casos los hechos del reo son especialmente menos importantes que la verdad del mismo, hay un sentido en el cual sólo cuando se solicita el indulto la verdad del reo rebasa el orden de lo plausible. Es en estos casos que tiene sentido el «plegarse», que es una actitud ontológica. No se trata ya de negociar el consenso o la transacción, sino simple y sencillamente de reconocer el carácter adveniente y anterior del sentido de la moralidad. Por ello la clemencia que se pide también se impone y se eleva como superior moralmente. La misericordia no es un regalo (no solamente); es también un merecimiento cuya verdad brilla justa en un sentido más originario. Es en este sentido que la hermenéutica de la clemencia debe ser entendida principal y fundamentalmente como una ontología de la verdad. En el caso del vecino de Descartes la verdad de su asesinato no es el la del crimen, sino la de la justicia. Por ello «el recurso al perdón es más apropiado que el de las leyes» ya que «es mejor que se salve un hombre bueno antes que condenar a mil canallas»⁶⁰. Una vez salida en procesión la narrativa de

⁵⁵ Agradezco aquí las observaciones conceptuales de los profesores Cristóbal Aljovín, Miguel Polo, Eduardo Hernando Nieto y Miguel Ángel Quintana, investigador en Turín, así como la paciencia de mis amigos sicólogos, la psicoanalista Rosa María Normand Fort y Víctor Andrés García-Belaunde, en lo que a humanidad y aguantar diferencias radicales de opinión se refiere. Estas cualidades son poco frecuentes en los filósofos modernos del «proyecto inacabado», tan descuidados de los hombres y tan afanosos, sin embargo, por la «humanidad». Habría que recordar nomás los famosos accesos de cólera de Kant cuando alguien osaba criticar ante él la Revolución Francesa.

⁵⁶ GADAMER, Hans-Georg. «Semántica y hermenéutica (1968)», en: *Verdad y método* II. P. 179.

⁵⁷ Mi uso de «epifanía del otro» aquí es deuda de la crítica de la Ilustración en su agenda negativa del otro como aparece en PORTALES, Gonzalo. *Políticas de la alteridad, tolerancia y márgenes de la verdad en el proyecto ilustrado de modernidad*. Santiago de Chile: ARCIS- Cuarto Propio, 2001.

⁵⁸ Remito a la concepción de Heidegger sobre la verdad ontológica en LERNER, Salomón. «En torno a la comprensión heideggeriana de la metafísica», en: *Areté*, vol I, # 1, 1989, pp. 77 y ss., especialmente pp. 89 y ss.

⁵⁹ En el sentido de la conocida interpretación de la verdad como «alétheia», como desvelamiento de lo oculto. Cfr., por ejemplo, HEIDEGGER, Martín. «La doctrina platónica de la verdad», en: *Hitos*, especialmente pp. 187 y ss. «La Cosa», en: *Cuadernos Hispanoamericanos*. Madrid, vol 15, 1953, pp. 3-20.

lo justo a través del alegato, por así decirlo, la diferencia se amplía hasta el extremo de hacer el castigo del reo una causa moralmente sin brillo (no falsa, sino sin brillo), puesto que no atiende en escuchar el brillo de la verdad.

Ante la procesión del alegato, que es el advenir de los argumentos acerca de las capacidades y los retos, lo justo se muestra como la verdad narrativa de la respuesta ante ellos, que se convierte así por eso en la custodia, en la portadora manifiesta de la justicia. Es la verdad como custodia la que es invocada para presentar la diferencia con el dictamen de la ley, que es también una apertura de diferencia del ser mismo de lo justo. La justicia, en tanto elevada por el alegato en la custodia de la verdad, no es un proceso de deliberación. Es un acatamiento obediente y plegado ante la custodia. Y ello parece ser cierto tanto para la decisión del tribunal como para quien realiza los actos justos, pues de ambos se dice que hay una verdad que es la misma. ¿Quién podría creer acaso que ésa es la verdad de los «hechos»? ¿Un juez positivista? ¿Y podría tal juez, apegado a los hechos, ser justo? No digo ya «clemente». Podría serlo si hubiera especialistas en la verdad. Pero entonces la cuestión de lo justo y la de lo verdadero tendrían su resolución contrapuestas con la mentira y la injusticia. Pero esto haría de la «verdad» de la justicia una dependiente de los recursos de la técnica. Pero, ¿hay «técnicos» de la verdad, acaso? Si los hubiera, ¿al servicio de quién estarían? Un saber técnico se desentiende de la naturaleza de sus fines y, propiamente hablando, carece de agente, pues la única voluntad que cuenta en una técnica es la del que se sirve de ella, no la del que la aplica. Pero eso haría de la justicia una tecnología, abismada ya en la arbitrariedad del saber de los gerentes y la burocracia eficiente de la ley, unos aplicadores de «derechos». Pero a los gerentes sin custodia habría que extender nuestra sospecha. No puede serse perito y no servir a alguien, que es lo propio del saber de la técnica. Pero, ¿a quién? Como dice MacIntyre, «una voluntad arbitraria es la voluntad arbitraria de alguien, y la pregunta de a quién pertenece esa voluntad tiene obvia importancia moral y política»⁶¹. Así, la verdad de los hechos exige peritos, pero no acepta alegatos. La verdad de los hechos admite imperfecciones técnicas que enmendar, pero no entiende razones que escuchar. Conoce la dureza de la demanda, pero ignora la dulzura de la clemencia. ¡Qué le importa al martillo a quién le asesta el golpe! Cuán diferente es esto, pues, del alzamiento de la custodia. Los gerentes de la universalidad no se pliegan sino ante la ley. La verdad de la justicia es de la esencia de la misericordia. Atenta al hombre, consiste en razones y se abre entre razones; en el ejercicio de esas razones, cuando hay un alegato de clemencia, a veces, algunas veces, brilla una realidad moral que, al ser una verdad alzada, adveniente desde lo hondo del sentido de lo justo, exige el plegarse para hacer también justo al hombre⁶².

