

HOSPITALIDAD Y CIUDADANÍA

HOSPITALIDAD Y CIUDADANÍA
DE PLATÓN A BENHABIB

Evelia Arteaga Conde
Mariela Oliva Ríos
Roxana Rodríguez Ortiz
Compiladoras

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO
EDITORIAL ITACA

Hospitalidad y ciudadanía. De Platón a Benhabib,
de Evelia Arteaga Conde, Mariela Oliva Ríos
y Roxana Rodríguez Ortiz (comps.)

D.R. © 2017 Universidad Autónoma de la Ciudad de México
Dr. García Diego 168, colonia Doctores
C.P. 06720, Ciudad de México
ISBN: 978-607-9465-36-0

Diseño de la cubierta: Efraín Herrera

Primera edición: 2017

D.R. © 2017 David Moreno Soto
Editorial Itaca
Piraña 16, Colonia del Mar
C.P. 13270, Ciudad de México
tel. 55 5840 5452
itaca00@hotmail.com
ed.itaca.mex@gmail.com
www.editorialitaca.com.mx
ISBN: 978-607-97526-8-2

Impreso y hecho en México / Printed and made in Mexico

ÍNDICE

Prólogo	7
PRIMERA PARTE: HOSPITALIDAD Y CIUDADANÍA	
Ciudadanía y hospitalidad en Maquiavelo <i>Luis Ramos-Alarcón Marcín</i>	19
Filosofía natural y ley natural: una lectura de la primera parte del <i>De Cive</i> de Thomas Hobbes <i>Leonel Toledo Marín</i>	37
Derecho natural y ciudadanía en Spinoza <i>Mariela Oliva Ríos</i>	53
SEGUNDA PARTE: DE PLATÓN A SEYLA BENHABIB	
Ciudadanía y hospitalidad en Atenas vistas a través de los epítafios <i>Evelia Arteaga Conde</i>	77
Hospitalidad y ciudadanía desde la perspectiva de Seyla Benhabib <i>Concepción Delgado Parra</i>	105
Los límites de la hospitalidad en las fronteras geopolíticas contemporáneas <i>Roxana Rodríguez Ortiz</i>	137
Autores	157

PRÓLOGO

Hospitalidad y ciudadanía. De Platón a Benhabib es un libro que surge a raíz del intercambio y los encuentros dialógicos entre profesores-investigadores y estudiantes que se dieron cita en el seminario del mismo título realizado en 2015 organizado por la Academia de Filosofía e Historia de las Ideas, el Grupo de Investigación Estudios Fronterizos y el Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

La obra ofrece una revisión crítica de las diferentes acepciones de hospitalidad y ciudadanía, conceptos que trasmisionan la discusión actual de la ética y la política en distintas sociedades.

Se lleva a cabo un abordaje filosófico-histórico del concepto de ciudadanía en dos niveles. Primero, en los textos de Luis Ramos-Alarcón y Leonel Toledo Marín, se analizan las estructuras de poder vigentes en los siglos XVI y XVII, y, en el texto de Mariela Oliva Ríos, su vínculo con la condición humana a partir de las categorías que respecto al derecho natural y al derecho civil pensaron Nicolás Maquiavelo, Thomas Hobbes y Baruch Spinoza. En un segundo nivel, en el texto de Concepción Delgado Parra se aborda la ciudadanía como institución en el Estado moderno.

La hospitalidad se piensa desde la concepción heredada de la tradición griega, que difiere de la judeo-cristiana, como se puede observar en los textos de Evelia Arteaga Conde y Roxana Rodríguez Ortiz, específicamente en la acepción asistencialista de entender la hospitalidad.

Por otro lado, el libro recupera el debate de los albores de la modernidad que escritores como Derrida y Benhabib retoman. Además, se ejemplifica la vivencia cotidiana en la Grecia clásica de los conceptos de ciudadanía y hospitalidad, lo cual resulta fundamental para el contexto del libro si consideramos lo que culturalmente heredamos de los griegos.

La presente compilación busca contribuir al análisis contemporáneo de ciertas categorías expuestas por filósofos modernos así como incorporar propuestas epistemológicas que permitan conocer desde otros paradigmas los fenómenos actuales de movilidad humana (extranjeros, migrantes y refugiados).

Las metodologías empleadas por los investigadores que participan aquí son la hermenéutica, la deconstrucción y la crítica histórica. La selección de estas metodologías responde a la delimitación de los conceptos previamente establecidos de hospitalidad y ciudadanía, enfatizando la reflexión teórica, ética, estética y política.

Cuando pensamos en la forma de compilar este volumen creímos que no era pertinente hacerlo de manera sincrónica ni monográfica y decidimos dividirlo en dos partes que agrupen, por un lado, el realismo político y crítico de la filosofía moderna, y por el otro, el análisis práctico de culturas y momentos particulares de la historia.

Con esta propuesta esperamos contribuir a la comprensión no únicamente de la manera que tienen diversos autores de considerar la hospitalidad y la ciudadanía, sino también enriquecer los debates que se hacen urgentes frente a la crisis actual en el ámbito del derecho a la movilidad humana y la responsabilidad tanto de las instituciones como de la comunidad en el ejercicio de nuestros derechos y formas de poder apostando con ello a la construcción de una ética y una política que afirme la vida y no su destrucción.

PRIMERA PARTE: HOSPITALIDAD Y CIUDADANÍA

El pensamiento político moderno debe parte fundamental de su genealogía crítica a tres autores que en los albores de la modernidad dieron cuenta, a través de sus obras, de la necesidad de establecer el carácter secular del Estado tomando como punto de partida un realismo político cuyo epicentro es el ser humano mismo con las capacidades y limitaciones que lo condicionan. Tanto Maquiavelo como Hobbes y Spinoza, con

sus aspectos en común así como con sus profundas diferencias —que dan pie a la radicalidad de sus desarrollos teóricos y conceptuales—, logran plasmar las condiciones histórico-sociales que los determinaron, de tal modo que les fue posible poner en cuestión las estructuras de poder establecidas en los siglos XVI y XVII, sostenidas y legitimadas a través de enfoques teológicos, no sólo la jerarquía de la Iglesia católica y de las monarquías con sus cruentas guerras, sino también mediante la ficción de la libertad de pensamiento y el carácter progresivo de la ciencia.

Para ellos, el ejercicio político no ha de ser pensado ni realizado en términos utópicos ni trascendentales puesto que esto implica otorgarle al ámbito de la moral (un deber fuera) la determinación de las relaciones entre los individuos y la imposibilidad de gestar sociedades libres en términos de su naturaleza; es decir, como en su momento lo señalara Marx, queda expuesto en su pensamiento el establecimiento del poder como fundamento del derecho, lo que implica la concepción teórica de la política como emancipada de la moral. De acuerdo con ellos, la manera más útil y adecuada en la que se comprende el Estado no es partiendo de ficciones e ideales de una sociedad, sino considerando que toda ciencia política, así como el ejercicio del derecho que aspire a la utilidad de los miembros de una sociedad en su conjunto, debe emerger de un conocimiento y un entendimiento real de las pasiones humanas puesto que se trata de una misma condición natural que merece ser comprendida con claridad.

En los textos de Luis Ramos, Leonel Toledo y Mariela Oliva incluidos en este libro es necesario no solamente señalar los puntos de influencia y diálogo entre los autores, sino pensar y debatir la complejidad y diferencia de sus planteamientos en torno a las nociones de ciudadanía y hospitalidad a la luz del contexto antes expuesto tomando en cuenta el giro conceptual que implican sus indagaciones para pensar los dilemas actuales y el fracaso que muestran hoy nuestras llamadas “democracias”. Es indudable que la riqueza epistemológica y ética de estos tres autores radica principalmente en el papel que otorgan a las pasiones, a la razón, al ingenio y a la multitud

en la constitución de cualquier Estado o cuerpo político, de las leyes y de los derechos que éstos construyen y ejercen así como de las relaciones de poder que nombran. Tales mecanismos se juegan necesariamente con la vida afectiva, sea para generar súbditos u hombres libres.

En su artículo “Ciudadanía y hospitalidad en Maquiavelo”, Luis Ramos-Alarcón nos invita a reflexionar dichas nociones en la obra política del florentino centrando la atención en tres secciones con las cuales es posible comprender el trazo conceptual que elabora desde la experiencia del exilio y la tortura hasta la de un pensamiento que sostiene la idea de gobernar a partir de una conciencia histórica que se distancia de la ficción moralista. Ahí el papel de la ciudadanía se hace evidente a partir de las diferencias que subyacen entre una república y un principado, donde el papel de la nobleza y del pueblo o la multitud es central en su pensamiento; es decir, dado que “sin virtud toda ocasión es vana”, la diferencia entre cómo se vive y cómo se debería vivir se establece por el conocimiento de la naturaleza humana. Asimismo Luis Ramos-Alarcón reflexiona sobre la relación entre el concepto de ciudadanía y el concepto romano de hospitalidad que Maquiavelo analiza en su lectura de Tito Livio, donde retoma el concepto de hospitalidad como un medio político para fortalecer el Estado civil. Así, Maquiavelo supedita la hospitalidad al beneficio de todo el Estado civil (extensión de los derechos de la ciudadanía a extranjeros a condición del crecimiento de la población y del trabajo colectivo en beneficio de todo el Estado), principio que será discutido por posturas contemporáneas.

Por su parte, Leonel Toledo, en “Filosofía natural y ley natural: una lectura de la primera parte del *De Cive* de Thomas Hobbes”, realiza una reflexión e interpretación de las tesis centrales que figuran en el *De Cive* –una de las obras que componen el sistema filosófico que el inglés compuso– enfocándose en el apartado “La libertad” y procurando no únicamente dejar ver la propuesta de su filosofía natural, sino también la concepción del derecho y la ley natural que propone en tanto identificada con la ley moral. Esta identificación supone la posibilidad de la vida humana en sociedad para de ahí derivar en aquello que

permite prescribir los medios para la paz y el porvenir como elementos constitutivos de la hospitalidad.

Mariela Oliva, en “Derecho natural y ciudadanía en Spinoza”, centra su reflexión en la propuesta política spinozista –que se encuentra tanto en el *Tratado teológico-político* como en el *Tratado político*– y en la concepción del derecho natural abstracto que, a partir del logro ético de la ciudadanía, se expresa en acto como derecho civil en la multitud. Oliva deja claro que tal entendimiento implica la realización del ser humano en una comunidad capaz de ser afectada como cuerpo político de múltiples maneras y con ello capaz de afectar a otros. El holandés, sin negar el conflicto inherente a la condición que nos determina, lleva a su máxima afirmación dicha condición teniendo como fundamento una ontología inmanente desarrollada en su obra capital, la *Ética*, demostrada geométricamente donde la libertad de los seres humanos sólo es posible bajo condiciones materiales adecuadas que serán la expresión colectiva de su potencia de actuar, por lo que la hospitalidad queda implícita en dichas condiciones de adecuación entendida ésta no como parte de una imposición moral sino como *vis extendi* (fuerza para existir).

En su conjunto, esta primera parte del libro mantiene la pregunta abierta desde finales del siglo XVI y el XVII de si la constitución de la ciudadanía es posible, y si lo es ¿será por la vía de una razón cuya emancipación de lo sensible garantice la dignidad de la vida humana en el marco de un orden natural? La crítica de este orden será el marco de reflexión de los siglos siguientes.

SEGUNDA PARTE: DE PLATÓN A BENHABIB

Al revisar la bibliografía existente nos encontramos en las estanterías de las bibliotecas y librerías ejercicios efectuados desde una mirada etimológica, genealógica y monográfica de los conceptos “hospitalidad” y “ciudadanía” y por ello no podemos obviarlos al redactar este prólogo.

El concepto griego de *politeía* como “condición y derechos de un ciudadano” o “ciudadanía” no aparece antes del siglo v a.n.e., por lo que se puede asumir que está ligado al desarrollo de las democracias en las ciudades griegas a partir de entonces. El concepto *polites* (ciudadano), por su parte, aparece ya en la *Ilíada* (xv.558; xxii.429) con la acepción de “hombre libre”. Sin embargo, no será sino hasta la época arcaica (siglos VIII-VI) que este vocablo signifique ya concretamente “ciudadano” o “conciudadano” (como lo entendemos en la actualidad).

Con la aparición de los estados democráticos o *poleis* (*polis* en singular), la autoridad política de los asentamientos humanos recayó en los mismos ciudadanos –y no ya en una oligarquía o en una aristocracia–. Éstos decidían el rumbo de su ciudad en asambleas por medio de votaciones. En este sentido, el año 508 a.n.e., con las reformas de Clístenes, puede señalarse como el momento en que se prepara la época clásica o cuando menos el último paso hacia el comienzo definitivo de una nueva concepción del mundo y de la vida, pues agrupó de diferente forma a los ciudadanos sin tomar en cuenta su parentesco. A partir de este momento muchas actividades cotidianas de los individuos se enfocarán ya no en beneficio de un tirano sino de la *polis*. La consecuencia política inmediata de la reforma clisténica consistió en eliminar la particularista lucha de tribus para preparar el terreno a una visión en la que los intereses de las grandes familias quedaban supeditados a un bien superior: el Estado democrático o *polis*. Dice Aristóteles: “Una vez realizado esto, la constitución resultó mucho más democrática que la de Solón; sucedió, en efecto, que la tiranía suprimió, por desuso, las leyes de Solón, y Clístenes dio otras nuevas para hacerse con el pueblo” (*Constitución de los atenienses*, 22.1).

En el año 461 a.n.e. el estratega Pericles, muy influyente en la vida política ateniense, fue reforzando paulatinamente por medio de sus acciones la posición de los grupos democráticos; por ejemplo, aumentó el comercio exterior, lo cual elevaba la posición económica de muchos atenienses que cada día se encontraban menos obligados a desempeñar trabajos físicos. Así, la mayor parte de los atenienses de este tiempo podía tener

esclavos a su servicio, lo que les permitía dedicarse con mayor libertad a la política y a las actividades culturales. Además, Pericles desarrolló las *cleruquías*, lotes de tierras a los que se mudó parte de la población ateniense que, al recibir el derecho de ciudadanía, si antes no lo tenía, quedaba obligada a defender militarmente los intereses de Atenas en el territorio donde se encontrara. No obstante, una de sus medidas más polémicas fue la ley del año 451 a.n.e. que decía que sólo los hijos de ciudadanos atenienses (por ambos lados) podían ser atenienses; es decir, que sólo éstos podían disfrutar los derechos de ciudadanía. A partir de aquí, en Atenas, y sólo allí dentro del mundo griego, se dio el esquema bien delineado de ciudadanos, metecos (extranjeros residentes) y esclavos, mientras que en el resto de la Hélade los grupos se interrelacionaban e incluso pasaban indistintamente de un estatus a otro.

Estos límites entre los diferentes tipos de habitantes estaban orientados básicamente al plano político, ya que en otros ámbitos gozaban de los mismos derechos. Por ejemplo, todos podían asistir (incluso los extranjeros que se encontraban de paso por la ciudad) a los diversos espectáculos como comedias y tragedias, eventos que han sido considerados como actividades que formaban parte de la educación en la democracia ateniense. Es decir que a pesar de que los metecos, al igual que las mujeres ciudadanas, carecían de personalidad jurídica –pues dependían de alguien que los representara legalmente debido a que ellos no podían dirigirse a la asamblea de ciudadanos– gozaban de ciertos derechos como la propiedad, incluso de inmuebles, siempre y cuando no fuesen terrenos de siembra y, en el caso de talleres o casas habitación, que no estuviesen dentro del perímetro de Atenas, por lo que normalmente sus propiedades se localizaban en el puerto del Pireo.

Como se puede observar, los metecos o extranjeros residentes gozaban en Atenas de una seguridad que no necesariamente se daba en otras *poleis*. Pericles afirma en un discurso pronunciado durante la guerra del Peloponeso, librada entre Atenas y Esparta, que no expulsan a los extranjeros ni siquiera en época de guerra (Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, 2.39). De hecho, algunos metecos se codeaban con

lo más selecto de la intelectualidad y/o de la aristocracia ateniense sin que su carácter de extranjeros representara obstáculo alguno; es decir que aun con las restricciones hacia los no ciudadanos de ninguna manera los atenienses practicaban la xenofobia. Platón, por ejemplo, habla de las obligaciones hacia los extranjeros:

Es necesario que den cobijo a todos los huéspedes varones y mujeres de otros países y que envíen al exterior los propios con estas leyes, honrando al Zeus de la hospitalidad, sin expulsar a los extranjeros comiéndoselos y sacrificándolos, como hacen hoy en día las criaturas del Nilo (*Leyes*, 953d.5-e.1).

Es así que, con esta misma intención de pensar la ciudadanía no xenófoba y la hospitalidad no necesariamente asistencialista, presentamos una serie de textos que ejemplifican, en algunos casos bajo el sentido de la experiencia, esta apuesta epistemológica.

En el primer texto de la segunda parte del presente libro, titulado “Ciudadanía y hospitalidad en Atenas vistas a través de los epitafios”, Evelia Arteaga muestra el uso de los conceptos de hospitalidad y de ciudadanía como punto diegético de una narrativa particular en el contexto real específico de la vida cotidiana en Atenas. Así, a partir del análisis hermenéutico y filológico de diversas inscripciones funerarias, nos muestra la importancia de ser ciudadano griego, específicamente ateniense y, al mismo tiempo, la tolerancia, inclusión e incluso respeto que había hacia los extranjeros que llegaban o que ya habitaban es esta *polis*.

En “Hospitalidad y ciudadanía desde la perspectiva de Seyla Benhabib”, Concepción Delgado nos invita a imaginar nuevos modos de aproximación a viejos problemas. La autora propone re-pensar mediaciones no resueltas para comprender la trama sobre la que se tejieron prácticas filosóficas, políticas, sociales y culturales que dieron lugar a supuestos normativos sobre los que se sustentó la ciudadanía moderna. Una de las reflexiones más sugerentes en el ámbito de la teoría crítica, dirigida a analizar las posibilidades de conceptualización ancladas al pensamiento universal que hoy exigen discutirse

desde el diálogo con la singularidad, tales como la hospitalidad y la ciudadanía, la constituye la extraordinaria obra desarrollada por Seyla Benhabib. Este capítulo ensaya rastrear la dialéctica de su pensamiento para comprender la manera en que los derechos ciudadanos deben sustentarse en los derechos humanos de modo tal que la hospitalidad constituya el principio de humanidad que los funda.

En el último artículo del libro, titulado “Los límites de la hospitalidad en las fronteras geopolíticas contemporáneas”, Roxana Rodríguez destruye el concepto de hospitalidad a partir de dos posturas. La primera de ellas se basa en la idea universal de hospitalidad (Kant), mientras que la segunda se apoya en el planteamiento de la ley incondicional de la hospitalidad (Derrida). El objetivo de la autora consiste en establecer una guía teórica que sirva para entender el fenómeno fronterizo desde lo epistémico, ontológico y estético tanto en la frontera México-Estados Unidos como en la utopía de las no-fronteras europeas que actualmente está siendo fuertemente cuestionada a raíz de los flujos de refugiados árabes y africanos que están cruzando el espacio Schengen.

— | —
Primera parte

Hospitalidad y ciudadanía

— | —

— |

| —

— |

| —

CIUDADANÍA Y HOSPITALIDAD EN MAQUIAVELO

Luis Ramos-Alarcón

INTRODUCCIÓN

El presente artículo se ocupa de la relación entre ciudadanía y hospitalidad en la obra política de Maquiavelo. En la primera sección del texto hago un breve recorrido por la experiencia histórica del secretario florentino, pues estoy convencido de que si bien esta experiencia no determina su pensamiento, sí permite contextualizarlo. En la segunda sección defiendo que el concepto de ciudadanía en la obra política de Maquiavelo –aquel que comprende al pueblo no sólo tiene obligaciones, sino también de derechos y libertades defendidas por las leyes y la fuerza del Estado civil– es propio de los hombres libres de una república, que para Maquiavelo significa un gobierno mixto entre pueblo y nobles. Esta forma de Estado contrasta con la monarquía (o “principado”, como le llama Maquiavelo), en donde el pueblo no son ciudadanos sino súbditos, pues ahí sólo tienen obligaciones, a diferencia de los nobles, quienes tienen prerrogativas y libertades en esa forma de Estado civil.

En la tercera sección relacionaré este concepto de ciudadanía con el antiguo concepto romano de hospitalidad considerado por Maquiavelo. En la obra de este pensador encontramos por lo menos dos sentidos del concepto de hospitalidad: primero, en cuanto se refiere al trato que ciertos individuos, como embajadores o prófugos extranjeros, reciben en otro país; segundo, en cuanto se refiere a pueblos enteros, como el trato que dan los romanos a pueblos vecinos, en algunos pasajes de Tito Livio comentados por el florentino para exponer el uso político del antiguo concepto romano de la hospitalidad. En la tercera sección

estudiaré sólo este segundo sentido del concepto de hospitalidad, pues se relaciona directamente con la concepción maquiaveliana de ciudadanía tratado en la segunda sección. Dejo de lado el primer sentido de hospitalidad ya que se trata sobre todo de su experiencia en las embajadas de la república florentina.¹

LA EXPERIENCIA HISTÓRICA DEL SECRETARIO FLORENTINO

A diferencia de otros teóricos de la política, el secretario florentino Nicolás Maquiavelo (1469-1527) obtiene el material para construir su pensamiento no sólo en obras políticas clásicas –a la manera de los humanistas renacentistas, Maquiavelo reinterpreta obras clásicas como la *Historia de Roma* de Tito Livio–, sino también a partir de su experiencia directa como secretario de la segunda cancillería de la república de Florencia, dirigida por Pier Soderini (1450-1522) entre 1498 y 1512. Ésta fue una de las últimas repúblicas que tuvo Florencia, y surge después de la caída de la república florentina dirigida por el dominico Girolamo Savonarola (1452-98), quien durante sus cuatro años de gobierno buscó regir a sus ciudadanos bajo una moral cristiana apegada al Evangelio, para lo cual organizó, entre otras cosas, las hogueras de las vanidades. El Papa Alejandro VI –Rodrigo Borgia– excomulga a Savonarola por serle contrario; en cuanto el dominico pierde el apoyo de los florentinos, es apresado y condenado a la hoguera. Al terminar este gobierno e instaurarse la república florentina, Maquiavelo es llamado como secretario, probablemente tanto por ser crítico de Savonarola y no participar en su gobierno, como por las amistades humanistas que su padre habría cultivado en Florencia.²

¹ El lector encontrará una interesante discusión acerca de esto en Amerasinghe, “The Historical Development of International Law-Universal Aspects”, en *Archiv des Völkerrechts*, pp. 367-393.

² Cabe decir que el padre de Nicolás, Bernardo Maquiavelo, pertenece a una familia noble pero empobrecida, será traductor y formará parte de los círculos humanistas florentinos de finales del siglo xv. Bernardo podrá adquirir

Desde esta posición, Maquiavelo adquiere una experiencia que no procede de los libros, pues se encarga de los asuntos exteriores y de la guerra de la ciudad. Realizó misiones diplomáticas en nombre de la república de Florencia ante el rey de Francia, el emperador Maximiliano I y César Borgia, entre otros. Durante su desempeño como secretario tuvo conocimiento directo de eventos fundamentales de la historia de la Europa Moderna.³

En 1512, Luis XII de Francia es derrotado por los españoles, y éstos apoyan el regreso de los Médicis a Florencia (después de 40 años), deponen a Soderini, desaparecen la república y Maquiavelo pierde su puesto como secretario. Un año después hay un intento de asesinato de los Médicis, y aunque Nicolás no estaba relacionado con la conjura, es encarcelado y torturado después de ser incluido en una lista de conspiradores. Será indultado después de unas semanas, pero se le exilia en San Andrea Percusina, un pueblo a las afueras de Florencia en donde Nicolás tiene una casa de su familia. Para Maquiavelo el exilio es una especie de muerte en vida, ya que no sólo pierde una posición política y social en uno de los centros culturales más importantes de la Europa del siglo XVI, sino que se le excluye de toda asamblea en donde se discute el rumbo del gobierno de la ciudad; esto es, se queda sin una de las principales metas de su vida.

En el exilio termina la redacción de *El Príncipe* (1513) y lo dedica a Lorenzo de Médicis, sobrino del Lorenzo conocido como “El Magnífico”. Entrega el escrito con la intención conseguir un puesto público y volver a la escena política florentina. Por desgracia, Lorenzo lo ignora y esta obra será publicada después de la muerte de Maquiavelo, ocurrida en 1527. Este

la importante historia de la Roma republicana de Tito Livio –Los *Discursos sobre la primera década*– a cambio de realizar un índice, que le toma bastante tiempo. Pero esto permitirá que Nicolás pueda leer desde pequeño esta obra y ponerla a prueba en su trabajo como secretario de la segunda cancillería.

³ Cabe decir que en 1508 el Papa Julio II organiza la Liga de Cambray, integrada por Francia, España y el emperador Maximiliano I en contra de la expansión terrestre de Venecia. En 1509 Francia derrota a Venecia y termina con sus pretensiones expansionistas.

texto parte del supuesto de que antes de saber cómo se debe gobernar un Estado monárquico o principado –y tener su verdad efectual–, se debe conocer la verdadera naturaleza de los seres humanos y excluir las enseñanzas morales que sólo indican cómo deberían de ser los seres humanos y sus Estados; tema que ya consideramos en la sección anterior. Con ello, Maquiavelo busca enseñar a los monarcas cómo gobernar a partir de una historia amoral, es decir, una descripción de la forma en cómo viven los seres humanos que se distancie de las ficciones que escriben los moralistas. Según el florentino, esto hacen las definiciones de “virtud” y de “Estado” de Platón y Aristóteles, que piensan al mejor Estado a partir de cómo viven sólo los sabios.⁴

Mientras que la concepción de ciudadanía en *El príncipe* se debe a la consideración de hombres incapaces de darse seguridad y orden por sí solos, entre 1512 y 1519 Maquiavelo redacta los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*,⁵ en donde propone otra concepción dada la consideración de los hombres libres en una república; es decir, personas capaces de organizarse y defenderse solos. Esta obra no está dedicada a príncipes, sino a hombres comunes que merecerían ser príncipes, según expone el autor en su prólogo. El objeto característico de esta obra es la vida política de una sociedad de hombres libres guiados por leyes dadas por legisladores, que aplican para todos ellos sin distingos ni prerrogativas de unos sobre otros.

En 1520, el cardenal Julio de Médicis confía a Maquiavelo misiones diplomáticas menores y, cuando se convirtió en Papa, con el nombre de Clemente VII (1523), Maquiavelo ocupó el cargo de superintendente de fortificaciones (1526). Asimismo, Julio de Médicis le solicitó la redacción de la *Historia*

⁴ Cabe decir que autores como Strauss consideran que Maquiavelo baja las normas de excelencia política griega para que realicemos el único tipo de Estado posible, los que han existido. Strauss busca, en pleno siglo XX, replantear una política de la virtud de corte aristotélico.

⁵ Esta obra trata los primeros 10 libros de la obra de Tito Livio, que comprenden los comienzos de Roma hasta la época que precedió a la Primera Guerra Púnica (753-241 a.n.e.), la República romana anterior al Imperio.

de *Florencia* en ocho libros, misma que termina en 1525. Esta experiencia es recogida en pasajes de las obras de Maquiavelo, así como las cartas y despachos que como secretario de la Segunda Cancillería enviaba. Así, una lectura entre líneas muestra la concepción maquiaveliana de las relaciones internacionales y la función de los embajadores.

EL PUEBLO: SÚBDITO DE LA MONARQUÍA
O CIUDADANO DE LA REPÚBLICA

Una de las principales preocupaciones del secretario florentino será encontrar las reglas que rigen la creación, conservación, fortalecimiento y decadencia de los Estados civiles. La igualdad de los seres humanos es la garantía de la existencia de tales reglas. Los comentaristas han discutido si el secretario florentino se planteaba la manera de alcanzar una Florencia o una Italia unida y fuerte, sea como república, sea como principado. En cualquier caso, Maquiavelo busca encontrar aquello que llama la “verdad efectual” (P 15)⁶ y que consiste en un conocimiento útil –no imaginado o impráctico– para fortalecer el Estado. Ese fortalecimiento estará dado por la unión de todos los miembros del Estado, nobles y pueblo –o su debilidad en la ruptura entre ellos–. La obra política del florentino se centra tanto en comprender la fuerza natural de cada ser humano –ingenio y virtud–, como la fortuna particular que se enfrenta en un momento dado, de modo que la fortuna da la ocasión para que el gobernante virtuoso pueda realizar sus deseos, pero sin virtud toda ocasión es vana (P 6). Maquiavelo considerará que pertenece a la fortuna todo aquello que

⁶ Para las referencias a la obra de Maquiavelo, pondré “H” por *Historia de Florencia*, luego número de libro y número de capítulo separados por un punto y, en su caso, número de página después de coma. “D” por *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, luego número de libro y número de capítulo separados por un punto y, en su caso, número de página después de coma. “P” por *El príncipe*, seguido por el número de capítulo y, en su caso, número de página después de coma.

no controla la persona o el Estado, de modo que aquello que es fortuna para unos, pueden ser las virtudes de otros. Asimismo, podríamos pensar esta concepción maquiaveliana de virtud como el contexto positivo o negativo en el que se lleva a cabo la acción individual para la preservación.

Una mejor comprensión de la “verdad efectual” del Estado exige una mejor comprensión de la naturaleza humana, esto es, lo que realmente son los seres humanos, dado que siempre son cosas naturales con poderes limitados y siguen un mismo orden. En efecto, debajo de la objeción a una tradición de filosofía política que va desde la *República* de Platón a los *Espejos de principios* del Renacimiento, y que pasa por la *Ciudad de Dios* de Agustín, Maquiavelo considera que la diferencia entre cómo se vive y cómo se debería de vivir está dada por la misma naturaleza humana (D 1.37, 126-127).⁷

El pueblo (*popolo, multitud, plebe*) y la nobleza tienen un papel esencial en el pensamiento de Maquiavelo, pues considera que el poder o la impotencia de un Estado civil se deben a la acción común o antagónica de éstos. En su *Historia de Florencia* plantea que “las graves y lógicas rivalidades que hay entre las gentes del pueblo y los nobles, nacidas del hecho de que éstos quieren mandar y aquéllos no quieren obedecer, son la causa de todos los males que surgen en las ciudades” (H 3.1).

Cuando Maquiavelo habla del pueblo en general, no lo hace en el sentido de “humanidad”, como la suma de todos los seres humanos pasados, presentes y futuros; sino que lo hace sólo en el sentido de un conjunto de personas que sigue ciertos patrones de conducta. Es más, debido a que su reflexión siempre está situada en Estados civiles históricos, sean pasados o presentes a él, prefiere hablar de casos concretos (el pueblo romano, el florentino, el alemán, etcétera). Si bien el pueblo es

⁷ Fuera de esta referencia general a la naturaleza, el florentino no da mayores explicaciones del origen de los dos poderes asimétricos en los seres humanos. En cambio, filósofos como Descartes y Spinoza buscarán hacerlo, ya sea en facultades, para el primero, o en la diferencia entre ideas adecuadas e inadecuadas, para el segundo.

distinto a la nobleza –el pueblo sólo quiere guiarse a sí mismo, mientras que la nobleza quiere imponerse con prerrogativas sobre el pueblo–, Maquiavelo no piensa que la diferencia entre nobleza y pueblo esté dada en una naturaleza distinta en cada uno. Más bien, considera que todos los seres humanos tenemos una misma naturaleza,⁸ de modo análogo al orden de los astros, el florentino afirma que los seres humanos seguimos un mismo orden natural y que éste establece que todos busquemos la propia preservación, la preservación de propiedades y de ciertas personas (la familia y los sirvientes) como bienes privados. De ahí que seamos egoístas y convenencieros, pues deseamos seguridad y bienes para uno mismo, a la vez que tenemos una ambición espontánea, ilimitada y frustrante, porque deseamos todo aquello que imaginamos, aunque nunca lo podamos conseguir. Esta ambición explica todas las guerras y conflictos humanos, sea entre nobles y pueblo al interior de un Estado civil o entre distintos Estados civiles.

Maquiavelo considera que debe fundamentar sus máximas políticas (dimensión prescriptiva) en experiencias históricas (dimensión descriptiva): por ejemplo, argumentará que los seres humanos podemos imitar las acciones de otras personas porque seguimos las mismas reglas o patrones (D 1.11) y casi siempre caminamos por las vías abiertas por otros hombres (P 6). Las personas sensatas que imitan esos modelos, aunque sepan que nunca llegarán a igualarlos, al menos se les parecerán en algo (P 6) y es muy recomendable intentarlo. Con los nombres de “Estado”, “imperio” y “dominio”, Maquiavelo se refiere en general a la unión de hombres bajo unas mismas conductas, como una acción común. Esa conducta puede ser establecida por la costumbre o por la ley –o mejor, por ambas–, aunque la ley será efectiva sólo en la medida en que se asemeje a la costumbre o, si le es contraria, en cuanto se imponga por medios eficaces. El uso de la fuerza o de la残酷 deben ser utilizados con cuentagotas para que sean eficaces;

⁸ Para un mayor desarrollo del concepto de naturaleza humana en Maquiavelo, véase Ramos-Alarcón citado en Benítez y Velázquez (coords.) (2015: 159-185).

de lo contrario, sólo conseguirán efectos inversos como la sedición o el parricidio.

Para Maquiavelo, dados los conflictos al interior de los Estados, sólo la disciplina y el orden aseguran la unión, la seguridad y la felicidad de un Estado. Los seres humanos sólo son buenos por necesidad y sólo la ley puede imponer esa necesidad y conducirlos a actuar como si fueran buenos. Empero, la ley trabaja de manera distinta según el tipo de Estado del que se trate, pues considera que el pueblo debe obedecer a una república o a un príncipe: “realmente un país no puede estar unido y feliz si no se somete todo él a la obediencia de una república o un príncipe, como ha sucedido en Francia y en España” (D 1.12, 72).

Por ello las personas no son independientes del tipo de Estado civil al que pertenecen, pues su poder y capacidades dependerán de las conductas fomentadas o prohibidas por las leyes y costumbres del tipo de Estado civil en el que se vive. Aquí nos interesan dos formas de Estado consideradas por el florentino: el principado (o monarquía) o la república.

El principado (al que dedica su obra *El príncipe*, de 1513) es una forma de Estado civil con dos condiciones entrelazadas: por una parte, el gobernante suele ser un noble –en algunos casos será una persona del pueblo– que se impone con prerrogativas sobre cierto tipo de pueblo; por otra parte, este tipo de pueblo es uno que está acostumbrado a la servidumbre, no a la libertad; es decir, un grupo de personas incapaces de trabajar para sí mismos y darse seguridad por sí solos; se trata de personas acostumbradas a que otros los protejan y les indiquen qué hacer para proveerse su sustento.⁹ Sin embargo, para Maquiavelo esta incapacidad no significa una obediencia pasiva a cualquiera; no se trata de ovejas indiferentes al pastor que las guía, sino que este tipo de pueblo sólo sigue

⁹ En pleno siglo XVI Maquiavelo no discute las razones por las que hay personas que quieren mandar o por qué hay personas acostumbradas a obedecer, ni mucho menos por buscar los medios para que los segundos se liberen de la obediencia y se guíen bajo sus propios intereses. Eso será tema de discusión a partir de autores como La Boétie y Spinoza.

a aquel que se gana su admiración, temor o respeto; y ésta no es una tarea fácil. De hecho, en todo principado hay una tendencia al regicidio, pues por su ambición espontánea, “los hombres de buen grado mudan de señor creyendo mejorar” (P 3). Pero a pesar de que cometieran el regicidio, dadas las costumbres de este tipo de pueblo, buscará un nuevo príncipe y sólo mudará de príncipe, pero no de costumbres. Se trata de un círculo vicioso, pues muchas veces esta muda sólo asegura una mayor opresión por parte del nuevo príncipe. Este tipo de pueblo depende enteramente de buenas leyes para mantener el orden y beneficiarse a sí mismo con ello, pues sin leyes no habrá unidad ni felicidad. Cuando no se tienen esas leyes o su observancia, dice Maquiavelo en sus *Discursos*, probablemente en 1516,

no se puede esperar nada bueno, como no se puede esperar en las provincias que vemos corrompidas en nuestros tiempos, como Italia sobre todo, y también Francia y España, a quienes les alcanza parte de la corrupción. Y si en aquellas provincias no se ven tantos desórdenes como los que cada día nacen en Italia, esto no se debe tanto a la bondad del pueblo, que resulta escasa en buena parte, sino al hecho de que tienen un rey que los mantiene unidos, no solamente por su virtud, sino por los ordenamientos de aquellos reinos que aún se mantienen enteros (D 1.55, 168-169).

La diferencia de España y Francia frente a Italia, el orden de los dos primeros y el desorden del segundo –argumenta Maquiavelo–, no se encuentra en que unos pueblos sean buenos y otros malos, pues los tres son pueblos serviles; la diferencia está, más bien, en la imposición de la ley, que los primeros logran por medio de la imposición de la monarquía a todo el Estado civil, mientras que Italia no es un solo Estado civil, sino un conjunto de principados y repúblicas, cada uno fragmentado a su vez por intereses egoístas encontrados. Para Maquiavelo, sólo la obediencia a la ley garantiza la unidad y la felicidad en un Estado civil. En casos de inobservancia de la ley en un Estado civil, se justifica el uso de la fuerza para imponer la ley.

El problema de la desobediencia de la ley no es más propio del pueblo que del príncipe, sino propio de los seres huma-

nos en cuanto son soberbios porque no temen un poder mayor. Puestos en el mismo nivel, el pueblo es igual de malvado que el príncipe cuando los deseos de éstos no son frenados por la ley,

un pueblo que gobierna y que esté bien organizado, será estable, prudente y agradecido, igual o mejor que un príncipe al que se considere sabio, y, por otro lado, un príncipe libre de las ataduras de las leyes será más ingrato, variable e imprudente que un pueblo. Y la variación de comportamiento no nace de una diferente naturaleza, que es común a todos, y si alguien lleva aquí ventaja es el pueblo, sino de tener más o menos respeto a las leyes dentro de las cuales viven ambos (D 1.58, 178).