Descartes, al alegar ante el Príncipe frente al mero ejercicio «eficiente» de la ley, eleva la custodia de la justicia apelando a la manifestación de su ser como el relato del justo. Y sólo con una concepción de la justicia con lugar para las capacidades morales puede la verdad ser evento de custodia, de custodia de lo justo. Una justicia que fuera sorda a las capacidades, que ignorara la narración del reto de aquel por quien se pide misericordia, ¿qué clase de justicia sería? Sin duda, no una justicia en el ser de lo justo. Y esto porque una justicia que desconociera la verdad como custodia se habría ocluido a la diferencia. Y una justicia ocluida, así, extraña al acontecer de un otro, de un otro en tanto que el otro humano de la clemencia, sería del quehacer de la crueldad. Es más, hay que decir que la «justicia» practicada al margen de la clemencia es intrínsecamente perversa. No en vano dice Descartes en el *Tratado de las Pasiones*, para describir a los hombres sin misericordia, que «se trata de espíritus malévolos y envidiosos» cuya característica es que «odian por naturaleza a todos los hombres» o que «son tan brutales y cegados por la buena suerte o desesperados por la mala, que no piensan que alguna vez pueda llegarles la desgracia a ellos mismos»⁶³. Obsérvese: Para el malévolos cartesianos no hay clemencia porque tampoco hay para él «desgracia» (*malheur*). El que se apega a la ley y cierra la escucha al alegato de clemencia es porque él mismo se considera ajeno a su propio ser como evento, porque ignora o se instala en un lugar en el ser que es intrínsecamente extraño a la historicidad del quehacer moral del hombre. Por el contrario, para él no hay otra humanidad que la de la ley, que toma por espacio de lo infinito, que es su propio sitio. No hay pues «desgracia» (*malheur*) que pueda acaecer en la historia del cruel, dado que para él sólo él mismo es toda la historia. ¿Cómo puede un lugar (un lugar sin desgracia) otorgarle la gracia a otro? Menos aún si en ese lugar está ausente el Otro mismo como una historia.

Sin duda, una vez reconocida dentro de una hermenéutica de nuestras capacidades, que es también una ontología, la justicia no puede desconocer en la custodia la realidad de su propia finitud. La custodia no se lo permite. ¿Qué clase de justicia, pues, es la capaz de desconocer en su carácter de ser la relación con un Otro? Si cabe, tal vez, una justicia infinita. Una justicia que en la franqueza sea capaz de abarcar el ser del Otro y cuya verdad no haga ya otro distingo que el de la frontera del delito. Pero para esa justicia ¿habría acaso diferencia entre la ley y la humanidad? Para ella la ley misma sería la humanidad, o la humanidad tendría su esencia en una ley. No importaría ya, pues, ni siquiera qué ley. La humanidad del gerente de lo justo. Esta no sería sino la humanidad cuyo concepto denuncia Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*, una humanidad que es ley porque también es la toma de posesión de la justicia a partir del evento mismo de la nada. El burócrata judicial, el último hombre, juzga a la humanidad en la medi-

⁶⁰ «L'usage des graces est plus utile que celui des lois a cause qu'il vaut mieux qu'un homme de bien soit sauvé que non pas que mille méchants soient punis». AT V p. 263 l. 7-10.

⁶¹ Cfr. *After Virtue*, p. 110, subrayado en el original. Me valgo de la traducción (adaptada) de Amelia Valcárcel, *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 1987, p. 142.