El criterio de Maquiavelo no es una diferencia en la naturaleza del pueblo o del príncipe, sino en la organización en su beneficio. En cuanto el príncipe vive a distancia del pueblo, sus intereses difieren y mira por su beneficio sobre el del pueblo, de modo que sus deseos y decisiones bien pueden ir en contra de los deseos del pueblo. En cambio,

vemos que las ciudades donde gobierna el pueblo hacen en breve tiempo extraordinarios progresos, mucho mayores que los de aquellas que han vivido siempre bajo un príncipe, [...] lo que no puede proceder de otra causa sino de que el gobierno del pueblo es mejor que el de los príncipes. [...] Y si los príncipes superan a los pueblos en el dictar leyes, formar la vida civil, organizar nuevos estatutos y ordenamientos, los pueblos en cambio son superiores en mantener las cosas ordenadas, lo que se añade, sin duda, a la gloria de los que las ordenaron (D 1.58, 179-180).

Habrá más gloria para el ciudadano que para el súbdito, pues el primero mira por el bien común mientras que el segundo mira por el bien de uno solo. Si bien Maquiavelo considera distintos tipos de repúblicas históricas, me interesa aquí el modelo de la república romana que él defiende, a saber, un tipo de Estado civil mixto (al que dedica los *Discursos de la primera década de Tito Livio*, de 1512-1518), compuesto tanto por nobles como por un pueblo libre, es decir, un grupo de personas acostumbradas a emplearse a sí mismas para conseguir su propio sustento y su propia seguridad, al grado de

que tienden a organizarse entre ellos en empresas y metas comunes (D 3.1, 305-306). En esta república mixta la nobleza y el pueblo es un contrapeso al poder del otro, pues ambos son egoístas y ambiciosos. Maquiavelo pretende partir de una postura realista para estudiar los Estados. Así, dice que quien legisla en una república debe suponer que los seres humanos son malos y que sólo serán buenos por necesidad:

Como demuestran todos los que han meditado sobre la vida política y los ejemplos de que está llena la historia, es necesario que quien dispone una república y ordena sus leyes presuponga que todos los hombres son malos, y que pondrán en práctica sus perversas ideas siempre que se les presente la ocasión de hacerlo libremente; y aunque alguna maldad permanezca oculta por un tiempo, por provenir de alguna causa escondida que, por no tener experiencia anterior, no se percibe, siempre la pone al descubierto el tiempo, al que llaman padre de toda verdad (D 1.3, 40).

El secretario Florentino abstrae la política de consideraciones morales religiosas, por lo que aquí no habla de una maldad moral, sino de una en cuanto los ciudadanos actúan en contra del bien común establecido por las leyes. El legislador de una república debe establecer las leyes de modo que presuponga que los ciudadanos buscarán evadir la ley, por lo que deberá organizar al Estado de modo que los ciudadanos se vean siempre impelidos a obedecer las leyes. Por ejemplo, uno de los principales medios que el legislador puede aprovechar para guiar a los ciudadanos a obedecer la ley será conducir sus ambiciones en beneficio de la república. Por “ambición” se entiende la búsqueda de honor y fama. Con esto en mente, el legislador debe organizar las garantías jurídico-políticas de la república de manera que impidan el predominio de algunos y permitan la autonomía de todos:

Los que organizan prudentemente una república, consideran, entre las cosas más importantes, la institución de una garantía de la libertad, y según sea más o menos acertada, durará más o menos el vivir libre. Y como en todas las repúblicas hay magnates y pueblo, existen dudas acerca de en qué manos estaría mejor colocada esa vigilancia. Los lacedemonios y, en nuestros días, los

venecianos, la ponen en manos de los nobles; en cambio los romanos la confiaron a la plebe (D 1.5, 43-44).

La concepción maquiaveliana de un gobierno mixto entre nobles y pueblo funciona a través de contrapesos del poder de cada uno, que en este pasaje se presenta como poner en manos del pueblo la garantía de la libertad, a la manera de la república romana y a diferencia de la república de Venecia, que lo ponía en manos de los nobles. La ambición de los magnates los lleva a utilizar sus recursos con vistas a tener más dinero. Si ellos controlan las garantías de libertad de la república, entonces no tendrán freno para oprimir al pueblo. Sostiene el florentino que

tanto los gobiernos monárquicos como los republicanos han durado bastante tiempo, y unos y otros han necesitado ser regulados por las leyes, porque un príncipe que pueda hacer lo que quiera está loco, y un pueblo que pueda hacer lo que quiera no es sabio. Y si a partir de ahí se reflexiona sobre un príncipe obligado por las leyes y un pueblo encadenado por ellas, se verá más virtud en el pueblo que en el príncipe; y si se reflexiona sobre ambos cuando no están sujetos a freno alguno, se encontrarán menos errores en el pueblo que en el príncipe, y además sus errores serán más pequeños y tendrán mejores remedios. Porque a un pueblo licencioso y tumultuario un hombre bueno puede hablarle y llevarlo al buen camino, pero a un mal príncipe, nadie le puede hablar, y contra él no hay más recurso que la espada (D 1.58, 180).

Aunque todas las cosas del mundo perecen (D 3.17), cada cosa está ordenada según cierto curso y lo realizará completamente conforme no desorganice su cuerpo ni sufra alteraciones que la dañen. De ahí que sea importante restablecer con frecuencia el primitivo Estado civil para que éste tenga larga vida (D 3.1, 221). El capítulo 55 del primer libro de los *Discursos* lleva por título “Hasta qué punto se conducen los acontecimientos con más facilidad en las ciudades que no están corrompidas, y que donde existe igualdad no se puede establecer un principado, y donde no la hay no se puede establecer una república”. Este capítulo defiende la superioridad del pueblo alemán sobre el italiano, francés y español por su bondad y

religión en beneficio de todos. Asimismo, el florentino encuentra la superioridad del pueblo libre frente a pueblos acostumbrados a servir en la Alemania de su tiempo, pues ve en ellos una bondad y una sociedad común (que identifica Maquiavelo como parte de su religión) que no ha sido corrompida por las modas e intereses de los italianos, españoles y franceses. El hermetismo de los alemanes los ha llevado tanto a ser austeros y parclos en sus gustos, como a ver por el bien común y excluir las pretensiones de los nobles que sólo dividen al pueblo y generan servidumbre (D 1. 55, 169-171).

Las variaciones de conducta en el pueblo y en el rey no vienen de la diversidad de sus respectivas naturalezas, pues todos los seres humanos tienen una misma naturaleza. Más bien, las variaciones surgirán de tener más o menos respeto por las leyes bajo las cuales viven. El capítulo 58 del primer libro de los *Discursos* lleva por título “La multitud es más sabia y más constante que un príncipe”. Un pueblo es más prudente, más estable y tiene mayor juicio que un príncipe, a pesar de que aparentemente la multitud es muy cambiante.

El concepto de hospitalidad

Maquiavelo no utiliza el término “hospitalidad” en su obra, y menos aún sus comentaristas. Empero, a partir de los estudios de Hörnqvist y Clarke podemos encontrar la interpretación maquiaveliana sobre al antiguo concepto romano de hospitalidad y relacionarla con el concepto de ciudadanía visto en la sección anterior. El tercer capítulo del segundo libro de los *Discursos*, titulado “Roma llegó a ser una gran ciudad arruinando a las ciudades circunvecinas y admitiendo a los forasteros a sus honores fácilmente” (D 2.3, 201), es clave en este sentido. Este capítulo inicia y cierra con la cita de una tesis de Tito Livio: “Entre tanto, crece Roma sobre las ruinas de Alba” (D 2.3, 201, n. 9). Ni el título del capítulo ni esta cita suenan muy hospitalarios. De hecho, el capítulo no menciona abiertamente el concepto de hospitalidad, pero la cita de Tito Livio lo permite, aquella cita habla del crecimiento de Roma a partir

de la destrucción de la ciudad de Alba, pero no pensemos que se trató de la aniquilación de los habitantes de Alba, sino que los romanos conquistaron esa ciudad y llevaron a los antiguos habitantes de Alba a vivir a Roma y les concedieron la ciudadanía romana.¹⁰ Como sostiene Hörnqvist (2004: 276), se podría decir que los habitantes fueron destruidos como albanos pero recreados y beneficiados como romanos. Aquí el antiguo concepto romano de hospitalidad está presente, pues se trata de la concesión de la ciudadanía romana a los extranjeros, junto con los derechos civiles y libertades que esto implica. Después de la cita de Tito Livio dice Maquiavelo:

Los que deseen que una ciudad se haga con un gran imperio, deben engañárselas, con cualquier procedimiento, para llenarla de habitantes, porque sin esta abundancia de hombres nunca se conseguirá hacer grande a una ciudad. Esto se hace de dos maneras: por amor o por fuerza. Por amor, manteniendo abiertas y seguras las vías para los forasteros que quieran venir a establecerse en ella, de modo que todos la habiten gustosamente; por fuerza, destruyendo las ciudades vecinas y forzando a sus habitantes a vivir en tu ciudad (D 2.3, 201-202).

Ya se dijo en la sección anterior que a Maquiavelo le interesa conocer las reglas del crecimiento y fortalecimiento de un Estado civil. Ahora muestra dos maneras de lograrlo que dependen del crecimiento de la población por medio de la concesión de la ciudadanía romana, por amor o por fuerza. Aunque ambos medios parecen contrarios, a la vez que Maquiavelo no mencione la conquista de Alba en este capítulo, como sostiene Hörnqvist podemos ubicar esta conquista como una combinación del crecimiento por amor y por fuerza, pues los albanos son expulsados violentamente de su antigua ciudad y obligados a ir a vivir en Roma, a la vez que ellos mismos reciben con gusto la ciudadanía romana y los derechos civiles que implica. Así lo dice el discurso de Túlio recogido por Tito

¹⁰ La cita de Tito Livio se encuentra en su *Historia de Roma desde su fundación*, I.30.1; el relato de la conquista de Alba se halla en *Historia de Roma*, I. 28.7.

Livio, en donde augura prosperidad y fortuna al enrolar a los nobles de Alba como senadores romanos, concederles la ciudadanía a todos los antiguos habitantes de Alba y formar con los romanos un solo Estado civil y una sola ciudad.

Maquiavelo argumenta que Esparta y Atenas ejemplifican Estados civiles bien organizados pero pequeños e incapaces de crecer, dominar a otros Estados y evitar ser dominada por otros. En el caso de Esparta, Maquiavelo considera que no pudo dominar a toda Grecia ni otros lugares porque en su propia raíz se encontraba bajo las leyes formuladas por Licurgo –su fundador–, la imposibilidad del crecimiento, pues prohibía los matrimonios y todo tipo de relaciones entre los espartanos y los extranjeros. Frente a Esparta, Roma creció y se empoderó por medio de la concesión de la ciudadanía romana a los extranjeros. Hörnqvist sostiene que este capítulo de los *Discursos* estaría dirigido a los florentinos para que abandonen una posición cerrada como la espartana sobre la ciudadanía y la abran a los extranjeros quienes, ya por fuerza, ya por amor, ya por ambas, pasen a ser ciudadanos florentinos, gocen de los derechos civiles y luchen codo a codo por engrandecer la república y defender sus libertades.

CONCLUSIONES

Frente a la ya clásica discusión de los especialistas que leen a un Maquiavelo elitista desde *El príncipe* y otros que leen a uno populista desde los *Discursos*, me ha parecido importante notar los contextos de cada una de estas obras para, de esta forma, identificar dos concepciones del pueblo: la primera expone a un pueblo servil en donde no hay propiamente ciudadanía sino servidumbre y, en la segunda, un pueblo que organiza su defensa y su trabajo en beneficio mutuo y que se conforma como ciudadanos que protegen sus derechos mutuamente. Si bien ambas concepciones del pueblo se fundamentan en una misma concepción de la naturaleza humana, las diferencias vienen dadas por la capacidad o incapacidad de obedecer leyes que aplican a todos por igual, mientras que el primero es inca-

paz de obedecer a las leyes por su sola voluntad y requieren de la opresión de un príncipe que lo garantice, el segundo excluye toda opresión por disfrutar del producto de su trabajo y defensa. Maquiavelo se decanta por la república sobre el principado, pero reconoce las diferencias en los pueblos. Al final, tiene una doble preocupación histórica: Florencia e Italia, pero no se preocupa por la manera en que un pueblo súbdito pasa a ser ciudadano, sino cómo el ciudadano puede evitar ser sojuzgado como súbdito. La breve exposición de las características de la república y de la monarquía muestra que, antes de que cada una de estas formas de Estado civil sea una mera imposición a las personas, es una relación de hábitos y conducta entre los miembros, aunque en ambos casos hay un legislador que ordena esos hábitos y conducta por medio de leyes.

Por su parte, si mi interpretación es adecuada, Maquiavelo retoma el concepto romano de hospitalidad como medio político para el crecimiento y fortalecimiento del Estado civil. No se pensaría la hospitalidad como un derecho concedido temporalmente, sino permanente que absorbe al extranjero pero sólo en cuanto esto beneficie al mismo Estado. Para Maquiavelo, éste es un beneficio también para el nuevo ciudadano, no una mera imposición. El lector podrá ver cómo esta posición contrasta directamente con otros autores estudiados en este libro.

BIBLIOGRAFÍA

- Altini, C. (2005), *La fábrica de la soberanía: Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*, trad. de C. Longhini, El Cuenco de Plata, Buenos Aires.
- Amerasinghe, C. F. (2001), “The Historical Development of International Law-Universal Aspects”, en *Archivo des Völkerrechts*, Band 39, pp. 367-393.
- Arrillaga Aldama, L. (1984), “Maquiavelo: el poder que fue y no pudo ser”, en *Estudios Políticos*, núm. 38, marzo-abril, pp. 215-237.

- Clarke, M. T. (2013), “The Virtues of Republican Citizenship in Machiavelli’s Discourses on Livy”, en *The Journal of Politics*, vol. 75, núm. 2, abril, pp. 317-329.
- Hörnqvist, M. (2004), *Machiavelli and Empire*, Universidad de Cambridge, Cambridge.
- Maquiavelo (2009), *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, trad. de Ana Martínez Arancón, Alianza, Madrid.
- (2008), *El príncipe*, ed. Bilingüe, pról., trad. y notas de L. Fabbri, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México (1993, 1a ed.).
- (2009), *Hstoria de Florencia*, estudio preliminar, trad. y notas de Félix Fernández Murga, Tecnos, Madrid.
- (1971), *Machiavelli, tutte le Opere*, ed. de M. Martelli, Sansón, Florencia.
- Morfino, V. (2002), *Il tempo e l’occasione*, L’incontro Spinoza Machiavelli, LED, Milán.
- Ramos-Alarcón, L. (2015), “Ingenio y multitud en Maquiavelo y Spinoza”, en Jorge Velázquez (coord.), *La construcción de lo político: Maquiavelo y el mundo moderno*, Biblioteca Nueva / Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- “La ambición en las filosofías morales y políticas de Platón y Maquiavelo”, en Laura Benítez y Alejandra Velázquez (coord.), *Episodios filosóficos del platonismo: ecos y tensiones*, Facultad de Estudios Superiores Acatlán-Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Schettino, H. (2002), “Política e imperium en Maquiavelo y Spinoza”, en *Diánoia*, XLVII, núm. 48, mayo, pp. 37-66.

FILOSOFÍA NATURAL Y LEY NATURAL: UNA LECTURA DE LA PRIMERA PARTE DEL *DE CIVE* DE THOMAS HOBBES

Leonel Toledo Marín

EL MÉTODO Y LA PERSPECTIVA CIENTÍFICA DE HOBBES

En 1642, seis años antes del final de la Guerra de los Treinta Años, Thomas Hobbes se encontraba en el exilio parisino, junto con el círculo de nobles e intelectuales ingleses agrupados bajo el nombre del “Círculo de Cavendish”. Era una época turbulenta y, precisamente en 1642, Hobbes publicaría su *De Cive* (2^a ed. 1647), obra que firmó sólo con sus iniciales (incluso algunos no dudaron en atribuírselo al mismo René Descartes). A pesar de los pocos ejemplares que se imprimieron en la primera edición del *De Cive*, la obra fue conocida por un selecto grupo de intelectuales y le permitió al autor (una vez identificado) descolgar entre los filósofos más audaces de su época. De ese mismo periodo son las querellas hobbesianas contra las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, contenidas en el tercer grupo de objeciones,¹ así como las estrechas relaciones de Hobbes con los notables fundadores de la ciencia moderna, como Marin Mersenne y Pierre Gassendi.

El *De Cive*, sin embargo, no es sino una pieza que debería componer el resto de la gran obra futura que Hobbes había diseñado, la cual tendría el nombre de *Elementa philosophica*.

¹ Remito al lector a dos estudios que dan cuenta del carácter de las objeciones de Hobbes, a saber, los de Sorell (1995) y Curley (1995). En cada uno de ellos se desarrollan los principios materialistas y nominalistas que el inglés opone al autor de las *Meditaciones metafísicas*.

La idea del filósofo era construir un gran sistema teórico en el que se fundarían las nuevas bases ontológicas, gnoseológicas y antropológicas de una nueva *philosophia civilis*. Así, el plan general del sistema de *Elementa philosophica* fue publicado en tres momentos distintos: *De corpore* (que constituiría la primera parte, pero publicado en 1655), *De Homine* (1658) y *De Cive* (que fue la primera en aparecer, en 1642).² Aparentemente la reelaboración de este último tratado dio lugar al *Leviathan*, escrito entre 1649-1651.

A este esquema debemos agregar las distintas versiones manuscritas que circularon entre los grupos de intelectuales, las ediciones y (re)elaboraciones posteriores que, juntas, hacen más difícil la labor de los intérpretes contemporáneos del pensamiento de Hobbes. Y es que, a menudo, los elementos discursivos son presentados en un orden o en una jerarquía distintos, dependiendo de la obra en cuestión.³ Además, al nivel ya de por sí complejo de la evidencia textual, hemos de añadir el marco de los distintos momentos intelectuales y las influencias que marcaron la filosofía del pensador inglés, de un temprano humanismo con un fuerte influjo aristotélico⁴ (con fuertes notas nominalistas), pasando por una crisis escéptica y su final adopción de la ontología mecanicista para su física. Mientras

² En el “Prefacio al lector” del *De Cive*, se establece el plan general de la obra en tres secciones y se da cuenta del porqué se adelantó la redacción de lo que debiera ser la parte tercera: “En la primera se trataba del cuerpo y de sus propiedades generales; en la segunda del hombre, de sus facultades y afecciones; en la tercera del Estado y de los deberes de los ciudadanos [...] Y mientras completaba, ordenaba y escribía lenta y cuidadosamente todo eso (porque yo no discuto sino que calculo), sucedió que mi patria, unos años antes de estallar la guerra civil, hervía en discusiones acerca del derecho del poder y de la obediencia debida por los ciudadanos, precursores de la guerra que se avecinaba, lo cual fue la causa de aplazar lo demás y madurar y terminar esta tercera parte. Así sucedió que lo que iba a estar en último lugar apareciese en el primero cronológicamente; sobre todo porque pensaba que, al estar fundado en principios propios conocidos por la experiencia, no necesitaba de las anteriores” (1642: 10).

³ Véase, por ejemplo, el estudio de Blaumgold (2008).

⁴ Véase L. Strauss (2006), cap. viii. Según la interpretación de J. Bernhardt (1993), podemos encontrar elementos de la tradición aristotélicas a lo largo del desarrollo intelectual hobbesiano.

que, para su nueva ciencia civil, Hobbes no dudaría en establecer el método de análisis y síntesis, derivado de la asunción de que los asuntos humanos también pueden estudiarse al modo de la geometría (Jesseph, 1996: 87-96).

Es en este momento donde debemos notar, entonces, que la filosofía política de Thomas Hobbes no puede ser entendida al margen de los elementos constitutivos de la nueva filosofía natural del siglo XVII. La revolución de la ciencia política que nuestro autor propone tiene su raíz en la nueva ciencia de la modernidad temprana, justo como él mismo lo había pensado en la elaboración de su *De corpore* como la primera (y fundamental) pieza de su sistema.

Por tanto, si seguimos la exposición del capítulo VI, “El Método”, en el *De corpore*, tendremos una visión más completa del modo en que se entrelazan los distintos elementos de la filosofía de Hobbes. En primer lugar, el autor sitúa la clave del conocimiento en la geometría como la ciencia del movimiento *in abstracto*, que parte de definiciones de elementos simples para, posteriormente, explicar y describir el tipo de movimientos que generará cada uno de esos elementos simples, así:

El método de esta investigación es el compositivo, ya que en primer lugar, hay que observar qué es lo que hace el cuerpo movido si no se considera en él más que el movimiento, e inmediatamente aparece que se hace una línea o una longitud; después se considerará qué hace un cuerpo largo al moverse y constará que lo que origina es una superficie, y así sucesivamente hasta ver qué hace el movimiento sin más. Después, de igual manera hay que observar, a partir de la suma, multiplicación, resta y división de estos movimientos, qué efectos, figuras y qué propiedades se producen; y, así, de esta observación nace la parte de la Filosofía llamada Geometría (Hobbes, 2000, VI, 6: 79).

A este estudio del movimiento geométrico le sigue “la consideración de lo que el movimiento de un cuerpo produce en otro” (2000: 80), propiamente, el conocimiento de cómo, a través de los principios dinámicos, los cuerpos y sus partes se engarzan y chocan entre sí. Un paso posterior consiste en expli-

car “lo que resulta del movimiento de las partes, que consiste en que las mismas cosas no aparezcan a los sentidos como las cosas mismas sino cambiadas” (2000: 80), lo cual requiere una teoría acerca de cómo operan los cinco sentidos (en el nivel de los cambios fisiológicos) y cómo éstos, al ser afectados, dan lugar a las cualidades sensibles como los distintos sonidos, olores, sabores, colores y texturas. En este estadio del sistema hobbesiano podemos identificar las asunciones corpuscularistas y mecanicistas que compartió con la nueva ciencia de su época, la cual se desarrolla como una opción crítica al hileomorfismo escolástico.⁵

Ahora bien, una vez establecidos los principios de la ciencia del movimiento de los cuerpos, el paso siguiente es:

De la física hay que pasar a la Moral, en la que se consideran los movimientos de las mentes, como el *apetito*, la *aversión*, el *amor*, la *benevolencia*, la *esperanza*, el *miedo*, la *ira*, la *emulación*, la *envida*, etc., qué causas tienen y de qué cosas sean causa ellas mismas, porque hay causas que proceden de los sentidos y de la imaginación, y que son objeto de estudio de la Física (Hobbes, 2000: 80).

El movimiento básico de las partes de los cuerpos en un nivel sensorial compone, a su vez, un nivel que tiene sus efectos en el orden mental. Es el complejo agregado de los cuerpos en movimiento lo que produce, a su vez, los movimientos de las mentes en el nivel fisiológico, dando lugar a las pasiones.⁶ La asunción mecanicista y naturalista en este estadio es evidente y determina una de las asunciones centrales de la ciencia hobbesiana: la descripción naturalista de las pasiones es una premisa que permite que dichas pasiones sean inteligibles y descriptibles para el filósofo natural y manipulables para el

⁵ Por supuesto, una vez que se ha asumido que el proceso causal de la percepción sensible es descriptible en términos del choque de partículas, los conceptos escolásticos de materia-forma y especies sensibles dejan de ser necesarios.

⁶ El paso del análisis de las pasiones a la filosofía moral hobbesiana es descrito en el texto de R. Tuck (1996: 184-193).

gobernante. De ahí que, como último estadio del sistema tenemos lo siguiente:

La filosofía civil va unida a la Filosofía moral, pero de tal forma que puede separarse sin embargo; porque las causas de los movimientos de las mentes se conocen no sólo por el razonamiento sino también por la experiencia de cada uno al observar sus propios movimientos (2000, 7: 81).

Sea, en primer lugar, a partir de los principios básicos de los movimientos de los cuerpos (método sintético) o, en segundo lugar, desde las propias experiencias en particular (método analítico), la conclusión inevitable será “que los apetitos de los hombres y los movimientos de las mentes son de tal género que si no se ven sujetos por algún poder, se perseguirán unos a otros con guerras” (2000, 7: 81); lo cual, finalmente, desemboca en la necesidad de establecer el Estado y la leyes civiles.

La ciencia civil que Hobbes propone, con base en la concepción mecanicista del cosmos, en donde los choques y las uniones de los cuerpos y de sus partes componen el universo físico, tiene su desarrollo en una cinemática de los individuos y sus pasiones, donde se resuman o se disgregan las partes, formando así los estados, en un caso, y las guerras en el otro. Lo anterior tiene como corolarios:

- Una ciencia civil que indaga en torno a las causas que generan el estado desde los elementos más básicos de la naturaleza humana (las pasiones);
- Si en el mecanicismo se parte de la premisa de que el cosmos está constituido por los cuerpos de materia homogénea, su correlato en el ámbito de la ciencia civil será la ineludible asunción de la igualdad entre los humanos;
- El abatimiento de una idea teleológica del ser humano: no se puede identificar una finalidad conforme a la cual podamos sostener, *ab initio*, que el ser humano ha sido creado para vivir en sociedad; es decir, ni la sociedad civil, ni el Estado son condiciones “naturales” del ser humano, sino constituyen siempre una creación artifi-

cial.⁷ La separación de la filosofía que sostiene Hobbes de la visión política escolástica es, entonces, patente.

LOS ELEMENTOS FUNDAMENTALES DEL DERECHO NATURAL
EN EL *De Cive*

Las consideraciones metodológicas expuestas anteriormente son reconocidas por el mismo autor del *De Cive* ya desde el “Prefacio al lector”: la analogía del Estado con una máquina (un reloj) es más que ilustrativa del principio heurístico mecanicista.⁸ Tal y como procedemos cuando se trata de conocer la función de cada pieza de un mecanismo de relojería, en el *De Cive*, Hobbes se propone desmontar y estudiar las partes del Estado en sus piezas fundamentales y, de este modo, entender el mecanismo por el cual se genera (Hobbes, 1993, “Prefacio al lector”: 7). Veamos cuáles son y cómo operan esas piezas.

La estrategia expositiva de la primera parte del *De Cive* (“Libertad”) puede formularse, si seguimos la analogía mecanicista, como el establecimiento de las condiciones naturales de las propiedades básicas de los cuerpos materiales como las leyes que rigen el movimiento, el choque, la colisión y la

⁷ Véase Herb (1996: 198-203). Según Herb, esta propuesta de Hobbes es un eco de la filosofía epicúrea en el autor del *De Cive*; según la descripción epicúrea, los cuerpos se forman y se disgregan de acuerdo al movimiento y choque *azaroso* de las partículas (los infinitos átomos) que constituyen los infinitos universos. Véase Herb (1996, nota 42: 201). Véase asimismo Hobbes (1993, “Libertad”, cap. I, § 2: 14-15).

⁸ Fernández (2013) hace un recuento de las diferentes interpretaciones que ha recibido la figura del reloj en Hobbes. La postura de Diego Fernández es que, en lugar de ser una estrategia hobbesiana derivada de su metodología resolutiva-compositiva, la analogía del Estado como maquinaria debe entenderse como una instancia del método sintético. Aunque en esta ocasión no es mi objetivo ofrecer una discusión pormenorizada de tan importante tópico, debo advertir que, a mi ver, ambas metodologías están presentes en el *De Cive*, entrecruzándose, y no necesariamente se oponen debido a que la misma estructura de la obra hace posibles ambas interpretaciones. En todo caso, como Hobbes mismo lo indica, el resultado será el mismo: el descubrimiento de las causas que fundan el Estado.

unión entre ellos. Así, estos elementos fundamentales son los siguientes:

- El *deseo* de conservar la vida y de *huir* de la muerte. Dicho deseo acarrea, a su vez, el deseo de *agenciar*se de los medios para conservar la vida y para evitar la muerte.
- La condición antropológica elemental de la igualdad de derechos *fuera de cualquier sociedad civil*: “condición que puede llamarse estado de naturaleza” (1993: 9).
- Las condiciones que harán que los individuos “se muevan”, se relacionen o actúen en el marco de ese supuesto estado de naturaleza. Tales condiciones son: “la fuerza corporal, la experiencia, la razón y la pasión”, es decir, las facultades humanas consideradas todas en la misma jerarquía (1993, I, §1: 14).

Estos tres elementos se confunden y se mezclan en el discurso hobbesiano, puesto que todos forman parte de la naturaleza humana y, en principio, no hay ninguna facultad superior a otra. Sin embargo, es posible distinguir algunas relaciones claras en estos distintos niveles, particularmente en los dos primeros. Veamos, los elementos del nivel 1) constituyen la dimensión de las pasiones elementales, desear aquello que conservará la vida y evitará la muerte causará, en la mayor parte de los casos, el deseo de dañar a otros:

Pero la causa más frecuente de que los hombres deseen *hacerse mal* unos a otros tiene su origen en que muchos *apetecen a la vez la misma cosa*, que muy frecuentemente no pueden ni disfrutar en común ni dividir; de donde se sigue que hay que dársela al más fuerte. Ahora bien, quién sea el más fuerte es cosa que hay que dilucidar por medio de la lucha (1993, I, §6: 18).⁹

En este nivel podemos identificar como resultado global de las relaciones entre los seres humanos, el miedo y la descon-

⁹ Las cursivas son mías.

fianza mutuos, dado que, además, en el estado de naturaleza todos son iguales, en el sentido en que todos “pueden lo mismo unos contra otros” (1993, I, §3: 17).

Si el nivel 1) se refiere a las pasiones (los deseos, aversiones y sus efectos), el nivel 2) establece que, simultáneamente, consideramos que “no es contrario a la recta razón” obtener los medios que fueren para conservar la vida; Hobbes agrega: “Y todo lo que no va contra la recta razón, todos dicen que está hecho justamente y con derecho” (1993, I, §7: 18); esto es, cada ser humano es igualmente juez de lo que le es lícito o necesario obtener para conservar su vida y, por tanto:

La naturaleza dio a todos derecho a todo: esto es, en el estado meramente natural o antes de que los hombres se vinculasen mutuamente con pacto alguno, a todos les era lícito hacer lo que quisieran, así como poseer, usar y disfrutar de todo lo que quisieran y pudieran. Porque todo lo que alguien quisiera le parecería bueno para él por el hecho de quererlo, y podría o bien conducir a su conservación o al menos parecer que conducía (1993, I, §10: 19).

Observemos que en los elementos contenidos en 1) y 2) no se supone, según Hobbes, una valoración negativa del ser humano, el reconocimiento de que tenemos pasiones y que éstas operan como guías en el nivel elemental, así como el uso del derecho natural sobre los medios para lograr la conservación de la vida no tiene otro sentido que el de mostrar los elementos naturales¹⁰ que intervienen fuera de la sociedad civil. Tal afán de “neutralidad” descriptiva impide, por cierto,

¹⁰ Hobbes rechaza explícitamente esta antropología filosófica negativa: “Pero que los hombres sean malos por naturaleza no se sigue de mi principio. Porque aunque los malos fuesen menos que los buenos, al no poder reconocer a unos y a otros, aun los buenos y honrados se ven continuamente en la necesidad de desconfiar, de precaverse, de anticiparse, de someter y de defenderse de cualquier modo [...] Las afecciones del ánimo que provienen de la naturaleza animal no son en sí malas, pero sí lo son a veces las acciones que de ellas provienen, a saber, cuando son nocivas y contrarias al deber” (1993, “Prefacio al lector”: 8).

la irrupción de la tesis finalista o la asunción del substancialismo moral.¹¹

Además, considerados en el estado de naturaleza, encadenando los elementos contenidos en 1) y 2), el resultado no será la empatía entre los seres humanos, sino que se verán sometidos a la inexorable y continua colisión:

Si a la inclinación natural de los hombres a dañarse unos a otros, que procede de sus pasiones y en particular de su vana estimación, se añade el derecho de todos a todo, por el cual uno invade *con todo derecho* y el otro *con todo derecho* resiste, de lo cual se originan perpetuas sospechas y celos de todos contra todos [...] no se puede negar que el estado natural de los hombres antes de la formación de la sociedad fuera la fuerza, y no cualquier fuerza sino la de todos contra todos. ¿Y qué es la guerra sino el tiempo en que la voluntad de enfrentarse por la fuerza se declara con palabras o con hechos? Al tiempo restante se llama paz (Hobbes, 2000, “Libertad”, I, §12: 20).

LEY NATURAL, LEY MORAL Y LOS ELEMENTOS DE LA HOSPITALIDAD

Entonces, la suma de los elementos contenidos en las pasiones básicas y el derecho natural, conlleva a la guerra de todos contra todos y, por tanto, la amenaza constante de perder la vida. La opción que Hobbes propone es la limitación o el acotamiento de la libertad y del derecho a todo a través de la recta razón, de la cual emana la ley natural. Así, la ley natural consiste en “un dictamen de la recta razón acerca de lo que se ha de hacer u omitir para la conservación, de ser posible duradera, de la vida y de los miembros” (Hobbes, 2000, II, §1: 23).

La ley natural de Hobbes está fundada en el reconocimiento de que la paz es una condición necesaria para conservar la

¹¹ Este rechazo está acorde con la valoración de la metafísica hilemorfista, tal y como lo ha señalado Malcom (1991: 533).

vida, y ella supone la renuncia o la transferencia de algunos derechos; a la transferencia mutua de esos derechos Hobbes le llama contrato (2000, II, §9: 25).

Consideremos un poco más detenidamente la propuesta anterior, en efecto, el espectro tan amplio de los derechos naturales de los individuos conduce a la continua superposición de éstos y, por tanto, al peligro constante de la guerra. La recta razón, que no es “una facultad infalible [...] sino el acto de raciocinio propio de cada uno y verdadero en lo que se refiere a las propias acciones, que pueden redundar en beneficio o en daño a los demás hombres” (2000, II, nota 1: 23), formula desde su propia experiencia sus dictámenes o las leyes naturales. La ley natural se refiere, entonces, a los actos y las relaciones concretas entre los individuos y determina cuáles son las reglas que han de seguirse en la convivencia, con tal de mantener la paz y, con ella, la conservación de la vida.

En este sentido, la ley natural es la posibilidad misma de las relaciones humanas en la sociedad, obtenidas no ya desde una fuente externa, sino desde las mismas facultades humanas (la recta razón en particular). Con una dimensión negativa (limitar los derechos de todos a todo) (Haakonssen, 2003: 1330-1331) y una positiva (realizar la paz y, con ello, la conservación de la vida, así como posibilitar la confianza y la comunicación entre los individuos), podemos notar ahora la manera en que la tesis de la ley natural hobbesiana ha inaugurado una nueva vía para la política y para la convivencia.

Por tanto, los dictámenes de la recta razón en su forma de leyes naturales establecen y legislan (aunque en este momento sólo desde la conciencia de cada uno de los individuos) la conducta que ha de seguirse para la convivencia pacífica. Así, los dictados de la razón instauran que algunos derechos deben transferirse, que hay que cumplir los pactos o la promesa (fe) otorgada (2000, III, §1: 31), promueven la gratitud, la beneficencia (2000, III, §8: 34-35) y la cooperación mutua entre los individuos (2000, III, §9: 35); las leyes naturales instituyen, además, las condiciones para el perdón y el arrepentimiento sobre conductas pasadas (2000, III, §10: 35) y la perspectiva con la cual deben instaurarse los castigos: “no se ha de mirar al mal

pasado sino al bien futuro" (2000, III, §11: 36). Además, prohíben las muestras de odio y desprecio entre los seres humanos (2000, III, §12: 36) y establecen la consideración de la igualdad natural, así como la igualdad y la equidad en la distribución de los derechos (2000, III, §§13-15: 37). Igualmente, las leyes naturales dictan criterios para el uso de los bienes comunes y de los bienes escasos (2000, III, §§16-18: 37-38); también determinan que deben nombrarse árbitros en caso de conflictos y acotan las condiciones que han de cumplir quienes hagan de árbitros (2000, III, §§19-24: 38-39).

Los dictámenes de la razón determinan, entonces, preceptos en el nivel de la conciencia individual o del fúero interno (2000, III, §§27-29: 40-41) que pueden ser observados y practicados entre los seres humanos para conservar la paz. En esta medida, si consideramos que las leyes naturales obligan a la beneficencia, a la gratitud, a la consideración de la igualdad de derechos y a la cooperación mutua, podemos identificar claramente el fundamento eminentemente racional de los elementos que constituyen la hospitalidad en Hobbes. Los elementos de la hospitalidad que hemos referido líneas arriba no provienen, ciertamente, de un mandamiento divino, ajeno a las mismas facultades humanas, más bien están disponibles inmediatamente en la misma experiencia de cada individuo y, a través de la recta razón, cada uno es capaz de distinguir la necesidad de la beneficencia, la cooperación mutua, la distribución equitativa de derechos y de bienes, transformándolos en leyes naturales que, por su carácter de aplicabilidad al género humano entero, son también "inmutables y eternas": "lo que prohíben nunca puede ser lícito ni lo que mandan ilícito. Pues nunca serán lícitas la soberbia, la ingratitud, la violación de los pactos (o injuria), la inhumanidad, la contumelia" (2000, III, §29: 41). Por tanto, cada ser humano puede encontrar en su propia recta razón los elementos que constituyen la hospitalidad, y puede ver en qué medida dichos elementos son fundamentales para conservar la paz y, con ello, la vida misma; lo anterior conlleva la propuesta de que cada individuo puede entender la utilidad de observar y practicar las leyes naturales y, con ello, los elementos de la hospitalidad

se vuelven características distintivas del ser humano justo (2000, III, §30: 41)

Ahora podemos dar el siguiente paso en el desarrollo de la propuesta de Hobbes: la racionalidad, en su carácter de facultad humana de cálculo,¹² es capaz de encontrar las conclusiones y establecerlas en leyes naturales. Y esa misma capacidad calculadora nos permite prever la utilidad de dichas leyes a futuro, siendo éstas garantes de la paz y de la conservación de la vida, la razón descubre que la paz debe prolongarse a futuro. De esto Hobbes obtiene que la ley natural se identifica con la ley moral. La premisa del filósofo inglés es una aparente forma de emotivismo moral y de relativismo:

Conviene saber que *bueno* y *malo* son nombres impuestos a las cosas para significar la inclinación o la aversión de quienes así las llaman [...] [y] mientras lo bueno y lo malo se midan con diversas medidas según la diversidad de las pasiones en juego, se está en estado de guerra (2000, III, §31: 41).

Sin embargo, este relativismo moral cede ante la universalidad del rechazo hacia la guerra, propuesta por la facultad previsora de la razón, la cual les descubre a los individuos el bien futuro:

A este estado, mientras están en él, todos lo reconocen fácilmente como algo malo y, en consecuencia, a la paz como buena. Así, los que no eran capaces de ponerse de acuerdo respecto al bien presente, sí lo son respecto al futuro; lo cual es obra de la razón porque lo presente se percibe por los sentidos, pero lo futuro solamente por la razón (2000, III, §31: 41).