⁶² En este sentido declara Aristóteles que «no hay ninguna sabiduría especial en discernir los actos justos de los injustos, ya que no hay dificultad en comprender lo que la ley ha prescrito. Pero saber cómo hay que obrar para que ambas cosas sean justas es una labor más ardua» y es que en la ley «no es donde se da la verdadera justicia» sino «en la disposición del carácter». *Ética a Nicómaco*. Lib. V cap. 9 1137a 16 y ss.

⁶³ Estoy haciendo un uso libre de una traducción de Francisco Morales Buey, aunque confrontándola con el original. DESCARTES. *Las pasiones del alma*. Traducción de Francisco Morales Buey. Barcelona: Península, 1972, p. 121; AT IX p. 470 l. 25- 471 l. 3. Por si hubiera alguien que pensase que hay aquí algo de «malévolo» de mi propia parte, presento el original: «Mais il n'y a que les esprits malins et envieux, qui haissent naturellement tous les hommes, ou bien ceux qui sont si brutaux, et tellement aveuglés par la bonne fortune, ou desespérés par la mauvaïse, qu'ils en pensant qu'aucun malheur puisse plus arriver, qui soient insensibles a la pitié». ¿Qué puede hacer que alguien piense así, aparte de la insanía moral? Tal vez, hacer que el pensamiento del hombre sea isométrico con la tecnociencia. ¡Ay del día en que el otro, ese Otro con quien son injustos, les aplique a los jueces de la isometría esa misma locura como «criterios de justicia»!

da en que la ha olvidado, y la convoca en la ley como si la tuviera «*cubierta*». Por ello es capaz de punirla, y punirla infinitamente. Quehacer del nihilista. Pero, ¿qué es esto sino soberbia? La soberbia de la ilustración, esa pretensión de la metanarrativa revolucionaria ilustrada de juzgar con la medida de la ley de Newton, incluso hoy que ya no creemos más en dicha ley dieciochesca.

Una justicia cuya ley fuera idéntica a la humanidad no podría haber sido diseñada para el hombre. Sería, o una justicia divina o la justicia de quien, para ser justo, se vería ante el fallo de deshacerse primero de la finitud del hombre. El hombre, ese hombre cuyo reto a veces es la desgracia, no sería para esta justicia sin custodia sino el margen del error de la exégesis; toda clemencia para él sería tomada por impunidad. De hecho, el mero asomo del hombre para esta justicia sin custodia sería intrínsecamente punible. Este parece ser el horizonte de caída desde el cual hacen de gerentes los dictaminadores globales de lo justo ¿Nada nos ha dicho ya el siglo XX sobre eso, acaso? ¿Ya no hemos tenido suficientes dictaminadores? No parece que difieran entre sí sino en el largo del bigote⁶⁴. Algo debía, desde la rememoración, recordarnos el pensa-

miento de lo justo tras el alegato de Descartes de 1646. Pero la memoria del hombre, ¡ah, la memoria!, inútil herramienta para quien no escucha alegatos de clemencia de un hombre, cuya desgracia es, a diferencia de la del cruel, revelarse en el ser como un Alguien. Terminemos, pues, nuestro alegato, con una carta de Descartes de 1646. Terminemos elevando nuestro alegato ante la globalidad de la tecnociencia, esa práctica de la tecnología que hace de la justicia para el hombre de la esencia del actuar automático de la fábrica y lo regala a la simplicidad de la transacción mercantil. Con el testimonio de que en la mirada hacia el pasado se hace posible un retorno al pensar desde la caída, que se realiza como rememoración obediente de nuestra pérdida. Y apelemos, pues, al hombre justo, al que ante el advenir del alegato reconoce su ser en el plegarse. El hombre justo que así, plegado, se hace digno a través del perdón de su diferente, cuya justicia se ha hecho manifiesta en el advenir narrativo del reto de su otro, ese Otro a quien pretende juzgar, pero que un día podría juzgarlo también a él. La clemencia, habrá que decir a los gerentes del globo, con la custodia de la justicia alzada, y con las palabras de Descartes al Príncipe de Orange, «*es el más glorioso y augusto acto que puede llevar a cabo Príncipe alguno*»⁶⁵.

⁶⁴ En mi apreciación sobre el carácter perverso de la tecnociencia como un quehacer invasivo del fuero de lo humano hay mucho que citar. Sólo como una observación y a modo de ejemplo, habría que tomar en cuenta críticas cuasiheideggerianas como las de MEYER, Hermann J. **La tecnificación del mundo, origen, esencia y peligros**. Madrid: Gredos, 1966, especialmente cap. 7. En el contexto de mi país, remito a la posición del peruano PENA CABRERA, Antonio. «*La filosofía y la crisis de la civilización occidental*», en: **Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía**. VI, 1988, pp. 90-95.

⁶⁵ «*...aussi est-ce l'action la plus glorieuse et la plus auguste que puissent faire les Princes que de pardonner*». AT V p. 263 l. 10-12.