Finalmente, gracias a la facultad racional, el ser humano concluye que la paz es buena, así como todas las conductas y los hábitos que se emplean para obtenerla:

Y percibiendo por la razón que la paz es buena, se concluye, por la misma razón, que son buenos todos los medios necesarios para

¹² Acerca de la característica calculadora de la razón y sus implicaciones en la lógica de la ciencia de Hobbes, véase Sgarbi (2013: 184-195).

la paz y, en consecuencia, que la modestia, la equidad, la fe, la humanidad, la misericordia, todo lo cual hemos demostrado ser necesario para la paz, son buenas costumbres o hábitos, esto es, virtudes. Luego la ley, por el hecho de prescribir los medios para la paz, prescribe las buenas costumbres o virtudes. En consecuencia, se llama moral (2000: 41-42).

De acuerdo con lo anterior, podemos ahora decir que, en Hobbes, los elementos de la hospitalidad son, además de leyes naturales, virtudes que están enmarcadas en la ley moral y que ambas dimensiones (ley natural y ley moral) tienen como fundamento la facultad racional, la cual es caracterizada como una facultad eminentemente calculadora y previsora.

Debo añadir que en el último capítulo (iv) de la segunda parte del *De Cive*, Hobbes señalará que el origen *metafísico y último* de la racionalidad misma (así como de la creación entera), es Dios.¹³ En este aspecto, “A la ley natural y a la moral se las suele llamar también ley divina” y nuestro autor empleará el análisis textual para mostrar que las leyes naturales y morales expuestas antes, coinciden con lo que figura en diversos pasajes del texto bíblico.¹⁴

¹³ Sobre el carácter y la valoración de las auténticas creencias religiosas en Hobbes ha habido sospechas de ateísmo hasta nuestros días. La cuestión del (a)teísmo del filósofo inglés, tal y como lo afirma Samuel I. Mintz, es prácticamente imposible de resolver. Para un excelente estudio de los distintos críticos contemporáneos de Hobbes en torno al tema, véase (Mintz, 1996: 39-62).

¹⁴ En el *De Cive* leemos: “A la ley natural y a la moral se las suele llamar también ley divina. Y con toda justicia, tanto porque la razón, que es la misma ley natural, la ha dado Dios a cada uno de forma inmediata por regla de sus acciones, como porque las normas de vida que de ella se derivan son las mismas que fueron promulgadas por su divina Majestad como leyes del reino celestial, por medio de nuestro Señor Jesucristo y de los santos profetas y apóstoles. En este capítulo intentaremos confirmar con la Sagrada Escritura lo que hemos razonado más arriba acerca de la ley natural” (Hobbes, 1993, IV, §1: 43).

REFLEXIÓN FINAL. LA FILOSOFÍA NATURAL Y LA LEY NATURAL

El estudio que va de la geometría a la física, y de ésta a la moral para, finalmente, derivar de la moral a la ciencia civil, establece en la ciencia hobbesiana un requisito sistemático y metodológico que puede interpretarse como un ideal científico que se propone ascender desde los principios de los movimientos más simples hasta los más complejos, acompañándolos del carácter confirmatorio de la experiencia (Sorell, 1996: 54-60). Para la ciencia física mecanicista, los choques, los agregados y las separaciones de las partes de los cuerpos están sometidos a las leyes del movimiento que, en todo caso, definen la direccionalidad y las distintas posibilidades de comportamiento de los corpúsculos materiales en el espacio tridimensional; en analogía con lo anterior, para la ciencia civil, las pasiones y los derechos naturales de los individuos están regidos, en un primer momento, por la ley natural y, posteriormente, por la ley civil.

Tal y como lo hemos expuesto, la ley natural establece el equivalente al sentido o la direccionalidad del movimiento de las partículas, y funda, entre otras cosas, la posibilidad del paso de la mera disgregación de los cuerpos (la guerra), a los estratos superiores de la realidad social que es el cuerpo entero de la sociedad civil. Entre los seres humanos, los dictámenes de la razón y, después, las leyes civiles son el correlato de las leyes de la naturaleza, mientras que su origen o fundamento es, para decirlo con Hobbes, ineludiblemente natural y humano. ¿Cómo podemos explicar esta asunción? Es claro que, para el autor del *De Cive*, las respuestas relativas a las investigaciones en torno a la genealogía de los derechos, de las leyes, de la moral y del estado deben encontrarse en las mismas facultades humanas, sometidas al escrutinio de la experiencia tanto personal como histórica. La conclusión será siempre el esclarecimiento de la naturaleza humana y el descubrimiento de que los avatares de la vida en sociedad son atribuibles, no a la intervención más o menos constante de alguna divinidad, ni a una suerte de destino o finalidad, sino al ser humano mismo, que es capaz de asumir diferentes funciones y roles, que es la sola

causa de la guerra y de la hospitalidad, que es capaz de ser un depredador o un dios para los demás. Tal es el sentido que se devela en la célebre sentencia de Hobbes:

Por cierto que con razón se han dicho estas dos cosas: el hombre es un dios para el hombre, y el hombre es un lobo para el hombre. El primer dicho se aplica a la conducta de los conciudadanos; el segundo, a la de los Estados entre sí. En el primer caso, por la justicia, la caridad y las virtudes de la paz, se aproximan a la semejanza con Dios; en el segundo, por la depravación de los malos, incluso los buenos tienen que recurrir, si quieren protegerse, a las virtudes de la guerra y al engaño, esto es, a la rapacidad animal (Hobbes, 1993, “Dedicatoria”: 2).

BIBLIOGRAFÍA

- Baumgold, D. (2008), “The Difficulties of Hobbes Interpretation”, en *Political Theory*, vol. 36, núm. 6, pp. 827-855, en <<http://ptx.sagepub.com/content/36/6/827>>, consultado en abril de 2015.
- Bernhardt, J. (1993), “Empirisme Rationnel et Statut des Universalia: le problème de la Théorie de la Science chez Hobbes”, en *Revue d'histoire des sciences*, t. 46, núms. 2/3, abril-septiembre, pp. 131-152.
- Curley, E. (1995), “Hobbes versus Descartes”, en R. Ariew y M. Green (eds.), *Descartes and his Contemporaries. Meditations, Objections and Replies*, Universidad de Chicago, pp. 97-109.
- Fernández, P. D. (2013), “El Leviathan como autómata: método y política en Thomas Hobbes”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 30, núm. 2, pp. 413-430, en <<http://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/44054/41653>>, consultado en mayo de 2015.
- Haakonssen, K. (2003), “Divine/Natural Law Theories in Ethics”, en D. Garber y M. Ayers (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, vol. II, Universidad de Cambridge, Nueva York, pp. 1317-1357.

- Herb, K. F. (1996), “Le Fondement de la Philosophie de l’État dans le De Cive”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 101, núm. 2, abril-junio, pp. 189-209.
- Hobbes, T. (1993), *El ciudadano (De Cive)*, ed. bilingüe a cargo de Joaquín Rodríguez Feo, Debate / CSIC, Madrid.
- (2000), *Tratado sobre el cuerpo (De corpore)*, ed. Joaquín Rodríguez Feo, Trotta, Madrid.
- Jesseph, D. (1996), “Hobbes and the Method of Natural Science”, en Tom Sorell (eds.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Universidad de Cambridge, Nueva York, pp. 86-107.
- Malcom, N. (1991), “Hobbes and Spinoza”, en J. H. Burns (eds.), *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Universidad de Cambridge, Nueva York, pp. 530-557.
- Mintz, S. I. (1996), *The Hunting of Leviathan. Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Universidad de Cambridge / Thoemmes, Bristol.
- Sgarbi, M. (2013), *The Aristotelian Tradition and the Rise of British Empiricism, Logic and Epistemology in the British Isles (1570-1689)*, Springer, Dordrecht.
- Sorell, T. (1995), “Hobbes’s Objections and Hobbes’s System”, en R. Ariew y M. Grene (eds.), *Descartes and his Contemporaries*, Universidad de Chicago, pp. 83-96.
- (1996), “Hobbes’s Scheme of the Sciences”, en Tom Sorell (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Universidad de Cambridge, Nueva York, pp. 45-61.
- Strauss, L. (2006), *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Tuck, R. (1996), “Hobbes’s Moral Philosophy”, en Tom Sorell (eds.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Universidad de Cambridge, Nueva York, pp. 175-207.

DERECHO NATURAL Y CIUDADANÍA EN SPINOZA

Mariela Oliva Ríos

Pero si la paz debe llevar los nombres de servidumbre,
barbarie y soledad, no hay para los hombres
nada tan desastroso como la paz.
Spinoza

La obra del filósofo holandés Baruch Spinoza constituye, para la temprana modernidad (siglo XVII), uno de los esfuerzos críticos más importantes del pensamiento Occidental en el proceso de ruptura y transformación del paradigma teológico-metafísico vigente hasta entonces. Dado el carácter subversivo de su propuesta filosófica delimitada ontológicamente en su magistral obra la *Ética demostrada según el orden geométrico*, es indudable que no podemos comprender su propuesta política expuesta principalmente en el *Tratado teológico político* (TTP) –publicado con pie de imprenta y editor apócrifo en el año 1670–,¹ y en el *Tratado político* (TP) –escrito durante el últi-

¹ Véase la advertencia al *Tratado teológico político* (TTP) de Gregorio Weinberg, asesor y editor de las *Obras completas de Spinoza* en español por iniciativa de Acervo Cultural Editores en el año 1977 en Buenos Aires, Argentina. (Spinoza, 1977, TTP: 6). En adelante, de acuerdo a la convención académica, citaremos las Obras de Spinoza, de la siguiente manera: Para la *Ética* (Spinoza, 2007), E seguido del número que indica el libro o la parte, P seguido del número que corresponde e identifica la proposición, D para las definiciones, dem. para las demostraciones, C y S para corolarios y escolios. Para el *Tratado teológico político* (Spinoza, 1977), TTP seguido del capítulo en romano y § más número del parágrafo. El *Tratado político* (Spinoza, 1977), TP seguido del capítulo en romano y § con número que corresponde al parágrafo. Para la Correspondencia (Spinoza, 1988), Ep. y el número de la epístola correspondiente.

mo año de vida del autor y publicado en su *Obra Póstuma* en 1677–, sin tener presente el fundamento ético que la sostiene.

Consideramos fundamental, para dicho propósito, partir de los criterios esenciales que trazan su filosofía y su pensamiento político, los cuales se inscriben en una modernidad disonante, cuyo eje rector es la conciencia de una subjetividad que se vive en el desarraigo, por la propia condición de un doble exilio.² Spinoza no es ajeno a los conflictos humanos, muy al contrario la constante en su pensamiento es el interés manifiesto por comprender la condición humana de manera adecuada y verdadera, tanto en el campo ético, como en el social y en el político.³ No en balde su lúcida y precisa escritura, que mediante un genuino despliegue deductivo, establece que los seres humanos somos parte de un orden natural determinado, esto es, somos expresión actual de la potencia infinita que es Dios o la Naturaleza (*Deus sive Natura*) y por tanto como modificación finita de dicha producción inmanente en la existencia, nos esforzamos por mantenernos en ella y expresamos nuestra capacidad para afectar y ser afectados, esto es, padecemos y actuamos. En tal padecimiento o actuación se cifra nuestra *vis extendi* –nuestra fuerza de existir–, nuestra condición vital, sea para conducirnos a la ignorancia y la servidumbre o al conocimiento y a la libertad.

Las formas de pensar producen necesariamente formas de vida, lo que significa que es sabio quien, haciendo uso adecua-

² Antes de haber escrito algo, Spinoza fue excomulgado en 1656 de la comunidad judía de Ámsterdam. Como dirá Gabriel Albiac en su texto *La sinagoga vacía*, Spinoza fue excluido entre los excluidos y maldito por una comunidad doblemente maldita. Bajo el signo de esa doble personalidad que trae la no identidad del marranismo, aquel vacío ontológico de una subjetividad desintegrada y desarraigada (véase Albiac, 1987).

³ “A mí, empero, esas turbas no me incitan ni a reír ni a llorar, sino más bien a filosofar y a observar mejor la naturaleza humana. Pues no pienso que me sea lícito burlarme de la naturaleza y mucho menos quejarme de ella, cuando considero que los hombres, como los demás seres, no son más que una parte de la naturaleza y que desconozco cómo cada una de esas partes concuerda con su todo y cómo se conecta con las demás. [...] Por eso, yo dejo que cada cual viva según su buen parecer y quienes así lo deseen, que mueran por su bien, mientras a mí me sea lícito vivir para la verdad” (Ep.30, fragmento II).

do de la razón, contempla la transformación de un afecto por otro más grande e indudable, liberándose con ello del temor y la esperanza, y de todas aquellas pasiones que nos mantienen en la impotencia; es decir en la ignorancia y la servidumbre. La necesidad y las implicaciones de constituir un registro político que se procure establecer las condiciones para la expresión del derecho natural de todos los hombres, y por lo tanto de todo ciudadano, a ser, pensar y actuar libremente, es el propósito crítico tanto del *Tratado Teológico Político* como del *Tratado Político*. Así como en la *Ética*, el sentido y esfuerzo se dirige a la realización de la felicidad y la libertad en tanto amor a la existencia; en su desplazamiento político, la democracia, entendida como soberanía de la multitud, dirige su esfuerzo a la realización de la paz y la seguridad.

¿Cómo se da este desplazamiento y qué lugar ocupan los afectos en él? ¿Cómo se constituye tal “soberanía de la multitud”? Y ¿por qué la paz y la libertad acontecen inherentes al derecho natural? Estos son los cuestionamientos desde los cuales intentamos reflexionar el problema del derecho natural y la ciudadanía en Spinoza.

Bajo una lógica de desengaño que se cifra principalmente en la tradición teológico-metafísica que su filosofía va a cuestionar, Spinoza hará evidente en la composición del TTP el carácter histórico, político y de dominación que sostienen las religiones. La originalidad del mismo, dirá Deleuze, estriba en considerar la religión como un efecto (2001: 18-19). El argumento central de tal denuncia, se encuentra, en el lugar y sentido ontológico del deseo y la libertad, que por sus implicaciones ético-políticas delimitan y producen las formas de gobierno que conducen a las sociedades –en sus formas de vinculación afectiva y ejercicio del derecho, esto es, del poder–, ya sea a la paz y la seguridad o a la violencia y la tiranía. La pregunta de por qué los hombres luchan por su esclavitud como si se tratase de su libertad, adquiere, en este sentido, un punto de inflexión e inversión ética clave para la comprensión del devenir corpus político.

Los hombres luchan “como si” porque ignoran las causas de las cosas y dado que son conscientes de sus apetitos,⁴ imaginan que son libres, que todo en la naturaleza sucede de acuerdo a un fin y en contra de ellos mismos o a favor, de acuerdo a su mejor conveniencia o con vistas a la utilidad que apetecen, y que por tanto, poseen privilegios en la naturaleza o cosas por el estilo, hasta llegar a hacer que ésta y los dioses, con ella, deliren (véase, E1, apéndice). De ahí que para comprender las verdaderas causas de nuestras determinaciones y con ello alcanzar la libertad, hace falta un esfuerzo mayúsculo, puesto que inevitablemente, por ser parte de la naturaleza, estamos expuestos a múltiples afectos y afecciones, e imaginamos, padecemos y creemos ser un imperio dentro de otro imperio, un pueblo elegido, el sueño de una utopía, la víctima de un poder superior, etc. Es desde esta realidad que se tiene que pensar y comprender el derecho y la ciudadanía.

EL ESTADO DE NATURALEZA

La historia entendida como un ideal o un progreso –tema crucial para el pensamiento ilustrado de los siglos XVIII y XIX– no aparece en el hallazgo de la inmanencia que Spinoza instalará en el primer libro de la *Ética*.⁵ Un Dios sin trascendencia, una libertad sin libre albedrío, una ética sin moral y una política que tiene como causa el derecho natural de los hombres, conduce a pensar no sólo en aquello que resulte más útil y gozoso para la vida por el simple hecho fortuito de satisfacer un deseo, que bien puede ser leído como impulso egoísta o como azaroso acto de sobrevivencia, sino que implica algo un poco más complejo, implica la posibilidad de construir aquella

⁴ “[...] el deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo” (E3P9S).

⁵ “Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas” (E1P18), es decir, Dios actúa con la misma necesidad con la que produce y nada ocurre en la Naturaleza que no se encuentre determinado a existir y a obrar de cierta manera (véase E1P29).

comunidad de hombres y ciudadanos que se compongan entre sí, de tal manera que incrementen su potencia de actuar. Tal expresión estaría dada para el filósofo holandés –como una tarea inconclusa, abierta a la modernidad– en la democracia.

En un diálogo constante con el pensamiento de Hobbes y Maquiavelo, Spinoza considerará el ejercicio y pensar político desde una óptica realista, esto es, una visión no utópica ni trascendente y, mucho menos aún, desde la perspectiva de un deber ser moral que guíe el campo de las relaciones entre individuos. Es decir, la manera más funcional y adecuada en la que se puede constituir el Estado es partiendo de una crítica a los esquemas utópicos e idealistas de una sociedad, considerando que toda ciencia política que aspire y pueda ser útil a la sociedad en su conjunto, ha de nacer de un entendimiento real del deseo y las pasiones humanas, puesto que se trata de su propia condición natural. Sólo a través de la adecuación y comprensión de dicha condición, se podrá dar sustento a una política que muestre en la vida práctica cómo perfeccionar el Estado. La pregunta sobre la posibilidad de que la sociedad se constituya en una multitud de hombres libres y no en un conjunto de esclavos, es inherente al entendimiento de que la política es una ficción, en tanto no se considere que su condición de posibilidad tiene como causa el derecho natural de los hombres, y es justamente por dicha condición, que la forma de gobierno “completamente absoluta”, *omnino absolutum imperium* (TP, xi, §1) será la democracia.

Spinoza se dirige, como afirma Bodei, en dos frentes:

Por un lado, se dirige contra los partidarios del absolutismo monárquico y de la razón de Estado: Hobbes, que pone la convivencia entre los hombres bajo el signo de una razón que nace del miedo de la muerte y que no corta del todo el cordón umbilical que la liga a su origen; los políticos de la astucia de la disimulación y de la violencia, que juzgan la naturaleza inmutablemente malvada y consideran las multitudes –por naturaleza– pasionales, supersticiosas y destinadas a ser gobernadas siempre con el método de la zorra y el león. Por el otro, polemiza contra los apóstoles de la esperanza terrena y los predicadores de la felicidad celeste, es decir, cuantos imaginan a los hombres diversos de lo que son, delinean

sociedades utópicamente perfectas, donde razón y libertad reinan soberanas sobre las pasiones salvo que luego van a refugiarse, defraudados, en una melancólica soledad o en una amarga decepción frente al imperio de los vicios (1997: 25-26).

Dos visiones de poder: el absolutismo monárquico junto con los partidarios de la “razón de estado”, y los que asumen ser la voz y jerarquía divina. En ambos, los afectos del temor y la esperanza se muestran como los registros afectivo-ideológicos que no sólo perpetúan la ignorancia, sino que mantienen en la servidumbre las relaciones entre los individuos, siendo proporcional el grado de expresión de la impotencia con el de la violencia, por eso no hay nada más desastroso que la paz si en su nombre se expresan la barbarie y la soledad. La única vía que permite enmendar el conocimiento y con ello el entendimiento de ciertas costumbres, será el tratamiento y comprensión de nuestra naturaleza afectiva. En el primer capítulo del *TP*, Spinoza dirige su crítica tanto a los filósofos que desprecian las pasiones humanas como a los políticos que las manipulan, diciendo que:

Los filósofos conciben las afecciones que luchan dentro de nosotros como vicios en los que caen los hombres por su propia culpa, y por eso suelen ridiculizarlas, lamentarlas, reprenderlas o, cuando quieren mostrarse más morales, detestarlas. [...] Conciben a los hombres no como son, sino como quisieran que fuesen; por eso la mayor parte de ellos en lugar de una Ética han escrito una Sátira y no han tenido en Política puntos de vista que puedan ser puestos en práctica, debiendo ser considerada [...] como una quimera, o como algo apropiado o para el país de la Utopía o para la edad oro, es decir para una época en la que no sea necesaria ninguna institución.

Las consecuencias de tal concepción son claras; uno, la imposibilidad de hacer de la teoría una práctica consecuente con la necesidad humana de establecer leyes en común; y dos, la permanente impronta de un ejercicio del poder gestado exclusivamente como dominación de los unos sobre los otros. Pero recordemos el hecho claro para Spinoza de que no podemos ser un imperio dentro de otro imperio –a riesgo de permanecer en el artificio exclusivo de la imaginación y la fluctuación de las

pasiones–, y que nadie puede abdicar de sus derechos naturales, sin renunciar con ello a la facultad de razonar libremente. En tal punto de tensión y fuga se delimita el sentido inmanente que sostendrá su política.

Dios como *causa sui* y causa eficiente de todas las cosas y no fuera de ellas, deviene expresión actual y afirmativa de una potencia autónoma y libre que carece de voluntad o fines; digamos que su indiferencia es su potencia infinita de existir, actúa por una absoluta necesidad inmanente, de suerte que “todo cuanto es, es en Dios y sin Dios nada puede ser ni concebirse” (E1P15). Por lo que aquéllos que se representan a Dios como un hombre, con cuerpo y alma, sometido a pasiones, se encuentran lejos de un entendimiento adecuado, y dado que de la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos; es decir, todo lo que puede caer bajo el entendimiento infinito de Dios o la Naturaleza es equivalente a la infinita red de determinaciones causales, será libre entonces, sólo en el sentido en que no puede ser determinado y obra en virtud de la sola necesidad de su naturaleza, y es por lo tanto, causa libre (véase E1def.7) ¿De qué manera podemos nosotros ser libres si estamos determinados?

La pregunta anterior es fundamental para comprender el estado de naturaleza y vista, desde la perspectiva de las religiones que sostienen el libre albedrío humano, provoca, como ya apuntábamos en líneas anteriores, la ilusión de la que se valen todas las religiones en el ejercicio que hacen del poder, al desdibujar la verdadera naturaleza humana impidiendo con ello el desarrollo de la conciencia entendida no como mera proyección de un deseo desplazado (véase Deleuze, 2001), sino como conocimiento y entendimiento de su poder de afección. Todas las cosas singulares, incluidos los seres humanos como modificaciones finitas, maneras de ser, tienen una existencia en la duración; es decir la potencia de Dios es ser y acción, y nosotros como modos y parte de la Naturaleza Naturada⁶

⁶ “Por Naturaleza naturada, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto conside-

actuamos y somos potencia determinada, limitada a nuestra propia acción, esto es, producimos efectos por la capacidad de afectar y ser afectados. La identidad compleja que somos de cuerpo y mente va a suponer que el cuerpo y la mente no son dos cosas distintas sino la misma cosa expresándose de dos maneras que dependen de un mismo orden causal; es decir, podemos describir a una persona o individuos tanto como un conjunto de procesos físicos en constante movimiento, composición y descomposición, como la producción de ideas, pasiones, intenciones y deseos, cuyas expresiones constituyen dos maneras de manifestar una misma naturaleza e identidad humana. La singularidad humana, *individuum*, es un organismo corpóreo complejo y un compuesto de actividad pensante, una *conexio idearum*, que percibe, desea, imagina, razona, esto es, tiene y produce ideas.

El ser humano es, entonces, una realidad singular, una parte entre otras partes de un todo determinado, sujeto a las leyes que constituyen su propia naturaleza finita en la duración y en relación a una multiplicidad y diversidad de cosas que se encuentran dentro de las mismas condiciones. Al participar de la naturaleza infinita o ser parte de sus afirmaciones en tanto modificaciones, la realidad es siempre un conjunto de individuaciones, esto es, la relación de participación efectiva es una relación de afección-efecto, una relación expresiva que es a la vez ser y conocer; es decir, producir y actuar. Así, Spinoza definirá el estado de naturaleza o derecho de naturaleza de la siguiente manera:

Entiendo, entonces, por derecho de naturaleza las leyes mismas o reglas de la naturaleza según las cuales todo acontece, es decir, la potencia misma de la naturaleza. Por lo tanto, el derecho natural de toda la naturaleza y consiguientemente el de cada individuo se extiende hasta donde llega su potencia, y todo lo que hace un hombre siguiendo las leyes de su propia naturaleza, lo hace en virtud de un derecho de naturaleza soberano, y tiene sobre la naturaleza un derecho igual al de su potencia (TP, II, §4).

rados como cosas que son en Dios, y que sin Dios no pueden ser ni concebirse” (E1P29S).

Puesto que nada ocurre en la naturaleza que se pueda atribuir a algún vicio de ella, la naturaleza es siempre la misma en todas partes, y siempre la misma, en todas partes la potencia de obrar, de lo que se sigue que los afectos tales como el odio, la ira, la envidia, o cualquier otra pasión, considerados en sí, se siguen de la misma necesidad de la naturaleza que las demás cosas singulares, siguiendo ciertas causas por las que pueden ser entendidas (véase. E3, prefacio). Siendo así, no será la sana razón la que determine para cada quien el derecho natural, sino más bien la extensión de su poder, esto es, la fuerza de sus apetitos y de sus necesidades, lo que significa que los hombres no se encuentran determinados a actuar según las leyes propias de la razón, sino muy al contrario según lo que apetecen y pueden en su derecho de vida (véase. TTP, xvi, §7). En este sentido, es preciso tener presentes los criterios que nos determinan como cuerpos compuestos, así como el deseo y la imaginación que plantea en la *Ética*.

Spinoza dirá que lo primero que permite dar cuenta de la existencia del alma humana es la idea del cuerpo. A esto agregará que “cuanto más apto es un cuerpo que los demás para obrar o padecer muchas cosas a la vez, tanto más apta es su alma que las demás para percibir muchas cosas a la vez” (E2P13S). Tal afirmación sostiene que el objeto de la idea que constituye la mente humana es un cuerpo, cierto modo de la extensión existente en acto, de aquí se sigue que el hombre consta de un alma y de un cuerpo y que el cuerpo existe tal y como lo sentimos (véase. Corolario). A partir del planteamiento de la naturaleza de nuestro cuerpo, en el que alude a la noción de “individuo compuesto”, a saber, que “un individuo compuesto puede ser afectado de muchas maneras, conservando, no obstante su naturaleza” (E2, Lema VII), nos constituimos en una singularidad extensiva y material cuya composición depende necesariamente de nuestra capacidad de afectar y ser afectados de múltiples maneras, y que nos permiten conservar o no nuestra forma y composición.

La importancia de esta determinación y condición de nuestra naturaleza corpórea radica en que siendo el cuerpo y el alma una y la misma cosa, la existencia del alma depende de la existencia del cuerpo, siendo tal la interdependencia que

las condiciones del conocimiento se inscriben en esa dinámica de íntima unión, por lo que la mente no sólo es la idea del cuerpo, sino asimismo la idea de las afecciones del cuerpo, a la vez que el cuerpo humano siendo muy compuesto necesita para conservarse de muchísimos cuerpos que actúan en la regeneración del mismo de forma continua (postulado iv), de suerte que el cuerpo se constituye en un dispositivo o registro que se complejiza en la medida en que es capaz de ser afectado; es decir, que guarda información de todas sus relaciones y vínculos en un proceso de transformación y vitalidad constante. Tal característica de aprendizaje implica pensar que la complejidad de la vida afectiva humana y su delimitación esencial en tanto deseo, se enuncia en términos de cuerpo político o sujeto político, esto es, de multitud, en el conocimiento que se tiene de las causas que le determinan a actuar; es decir, en el conocimiento del esfuerzo y la expresión de su capacidad de autodeterminación. En otras palabras, pensar el *conatus* en la vida política implica pensar que las formas de relación social están dadas por dicho esfuerzo en que cada cosa persevera en ser y se mantiene en la existencia, en una relación de determinación de las pasiones inversamente proporcional al conocimiento de las relaciones posibles de autodeterminación de las acciones que le constituyen como singularidad y diferencia.

EL *CONATUS* EN LA VIDA POLÍTICA

El *conatus* es considerado por el filósofo como Ley de toda la naturaleza. Mediante él queda expresada la identidad de esencia y potencia para todas las cosas singulares en la naturaleza, es decir, cada cosa se esfuerza cuanto está a su alcance por perseverar en su ser, “por ello, la potencia de una cosa cualquiera, obra o intenta obrar algo –esto es, la potencia o esfuerzo por el que intenta perseverar en su ser– no es nada distinto de la esencia dada, o sea, de la cosa misma” (E3P7); por lo que el deseo es

el apetito acompañado de la conciencia del mismo. Así pues, queda claro, en virtud de todo esto que nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos (E39S).

Por lo tanto, lo que caracteriza y determina esencial y potencialmente al ser humano es el deseo como la tendencia que lo determina a actuar o a padecer dependiendo la fuerza con la que logre conocerse a sí mismo; es decir, en virtud de en qué medida logre comprender el poder de las pasiones, cuya disposición estará no sólo en función de la capacidad individual de cada ser, sino en la autonomía y conservación que logre establecer en sus relaciones. Tal autoconsciencia y auto conservación estará determinada por su deseo. En su definición de los afectos, remite a que actuamos cuando somos causa adecuada y padecemos cuando somos causa parcial, así, los afectos son pasiones cuando por las determinaciones causales, la potencia de actuar se ve mermada y el individuo no es causa de ellas, le son externas; serán acciones cuando dicha capacidad se potencializa y le son internas, esto es se es causa adecuada de ellas.

¿De qué manera somos causa adecuada de los afectos, si nos encontramos frente a una multiplicidad de fuerzas que nos afectan acompañadas de las diversas vivencias pasionales que de ello producimos? Dado que nuestra esencia queda expresa da por el poder de ser afectado y por las afecciones que colman dicho poder, seremos causa adecuada por el conocimiento que logremos tener de ellas, a la vez por la sustitución de un afecto más fuerte que debilite el otro afecto y que eventualmente dé lugar al aumento de nuestra potencia de actuar. Sin embargo, como ya hemos señalado en algunos párrafos anteriores, es evidente que la mayoría de las veces es dominante el padecimiento que la acción, de ahí que se hable constantemente de esfuerzo. Aquí es donde la imaginación como género de conocimiento adquiere su importancia material, el hombre no se equivoca porque imagine, sino porque desconoce las causas que le determinan.

Spinoza plantea que no es lo mismo errar que ignorar, de suerte que la capacidad humana de imaginar es la condición

misma que nos permite conocer o engañarnos, el juego de este género de conocimiento en la vida afectiva es vital para nuestra existencia, puesto que es a partir de ello que damos cuenta de nuestra ignorancia, y generamos entonces las condiciones para el establecimiento de lo común, a través de la razón. Siendo el deseo la esencia humana misma, compete tanto al cuerpo como al alma su satisfacción, la razón será entonces mediadora, una especie de pasaje afectivo cuya actividad conduce a la máxima utilidad de los afectos, así como a su realización, siendo causa de los mismos en acción y potencia en la *ciencia intuitiva*. Se puede establecer que los géneros de conocimiento se convierten en dinámicas y registros inmanentes a la trama afectiva, que se expresan en relación al aumento o disminución de nuestra potencia de obrar, y será justamente a través de la verdadera comprensión de los mismos que nuestra transformación y liberación como subjetividades intersubjetivas se realice. No es posible para la ética y la política que se propone, realizar, explicar y restituir el lugar del hombre en la naturaleza, sin necesariamente comprender y asumir dicha naturaleza, dado que “el alma, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida, y es consciente de ese esfuerzo suyo” (E3P9), dependerá de tal conocimiento la capacidad de acción de los individuos, así como la instauración de un orden político que contribuya a la realización en la duración de su potencia existencial en tanto colectividad.

Entonces como dirá Marilena Chauí (2004: 152-153), es en este campo imaginario y afectivo, en este espacio pasional donde nace y transcurre la vida política, pues por naturaleza los hombres no son contrarios al amor y al odio, a la amistad y a la cólera, a la generosidad y a la ambición, a la commiseración, al orgullo, a la compasión, a la piedad o a la indignación, por el contrario:

Como los hombres, sean bárbaros o cultos, se unen en todas partes por costumbres y forman algún estado político, las causas y los fundamentos naturales del Estado no deben extraerse de las enseñanzas de la razón, sino que deben ser deducidas de la naturaleza o condición común de los hombres (TP, 1, 7).

Al igual que en el plano ético, no erramos por imaginar, sino que damos cuenta de lo que ignoramos, en el plano político sucede lo mismo, es desde la causa próxima que podremos dar cuenta de aquello que es común a los hombres; de ahí que hecha la inversión ética, de que algo no es bueno en sí mismo, sino que lo es porque lo deseamos y apetecemos, es de la naturaleza común de los hombres que deben ser deducidas las causas y los fundamentos naturales del poder. Asumiendo que los hombres no son contrarios a las luchas, ni a los conflictos y más aún, puesto que nada de lo que aconseja el deseo es contrario a su naturaleza misma “todos los hombres desean gobernar y nadie desea ser gobernado”, que nadie, a menos que sea por temor o conveniencia, transfiere voluntariamente a otro su potencia, esto es su derecho natural, puesto que, “sabido es que nada hay para nosotros tan insopportable como estar sometidos a nuestros semejantes y vivir bajo su ley” (TTP, v, §22), la condición de posibilidad del derecho natural está en el darse leyes que procuren la seguridad de los más posibles, porque en tal medida podrán ser libres, al tiempo que el derecho civil o de la ciudad tiene como garantía de sí mismo el derecho natural vestigio de la autonomía. Expliquemos.

El pensamiento político de Spinoza está considerando, y ésta es una diferencia importante con el pensamiento de Hobbes,⁷ que es bueno todo aquello que concuerda con nuestra naturaleza y por ello no nos despojamos del todo de nuestro derecho natural, puesto que es el garante para la constitución del Estado y desde él se realiza el derecho civil, así sostiene que:

Sacamos, pues, la conclusión de que no está en el poder de cada hombre usar siempre la razón y mantenerse en la cumbre de la libertad humana; y sin embargo cada cual se esfuerza siempre

⁷ En la misiva dirigida a Jarig Jelles, Spinoza aclara sus diferencias con Hobbes y escribe: “Por lo que respecta a la política, la diferencia entre Hobbes y yo, sobre la cual me pregunta usted, consiste en que yo conservo siempre incólume el derecho natural y en que yo defiendo que, en cualquier Estado, al magistrado supremo no le compete más derecho sobre los súbditos que el que corresponde a la potestad con que él supera al súbdito, lo cual sucede siempre en el estado natural” (Ep. 50).

por conservar su ser mientras está en él y, puesto que el derecho de cada cual tiene por medida su potencia, todo aquello a lo que tiende su esfuerzo y todo lo que hace, sea sabio o insensato, lo hace por un soberano derecho de naturaleza. [...] Lo cual no tiene nada de sorprendente porque la naturaleza no está sometida a las leyes de la razón humana que tienden únicamente a la verdadera utilidad y a la conservación de los hombres (TP, II, §8).

Bajo la guía de la razón, que tiende a la utilidad real y no aparente de los hombres entre sí, doy cuenta de lo que es bueno y de lo que es malo, esto es, de lo que conviene y potencia mi capacidad de acción o lo que la disminuye o debilita, es a través de la razón que delimito y me acerco afectivamente a ser causa adecuada de mis afectos, por lo tanto de mi entendimiento como parte de la naturaleza. En este sentido y en términos políticos, si como apuntó en el TTP que para conservar la tranquilidad del Estado se debe permitir a cada uno que piense lo que quiera y diga lo que piense, que atentar contra la libertad de pensar ha de conciliarse con la salud del Estado y que al destruirse ésta se destruye la posibilidad del estado mismo, está diciendo que la libertad del alma como virtud privada es necesariamente la expresión de la seguridad en el estado. Spinoza plantea, entonces, que la razón reconoce la utilidad de la vida social, pero no es su causa y su fundamento, y que son buenos los afectos que aumentan la fuerza de la potencia del *conatus* y malas las que le debilitan, de ahí que el derecho natural de cada hombre no está determinado por la sana razón sino por el deseo y el poder. Así, la lógica del poder y de la libertad es de fuerzas concordantes y contrarias, esto significa que el sentido común se gesta en dicha tensión, por eso Spinoza sostendrá que en el estado de naturaleza el derecho natural es pura abstracción.

DERECHO NATURAL Y MULTITUD

Queda claro, de acuerdo con lo que hasta ahora hemos analizado, que la naturaleza afectiva y cognitiva del ser humano coexisten en una propia identidad corpórea y mental, de suerte que para que dicha implicación dé lugar a la realización o

emancipación humana, hace falta, en términos políticos, dinamitar ciertas estructuras que conducen a la violencia y a la destrucción de la vida social. Recuperemos el análisis que, en su teoría de los afectos, elabora Spinoza acerca del miedo y de la esperanza, para mayor esclarecimiento de la concepción del derecho natural como un abstracto, de la importancia de la noción de *multitud* y la respuesta del porqué la paz y la seguridad son acontecimientos inherentes al derecho natural.

Serán el miedo y la esperanza los afectos/pasiones donde se muestre con mayor contundencia el sentido de la violencia entre los hombres, dado que son los que con mayor fuerza los someten y los mantienen en la servidumbre. Se trata de afectos no que perturban la serenidad del sabio, a la manera de los estoicos, sino de verdaderos obstáculos a la razón y a la vida, dado que permanecen arraigados al corazón y al comportamiento humano al grado de dominar con la misma intensidad su cuerpo y su mente, al tiempo que impiden su libertad; es decir, su realización ética, así como la posibilidad de construir sociedades justas. Siendo la esperanza una alegría inconstante, que brota de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuya efectividad dudamos de algún modo; y el miedo, una tristeza inconstante, que brota de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuya efectividad dudamos de algún modo,⁸ no hay esperanza sin miedo ni miedo sin esperanza, en ellas se mezclan la incertidumbre y la inconstancia imaginaria, lo que significa que el individuo fluctúa y vague en la sensación de que nada es en realidad, en la negación constante del presente que es cedido a un futuro imaginario e incluso a un pasado irrealizado, de tal suerte que el individuo se dispone a evitar un mal que juzga va a producirse por un mal menor; en síntesis, no quiere lo que quiere y quiere lo que no quiere, quedando a merced del sometimiento, constituyéndose en los mecanismos de la servidumbre.

Estos dos afectos son los principales enemigos de la libertad humana, puesto que los comportamientos que provocan resultan mucho más violentos y destructivos que los de cual-

⁸ Véase E3P50 y Definiciones de los afectos.

quier otra pasión, dado que “la fuerza y el incremento de una pasión cualquiera, así como su perseverancia en la existencia no se definen por la potencia con que nosotros nos esforzamos por perseverar en existir sino por la potencia de la causa exterior comparada con la nuestra” (E4P5).

De ahí que sostenga en el TTP que la verdadera causa de la superstición sea el temor, que entra en el corazón humano a tal grado que la tristeza lleva al delirio y no hay medio más eficaz que la superstición para gobernar a la muchedumbre,⁹ en tal extremo, decir que nadie promete sinceramente renunciar al derecho natural sin ser determinado por el miedo de un mayor bien, siendo el esclavo aquél que está sujeto a sus pasiones y es, por tanto, incapaz de ver y hacer lo que le es útil, hay razones para determinar y denunciar que será el estado social el que pueda establecer desde el derecho común, lo que está bien y lo que está mal, porque el uso adecuado del poder y de su conservación radica en velar por el bien público y no dejarse llevar sino por la razón (véase TTP, XVI).

Cuando Spinoza afirma en el TTP que nadie puede despojarse en absoluto de su derecho natural y que por consiguiente los súbditos conservan siempre ciertos derechos que no pueden quitárselos sin gravísimo peligro para el Estado, estará haciendo patente el carácter abstracto del derecho natural y que, por tanto, es mediante el derecho civil que este estado natural se realiza plenamente, bajo otras condiciones que el estado de naturaleza; volvemos a ser todos iguales garantizando con ello la libertad de pensar y la posibilidad de comprender nuestra singularidad en la multitud.

Si todo lo que hace este modo finito humano, lo hace por el soberano derecho de naturaleza y cada uno se esfuerza por conservar su ser mientras está en él y dado que su derecho se mide por su potencia, entonces el poder de cada hombre por usar la razón y mantenerse en la libertad, será proporcional al uso de

⁹ Spinoza elabora en este sentido una distinción importante entre la muchedumbre, ligada a la noción de servidumbre y esclavitud; y la multitud, establecida como la administración del colectivo.

su soberana potencia en la naturaleza, entonces buscará la verdadera utilidad de los hombres:

Cuánto más se esfuerza cada cual en buscar su utilidad, esto es, en conservar su ser, y cuanto más lo consigue, tanto más dotado de virtud está; y al contrario, en tanto que descuida la conservación de su utilidad –esto es, de su ser–, en esa medida es impotente (E4P20).

Siguiendo esta proposición, el individuo que hace uso de la razón buscará el bienestar y la libertad no sólo para sí mismo sino, por el gozo que le provoca, también lo buscará para los demás, sabiendo de antemano que le es más útil lo común que la soledad; dos personas que se unen en un acuerdo, tendrán más fuerza y más poder juntas, por lo que su derecho será mayor sobre la naturaleza, por ello, de quien evidentemente debo cuidarme más es de mi enemigo. Bajo esta lógica deductiva, Spinoza llega a decir que:

Como en el estado natural cada cual es su propio dueño mientras pueda protegerse para no sufrir la opresión de otros, y como uno solo se esfuerza inútilmente por protegerse de todos, mientras el derecho natural humano esté determinado por la potencia de cada cual, este derecho será en realidad inexistente o tendrá por lo menos una existencia puramente teórica porque no se dispone de ningún medio seguro para conservarlo. Es igualmente seguro que cada cual posee tanto menos poder y por consiguiente tanto menos derecho cuantas mayores razones tenga de temor (TP, II, §15).

El único medio del que disponemos es el de la razón, puesto que no se puede concebir el derecho natural, al menos en lo que respecta al ser humano, sin la ayuda mutua. Tal sentido de lo común es lo que conduce al ser humano a la utilidad y unión con otros, a partir del establecimiento de aquello que pueda ser la voluntad de todos para mantenerse en la existencia, y para ello, lo único que permite tal conciencia es la sana razón y eventualmente la conciencia de la integridad del cuerpo y la mente en tal ejercicio. La realización del derecho natural, cuando es de cada individuo de manera autónoma antes de ser oprimido por otro, el derecho es nulo, porque nada se lo garan-

tiza, esto es, “el estado de Naturaleza es una fuerza contraria y más fuerte que el derecho natural de cada uno considerada aisladamente” y puesto que el derecho natural de los individuos aislados, desencadena la lógica natural de las afecciones y los afectos, esto es, de la imaginación,

el discurso político puede mostrar que la victoria del derecho natural sobre el estado de Naturaleza depende del aumento de la potencia de los individuos [...] cuando sus pasiones, entonces, no son aquellas que los hacen contrarios sino aquellas que los vuelven mutuamente congruentes, de manera que concuerdan entre sí y unen sus derechos para la realización de un objetivo común, obteniendo un poder mayor [...] (Chauí, 2004: 172-173).

La experiencia de la multitud como un campo de fuerzas que adquieren un orden común significa establecer la asociación de hombres libres que, guiados por la razón, afirman su derecho natural; es decir, que el derecho de la ciudad se define por la potencia común de la multitud y por tanto, el derecho es la afirmación del derecho natural de la multitud, quienes son soberanos en la medida en que detentan el poder de la colectividad. Así, el poder político es el derecho natural de la multitud y la soberanía no es sino la expresión de dicho derecho natural colectivo, que existe únicamente mientras exista el sujeto político, esto es el cuerpo político de la multitud. Siendo el derecho potencia actual, existente en acto, la desaparición de la multitud implica la desaparición del poder político, que desde el punto de vista de este sujeto político implica el derecho natural y desde el punto de vista de los ciudadanos, su derecho civil o ley.

En la lógica de los efectos, la causa eficiente es inmanente, su efecto es la producción y realización en el perfeccionamiento de sí misma, de suerte que la causa se mantiene en lo que produce, el límite se encuentra en el derecho natural de los ciudadanos, así la multitud, para Spinoza, es el sujeto de la democracia como imperio absoluto; es decir, el ser es agenciamiento¹⁰ cuyas relaciones de composición crean una relación nueva

¹⁰ Recupero aquí la noción de Butler de agenciamiento como sinónimo de poder de acción en la lógica material inmanente de Spinoza.

más poderosa que la anterior y con ello la construcción de afecciones activas, el entendimiento de dichas afecciones implica la enunciación activa de la justicia y la paz. Quien obra y actúa es la sociedad como cuerpo político, en la medida en que se entrega a la comprensión y generación de dichos encuentros y agentamientos. Pero ello es inherente al esfuerzo individual y colectivo, aun considerando y teniendo presente que los hombres viven raramente bajo la guía de la razón, sólo podrán coincidir en naturaleza de manera activa bajo tal registro.

En una carta, publicada por el diario *El País*, el filósofo español Fernando Savater se dirige a Spinoza –como si éste aún estuviese entre nosotros y pudiese compartir su reflexión– sobre el anhelo que este último manifestó: visitar Sefarad, la tierra de sus ancestros, de aquella lengua entrañable y dulce (español judío, judezmo, llamado despectivamente ladino) de su infancia y educación, al tiempo que traer a finales del siglo xx, sus certeras apreciaciones políticas. Reproducimos un fragmento importante de la misiva, con la intención de mostrar temas valiosos para la reflexión que nos ocupa en el presente artículo: el derecho, la ciudadanía, la hospitalidad y en general la concreción de una democracia, hoy por hoy artificio de un sistema económico global –el capitalismo– incontenible en la inercia destructiva de nuestras sociedades, y muy ajeno al ejercicio de una praxis política que asegure el bienestar que provoca pensar libremente como sujetos políticos, tal como la pensó el materialismo ontológico¹¹ de Spinoza siglos atrás:

Querías volver a Sefarad, hermano Baruch. La concatenación de los efectos y las causas que tejen la faz del mundo te lo impidieron y ciertamente fue mejor así. Sin duda resultaba preferible para ti entonces la Sefarad soñada y añorada que la real, en la que hubieras tenido un mal encuentro con tipejos como Maltra-

¹¹ Spinoza parte de una noción de Naturaleza como causa de sí, como potencia absoluta cuya infinitud de atributos, incluidos la extensión y el pensamiento, determinan la esencia y existencia de lo real en acto. Por lo tanto, como sostiene Vidal Peña (1974: 20), parte de Dios y no del *cogito*, de la realidad como dada y no del conocimiento como algo que ponga en juicio la exterioridad e independencia de la conciencia de dicha realidad.

nilla y los torvos inquisidores a los que servía. Ahora yo te escribo desde Sefarad a despecho de los siglos que nos separan, sub *specie aeternitatis*, como si fuera posible [...] que tú vuelvas por fin a Sefarad [...] Pero aunque representase un gran placer y un indudable honor tenerte como huésped hoy en Sefarad, yo creo que donde sin duda resultaría más útil tu presencia es precisamente en Israel. ¡Qué buen ciudadano judío tú en el Israel actual, Baruch Spinoza, qué necesaria imagen de la ciudadanía deseable sabrías proponer a tus compatriotas y proponernos a todos para el siglo xxi como lo hiciste ya en el xvii! Porque en un mundo de fanatismos exasperados y de supersticiones indignamente consagradas con el nombre de religiones, estoy seguro de que volverías a impartir tu imprescindible lección de cordura. Nos explicarías otra vez que la función del Estado es garantizar la libertad y el bienestar en esta vida de sus miembros, no obligarlos a la santidad en la forma caprichosa que determinan unos cuantos clérigos. Nos recordarías que cualquier comunidad humana tiene indudable derecho a buscar su seguridad, pero que nada consolida mejor la seguridad pública que conseguir la amistad de los vecinos o los rivales que pueden amenazarla [...] como dirás en tu Tratado Político, “para hacer la guerra basta tener la voluntad de hacerla. Sobre la paz, en cambio, nada puede decidirse sin el asentamiento de la voluntad de la otra sociedad [...]” Y que esa voluntad de paz del otro debe ser conseguida sin duda por medio de la firmeza racional, porque no vivimos como ángeles en un mundo demoníaco [...] En este turbulento fin de siglo (malo, como todos: no hay siglos buenos) [...] la lección que podemos obtener de tus libros es la más urgente. Porque tú, Baruch, enseñaste que la única verdadera religión es la que establece como dogma principal que estamos hechos para nuestros semejantes, no para la veneración de la Tierra o la gloria de los Cielos. Y que los humanos, estemos donde estemos, sea en nuestro país nativo o en la ciudad conquistada o en el exilio, siempre pisamos suelo extranjero, es decir, siempre tendremos que ser huéspedes los unos de los otros. Las grandes pautas de la ética han coincidido siempre con las leyes de la hospitalidad, y no hay auténtica impiedad más que en el propietario que hinca los talones en el polvo y deja a la intemperie al forastero –semejante– que llama a su puerta. De esa condición esencialmente hospitalaria de la ética

no supersticiosa puede saber más que nadie el pueblo judío, por los avatares de su destierro. Hasta tal punto que un escritor de mi siglo, Cioran, señalando que la radical extranjería es la que nos hace humanos, ha escrito que los judíos lo son doblemente: por hombres y por judíos. Pero lo cierto es que, judíos o no judíos, cuantos queramos ser ciudadanos del nuevo siglo y no bárbaros tendremos que recordar esta moral básica. Querido Baruch, Sefarad ya no está en Sefarad. Quizá tristemente debemos asumir que la Sefarad que tú anhelabas conocer nunca fue la Sefarad histórica, la cual también incurrió en la barbarie y la exclusión. Pero la otra, la Sefarad en la que todos son extranjeros y por tanto semejantes, la Sefarad hospitalaria en la que nadie es apartado o perseguido, la Sefarad sin dogmas para excluir ni banderas para enfrentar, ésa también yo quisiera verla alguna vez. Ayúdame para que la busquemos juntos (Savater, 1998).

En esta carta, Savater recupera el sentido que tiene para el pensamiento del *Judio de Voorburg*, el derecho, las relaciones políticas y la ciudadanía; en síntesis, la posibilidad del Estado y la vida en común, la vida pública. ¿Es la filosofía el remedio o es la urgencia de pensamiento lo que nos vuelve a Spinoza?

Spinoza, con la experiencia propia de la exclusión, supo expresar esa identidad del destierro y de una extranjería negativa,¹² con un duelo adecuado a su interés filosófico. En este sentido, cuanto mayor es la capacidad del cuerpo de ser afectado de múltiples maneras, mayor la capacidad del alma y su fuerza para concebir muchas ideas simultáneas, por tanto mayor será el deseo de aumentar su capacidad de entendimiento, de suerte que la libertad de los ciudadanos en la vida política sea no la condición de ella, sino su expresión más alta y genuina. La libertad, es una virtud, una perfección; y la paz no será ausencia de guerra, sino unión de las almas en concordia en una suerte de amor, una especie de eternidad en la existencia. “Na-

¹² Aludimos en esta construcción de una extranjería negativa, a la expresividad que Spinoza da a la negación, como la concepción de algo por su determinación y no por lo que es: “Por tanto, esta determinación no pertenece a la cosa según su ser, sino que, por el contrario, es su no ser [...] *determinatio negatio est* (la determinación es una negación)” (Ep. 50).

die está tan despierto que nunca se duerma, y nadie poseyó jamás un espíritu tan poderoso y firme y tan templado que no se haya quebrado alguna vez ni haya sufrido una derrota cuando más le hacía falta la fortaleza del alma" (TP, VI, §3); puesto que la comprensión de un sentimiento para Spinoza depende de la cantidad de causas que colman su producción, preguntarse por qué saciar el hambre y la sed va a ser más decente que desechar la melancolía, adquiere toda su dimensión política bajo el paisaje de una comunidad de ciudadanos libres.

BIBLIOGRAFÍA

- Albiac, G. (1987), *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Hiperión, Madrid.
- Bodei, R. (1997), *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Chauí, M. (2004), *Política en Spinoza*, trad. de F. Gómez, Gorla, Buenos Aires.
- Deleuze, G. (2001), *Spinoza: Filosofía práctica*, trad. de A. Escohottado, Tusquets, Barcelona.
- Mancherey, P. (2006), *Hegel o Spinoza*, trad. de M. Rodríguez, Tinta Limón, Buenos Aires.
- Peña, V. (1974), *El materialismo de Spinoza. Ensayo sobre la Ontología Spinozista*, Revista de Occidente, Madrid.
- Savater, F. (1998), "Carta a Spinoza", en *El País*, Sección Tribuna, 16 de agosto, en <www.elpais.com>.
- Spinoza, B. (1977), *Obras completas. 5 tomos*, Acervo Cultural, Buenos Aires.
- (1977), "Tratado teológico-político", tomo II, en *Obras completas. 5 tomos*, Acervo Cultural, Buenos Aires.
- (1988), *Correspondencia*, trad. e intr. de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid.
- (2007), *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. de Peña Vidal, notas y epílogo de Gabriel Albiac, Tecnos, Madrid.
- Tatián, D. (2012), *Baruch*, La Cebra, Buenos Aires.

— | —

Segunda parte

De Platón a Seyla Benhabib

— | —

— |

| —

— |

| —

CIUDADANÍA Y HOSPITALIDAD EN ATENAS VISTAS A TRAVÉS DE LOS EPITAFIOS

Evelia Arteaga Conde

Debido a la gran cantidad de estudios acerca de la *polis* y de la ciudadanía en la época clásica griega, así como de su valor para la organización social actual, este capítulo se enfocará únicamente en el análisis de un ejemplo de lo importante que resultaba la *polis* ateniense (la más representativa de la época) para sus habitantes y, por tanto, para las manifestaciones culturales que éstos producían. A partir de dicha idea de la *polis*, se analizará qué tipo de hospitalidad regía a los atenienses y a las demás poblaciones de esta época. Este ejemplo se enfocará en las inscripciones funerarias de época clásica (siglo V a.n.e. y dos terceras partes del IV), es decir, en lo que la gente inscribía en las lápidas de sus difuntos: los epitafios. Se puede decir que estos testimonios son confiables no porque reflejaran la realidad, sino porque mostraban lo que los familiares querían que el resto de los ciudadanos de la *polis* reconociera en su difunto. Es decir, plasmaban las cualidades más reconocidas de la época, aun cuando, quizá, el difunto no las hubiera tenido.

En los epitafios, estos conceptos se pueden ver reflejados en, al menos, tres aspectos:

- Elogio del difunto
- Juventud y vejez
- Actividades u ocupaciones en vida

Primero se analizarán los epitafios dirigidos a hombres y posteriormente los de mujeres, ya que si bien en ambos se plasmó la importancia de la *polis* y su consecuente idea de la hospitalidad, en cada caso esto se hizo de manera diferente.

HOMBRES

Elogio del difunto

Un elemento frecuente en los epitafios (de cualquier época y espacio) son los elogios del difunto. Si bien, como ya se mencionó, muchas veces éstos no responden a la realidad, sino a una idealización, sí reflejan la evolución de los valores morales y éticos de Atenas clásica. Los elogios más comunes en los epitafios dirigidos a hombres son:

La virtud (*ἀρετή*)

El término *ἀρετή* aparece en muchas ocasiones en textos griegos, de hecho, en palabras de Werner Jaeger, es el tema esencial de la historia de la educación griega (1957: 20) y dado que se menciona desde Homero y no desaparece nunca de la literatura de esta sociedad, es difícil precisar su significado.

El concepto de *ἀρετή* es usado con frecuencia por Homero, así como en los siglos posteriores, en su más amplio sentido, no sólo para designar la excelencia humana, sino también la superioridad de seres no humanos, como la fuerza de los dioses o el valor y la rapidez de los caballos nobles (Jaeger, 1957: 20-21).

Hay autores de la Antigüedad que, en contextos diversos, utilizan este sustantivo como elogio, por ejemplo en la *Ilíada*: “De aquél había nacido de un padre mediocre (Copreo) un hijo *notable* (Perifetes) en toda clase de cualidades” (15.641-642).¹ Posteriormente, Píndaro, al hablar de Heródoto de Tebas, muestra lo alabada que es esta cualidad: “Y si aplica a la virtud todo su esfuerzo doblemente, en los gastos y en las obras, fuerza es, a quien la encuentra, un tierno encomio llevarle, no con envidiosos designios” (*Ístmica*, 1.41-45).

¹ La forma de citar las fuentes antiguas es, además de con el título, con el número de capítulo, de párrafo y de línea (si los hay) de las ediciones griegas correspondientes. Esto ayuda a encontrar el pasaje independientemente de la traducción. Por otro lado, el traductor de los fragmentos de autores de la Antigüedad griega puede verse en la Bibliografía final.

Entonces, como se ve en estos autores, la *ἀρετή* se refirió a cualidades positivas, se podría decir que las mejores de la época, por eso era tan mencionada en los epítafios. Aunque no hay una única palabra en español que signifique exactamente lo mismo, debido a que reflejaba distintos valores según las épocas, su sentido general es “excelencia humana” o “virtud”.

Christos Tsagalis afirma que la *ἀρετή* y la *σωφροσύνη* (prudencia) son los conceptos abstractos más comunes atestiguados en los epítafios, y añade que en el caso de Atenas, una nueva característica de estas dos virtudes fue la preservación de un delicado equilibrio entre el odio por la oligarquía y el amor por la democracia por un lado, y el comportamiento social sabio y responsable en la vida privada y pública, por el otro (2008: 136).

Por su parte, Francisco Rodríguez Adrados explica lo siguiente:

Las Guerras Médicas [entre persas y helenos] afirmaron la fe de Atenas en un ideal mixto, que concilia los rasgos de la *ἀρετή* aristocrática tradicional –valor, gloria, éxito, *σωφροσύνη*– con un concepto de la justicia, protegida por los dioses, como libertad y noble disciplina de todos los ciudadanos (1975: 109).

Entonces queda claro que la importancia de este vocablo va de la mano con el contexto de esta época democrática clásica y está relacionada con su idea de la *polis*. He aquí dos ejemplos de su aparición en los epítafios (se cita sólo la parte del epítafio que importa en este momento y se resalta con cursivas el sustantivo ahora analizado):²

A causa de sus funciones como próxeno y a causa de su *virtud*, tanto la suya como la de sus antepasados, aquí los atenienses enterraron en un sepelio oficial a Pitágoras [...].

² La traducción de todos los epítafios que aparecen en este capítulo es de la autora de este artículo, quien tomó el texto griego de la edición de Petrus Allanus Hansen, *Carmina epigraphica graeca*, vol. 2, Saeculi iv a.Chr.n., De Gruyter, Berolini, 1989.

Los hijos de Sósino, cuando murió, le erigieron un monumento a causa de su justicia, de su *prudencia* y de su *virtud*.

Como se ve, la *ἀρετή* se marca como una cualidad importante que hace que el difunto sea merecedor de un monumento sepulcral.

Fama, gloria y alabanza

Otra cualidad fundamental de los epitafios es la fama, la gloria, el elogio o la alabanza que el difunto recibía en vida, lo cual se hizo a través de diversos vocablos: *κλέος*, *εὐκλεία*, *εὐλογίας* y *ἔπαινος*.

Obtener fama (de preferencia inmortal) era importante desde la época de los héroes homéricos, por ejemplo cuando Héctor exclama: “¡Que al menos no perezca sin esfuerzo y sin gloria, sino tras una proeza cuya *fama* llegue a los hombres futuros!” (*Ilíada*, 22.304-5). Posteriormente, Isócrates asegura que la gloria es la única inmortalidad que está en poder de los hombres: “No consentas que toda tu naturaleza sea destruida a la vez, por el contrario, ya que te tocó en suerte un cuerpo mortal, intenta dejar un recuerdo inmortal de tu espíritu” (A Nicocles, 37: 3-5).

En época clásica, la fama se obtenía al tener las cualidades necesarias para contribuir a que la *polis* funcionara de la mejor manera. Por ello, en los epitafios, cualidades como la *ἀρετή* se mezclan con el deseo de obtener elogios y renombre inmortal. Por otro lado, es evidente que lo que dicen de los difuntos, por lo general los parientes más próximos, son elogios. Es decir, uno de los objetivos de las inscripciones funerarias era dar o preservar la fama del ahora difunto.

Annamaria Zumin afirma que en Grecia, la única forma por la cual la personalidad humana podía sobrevivir a la fuerza de Tánatos (la muerte), era la fama (1961: 188). Seguramente por ello pareció importante a los que mandaban elaborar estos epitafios remarcar que la persona había alcanzado fama cuando vivía, por ejemplo en los dos siguientes:

Saludos, excelentes (hombres), que tienen gran renombre a causa de la guerra [...]

Ares ama a los buenos. También, la alabanza los ama [...]

Además, relacionado con estas cualidades (tener fama y elogios), está el mencionar en el epitafio que el difunto sería echado de menos:

Aquí a Tesandro y Similo, hombres echados de menos por su patria, Corcirar [...] echado de menos por los ciudadanos [...]

Incluso, en algunos epitafios se marca, metafóricamente, que toda Grecia extraña al difunto:

Toda la Hélade te envidia y añora en los sagrados concursos, Eutias [...] toda la Hélade te echa de menos, a ti que te vanagloriaste de muchas victorias entre los rivales [...]

De estas cualidades inscritas en los epitafios (el obtener alabanza, elogios, gloria o fama) se puede deducir que en Atenas era necesario, para los hombres, participar políticamente, es decir, no pasar inadvertido y, así, lograr renombre en vida para poder ser echado de menos al morir. Esto se entiende si se piensa que uno de los principales derechos de los ciudadanos, también tomado como obligación, era participar en la asamblea de la *polis*, como lo dice Aristóteles: “Un ciudadano, en sentido estricto, por ningún otro rasgo se define mejor que por su participación en la administración de la justicia y en el gobierno” (*Política*, 1275a: 22-23).

Juventud y vejez

Por el hecho de que los atenienses educaban a sus hijos para que respondieran ante determinadas circunstancias como buenos ciudadanos, en los epitafios se elogia y echa de menos a todos los que murieran jóvenes, por ejemplo en los siguientes:

Tú yaces (enterrado), Fircias, habiendo provocado lamento a tu padre y, si hay alguna delicia en la juventud, la abandonaste cuando moriste.

[...] Pues tiene un recuerdo siempre con lágrimas y llora tu juventud perdida.

Tomando en cuenta los ideales ya mencionados, se puede pensar que se sufre por alguien que muere joven porque no alcanzó a cumplir lo que debía, es decir, no alcanzó a poner en práctica lo aprendido en su niñez y en su temprana juventud y, dado que lo elogiado eran cualidades relativas a la *polis*, lo que debía haber hecho (de no haber muerto) era comportarse como un buen ciudadano a través de la virtud, la prudencia, la bondad, la justicia y, dado el caso, siendo valiente en combate. Entonces, en los epitafios se puede ver que la sociedad griega clásica apreciaba el hecho de ser joven no sólo por la fuerza y la belleza que conlleva, sino por lo que se podía hacer con sus respectivas cualidades, lo cual era considerado más que un privilegio, una obligación.

Por otro lado, a mediados del siglo IV, en Atenas, se empieza a especificar en los epitafios la edad avanzada en la que murió el ahí enterrado (Lougovaya, 1980: 114; Humphreys, 1980: 114) y, además, se marca que esos difuntos llegaron a la vejez disfrutando de ella, por ejemplo en los siguientes:

Si alguien entre los hombres a causa de su virtud fue coronado, yo, participando en gran medida de esto, obtuve esta corona dorada. La ciudad de Atenas (me) coronó; y feliz, morí habiendo dejado atrás a los hijos de mis hijos.

Siete décadas de vida, amado por todos, sin haber provocado sufrimientos a nadie, sino habiendo compartido prudencia, virtud y justicia, tengo la parte del destino común a todos.

Como se ve, los ahora difuntos tuvieron cualidades a lo largo de su vida que provocaron su felicidad o tranquilidad en la vejez. Entonces, era importante haber actuado conforme a lo establecido por la *polis* para gozar de esta última etapa. Así, se puede afirmar que cuando un hombre cumplía con lo que debía ser y hacer como ciudadano durante su vida (cuando era joven y, posteriormente, adulto); esto es, cuando alcanzó reconocimiento a través de las cualidades valoradas por la *polis* en la época clásica, entonces también era elogiado en la vejez, por lo que podía tener tranquilidad, disfrutar de esa etapa de su vida e inscribirlo en su epitafio.

Actividades u ocupaciones en vida

Algunos epitafios marcan a qué se dedicaba el difunto cuando vivía y de ahí se puede deducir su importancia en la *polis*. En primer lugar, están los que mencionan que el difunto murió en combate. Aquí cabe preguntarse, quién combatía y en qué condiciones. Si dejamos de lado los grupos marginales como arqueros y honderos, normalmente mercenarios, el ideal griego en el ámbito bélico se puede formular en dos partes, según Moses Finley (2000: 116-117):

- El sector acomodado de la población, tanto de ciudadanos como de no ciudadanos, estaba obligado a servir como hoplitas, pagando sus propios equipos, y los más ricos tenían que cumplir con los deberes, aun más costosos, de la caballería;
- el sector más pobre de la ciudadanía era elegible, pero sin verse obligado a ello, normalmente, para hacer de remeros en la flota, complementando a los extranjeros e incluso a los esclavos.

Así, aunque el combatir no era un oficio o profesión, sí era una actividad que algunos realizaban y, además, era digna de inscribirse en una tumba. De hecho, a veces se especificó el rol militar que el difunto tenía:

[...] al final de estas cosas [...] peltasta³ murió luchando.

Si alguien tiene un recuerdo de los buenos en la fuerza de la lanza, eligiendo a éste primero, lo haría partícipe de la justicia [...]

Jean-Pierre Vernant dice que la fama conquistada por el guerrero en virtud de una vida breve le permite acceder a una juventud eterna, la “bella muerte” convierte al guerrero al mismo tiempo en ἀθάνατος (que no muere) y ἀγήραος (que no envejece) (2001: 60). El honor de haber muerto en combate se plasmó, por ejemplo, en el discurso de Pericles que refiere

³ El peltasta (de πέλτη, escudo) formaba la infantería mercenaria del ejército griego, así que hay probabilidad de que este difunto fuera extranjero.

Tucídides dirigido a los caídos en el primer año de la guerra del Peloponeso: “Tal es, pues, la ciudad por lo que estos hombres han luchado y han muerto, oponiéndose noblemente a que les fuera arrebatada, y es natural que todos los que quedamos estemos dispuestos a sufrir por ella” (2.41.5).

Además de indicar que el difunto había sido combatiente, hay algunos epitafios que mencionan que el difunto participaba, a veces con gran éxito, en diversos concursos, por ejemplo, tragedias o comedias, como los siguientes:

Toda la Hélade te envidia y añora en los sagrados concursos, Eutias, no sin justicia, quien en técnica, no por naturaleza, en la comedia que produce la dulce risa coronada de racimos eras el segundo, pero naciste el primero en lugar en cuanto a sabiduría.

[...] eras grande en cuanto a la esperanza de juzgar que tú, Maccareo, ibas a ser conductor del arte trágico para los helenos [...]

Hay que recordar que la *polis* era la que organizaba los concursos de tragedias y de comedias, por ello, el hecho de ser actor, director o participar en ellas era motivo de orgullo tanto para el difunto como para su familia, por lo que se inscribía en su epitafio. Mark Golden afirma que los griegos eran gente competitiva; que había competencias no sólo de comedia y tragedia, sino también de escultores, de alfareros, de médicos, de bailarinas, entre otras cosas (1998: 28).

Como se puede ver, los concursos, de cualquier tipo, fueron una manera de adquirir renombre y fama, tal vez equiparada a la que daba el morir en combate, por ello era importante presumir que el difunto había sido ganador en alguno de ellos. Por ejemplo, en un epitafio se alaba a alguien que ganó un concurso de flautistas:

La Hélade concedió el primer premio por su técnica en las flautas al tebano Potamón, esta tumba acogió su cuerpo [...]

Y otro que ganó uno de ceramistas:

Baquio, de Anfis [...] del Cerámico. En el oficio de los que mezclan tierra, agua y fuego, toda la Hélade juzgó que él, Baquio, por su destreza entre sus rivales se llevara el primer premio, y de entre

los concursos que esta ciudad propuso, de ellos obtuvo todas las coronas.

Este epitafio es interesante, en primer lugar, porque menciona un lugar de trabajo: el barrio del Cerámico; además, a partir de esta inscripción se podría pensar que los oficios manuales eran valorados positivamente ya que, por ejemplo, existía una ley en Atenas que Solón promulgó contra el ocio, que conminaba a los ciudadanos a enseñar a sus hijos un oficio, *τέχνη*, tal como dice Plutarco:

Como viese que la ciudad se iba llenando cada día de hombres que afluían de todas partes del Ática en busca de la seguridad, que la mayor parte del terreno era ingrato y estéril y que la gente de mar nada solía aportar a quienes nada tenían que darles a cambio, inclinó a los ciudadanos al ejercicio de las artes (*τέχναι*), y promulgó una ley según la cual el hijo al que no se hubiera enseñado un oficio no estuviese obligado a alimentar a su padre (*Solón*, 22.1.1-2.1).

Por otro lado, en cuanto a la valoración de la *τέχνη*, se puede constatar que no se extendía por igual a todos los campos y aspectos de ésta, la *τέχνη* que celebraban los atenienses según Tucídides (1.70-71) es la militar y la política, por lo que seguramente sí existía distinción social, incluso desprecio, hacia otras diferentes actividades económicas. Por ejemplo, los trabajos manuales recibían una valoración negativa, según Jenofonte en boca de Sócrates: “pero rechazamos, de acuerdo con las ciudades en nuestro examen, las artes llamadas manuales, porque no sólo parecen estropear el cuerpo, sino, además, enervar el alma” (*Económico*, 6.5.3-6.6.1). También Aristóteles piensa de este modo:

Así pues los trabajos de estos subordinados [hablando de los artesanos] son de tal índole que no deben aprenderlos ni el hombre de bien ni el político ni el buen ciudadano [...] pues en tal caso dejaría el uno de ser amo y el otro de ser esclavo (*Política*, 1277b: 3-6).

Se puede entender, entonces, que el epitafio de un difunto mencione que había sido alfarero únicamente por el concurso que ganó, no por el hecho de serlo, lo cual no era muy presti-

gioso. Vistas las actividades que realizaban los difuntos a quienes están dirigidos los epitafios, se puede afirmar que en esta época clásica griega, la guerra y los concursos (de distintos tipos) tenían un gran peso en la vida política, económica y social, por lo que si alguien había ganado alguna distinción en ellos era lo que más resaltaba en su inscripción funeraria. Entonces, se observa que el objetivo de estos epitafios que remarcaban las actividades u oficios del difunto es más de alabanza o de reconocimiento social que de tristeza o lamento por su muerte.

A partir de estas tres clasificaciones acerca de lo que dicen los epitafios dirigidos a hombres (las cualidades que se resaltan de ellos, lo que se pensaba de la juventud y de la vejez, y sus ocupaciones en vida), se puede afirmar que se muestran los ideales de la cultura ateniense clásica con respecto a cómo debía ser y lo que debía hacer un hombre como miembro de la polis, es decir, no necesariamente era cierto que alguien hubiera sido el mejor ceramista o el ciudadano más virtuoso o justo, pero era importante que quedara inscrito y que la sociedad lo reconociera.

MUJERES

Había en cada hogar ateniense, *oīkoς*, un jefe de familia, *kúprioς*, que era el representante legal y económico. Las mujeres no podían dirigirse a las instituciones de la *polis* por sí solas, aunque eso no significaba que no podían cuidar las propiedades del hombre cuando éste estuviera ausente o en servicio militar, como se ve en la figura de Penélope, o cuando el hombre moría y, mientras, ella quedaba a cargo de otro guardián (Lacey, 1968: 21-22). Una mujer desde que nacía tenía un *kúprioς*, en un primer momento era su padre, quien buscaba un esposo adecuado a su hija (económica y moralmente), tal como relata Demóstenes:

Atended, además, a las leyes, por quiénes ordenan que se celebren los espousales [...] LEY: La que hubiera prometido para que fuera esposa según normas de derecho el padre, o el hermano de

un mismo padre, o el abuelo por vía paterna, de ésta haya hijos legítimos (*Contra Estéfano*, 2, 18).

Una mujer ateniense no se casaba, sino que era dada en matrimonio. Así, el contrato de matrimonio no era un contrato de cesión, sino un contrato de tutela (Leduc, 2000: 313-314). Entonces, la mujer ateniense no podía llevar ella misma asuntos legales en la *polis*, sino que se los llevaba su padre, su esposo o quien fuera su *kúpioς*; en cambio ella tenía un papel muy importante en el hogar, el cual ha sido visto como la *polis* en pequeño, ya que también había asuntos económicos en su interior. Esto se verá en los siguientes apartados.

Elogios de la difunta

En los epitafios dirigidos a mujeres se habla muy poco de las cualidades domésticas que éstas debían tener. Esto es interesante debido a que se ha pensado a la mujer griega como la recatada Penélope quien tejía días enteros esperando a su esposo Odiseo. Así, estos epitafios muestran que en época clásica este ideal de mujer ya había cambiado, por lo que éstos se enfocan más bien en cualidades morales, prácticamente las mismas que los hombres, pero con diferentes características, por ejemplo:

La virtud (*ἀρετή*)

Como se explicó en los epitafios dirigidos a hombres, esta cualidad marca las mejores características de la época, la “excellencia humana” (la cual era distinta entre hombres y entre mujeres) así que se plasmó en los epitafios, por ejemplo en los siguientes:

Esta tumba (es) de Antemis; sus compañeros (la) ciñen con una corona como recuerdos de su virtud y amistad.

[...] está con Hades, que mucho recibe [...] abandonada con virtud.

Si para los hombres era importante la vida en sociedad, para las mujeres lo era la vida privada, en el hogar, *oἶκος*, lo

cual se verá matizado por otros elogios que también se inscribieron en los epitafios.

En el *Menón* de Platón, el primero dice que la virtud del hombre consiste en ser capaz de manejar los asuntos del Estado y la de la mujer en administrar bien la casa “conservando lo que está en su interior y siendo obediente al marido” (71e.7). Por su parte, Aristóteles afirma que el hombre y la mujer participan de la virtud (*ἀρετή*), pero que por su naturaleza, el hombre manda y la mujer obedece, ya que ésta, aunque posee la facultad deliberativa, no tiene autoridad (*Política*, 1260a).

En el discurso de Pericles referido por Tucídides (2.45.2), ya mencionado, el primero expresa en un tono reaccionario que la *ἀρετή* de la mujer radica en no ser conocida entre los hombres ni para bien ni para mal. Tal vez esto se puede entender en un contexto bélico y cívico, es decir, ciertamente las actividades de la mujer se restringían casi completamente al *oikos*, no estaban presentes ni en la *polis* ni en la guerra.

La *ἀρετή* de la mujer, en suma, es como la del hombre pero en un microcosmos. El uso de palabras aplicables a hombres y a mujeres, afirma Diana Burton, muestra no sólo la importancia de éstas en el *oikos*, sino también apunta en el sentido en el que ese papel es paralelo al del hombre en la *polis* (2003: 26). Entonces, se podría pensar que el papel de la mujer en el buen desarrollo de la sociedad griega es fundamental, ya que para que funcione la *polis*, es menester que funcione también (y primeramente) el hogar. La virtud de ésta, entonces, consistirá (según los epitafios) en poseer algunas otras cualidades.

Fama y renombre

Si bien las cualidades inscritas en los epitafios de las mujeres tienen que ver con una vida doméstica, hay algunos que hablan de elogio, fama o alabanza, por ejemplo los siguientes:

Ella [...] (obtuvo) una fama inmortal por su gran prudencia.

Viva, Arquéstrate, nieta de Lisandro, (del demo) de Pitio, (recibías) muchísima alabanza por tus hábitos [...]

La fama, para las mujeres, se obtenía con las cualidades que tenían que ver con el *oīkoç*, como la *àpētý* ya mencionada, la prudencia y los hábitos cotidianos. Esto es diferente a lo que sucede en los epitafios dirigidos a hombres, ya que en éstos se obtiene fama por lo que ellos hacen en y por la *polis* y, a causa de ello, quizá era más importante de inscribir en el epitafio.

Además, la competitividad era también importante entre las mujeres (como lo era entre los hombres), por ello se inscribía que la mujer sobresalía del resto en cuanto a sus cualidades. Esto se ve desde la *Ilíada*, cuando Agamenón le dice a Aquiles que prefiere a Criseida antes que a Clitemnestra, su esposa “porque no es inferior a ella ni en figura ni en talla, ni en juicio ni en habilidad” (1.114-115). De hecho, en algunos epitafios se especifica que es importante lo que los hombres piensen de las mujeres:

Queripe murió teniendo el máximo grado de aquello que es el mejor elogio entre los hombres para las mujeres [...]

Entre los hombres te ganaste la más grande alabanza de todas las mujeres, Antipe, y ahora que has muerto, todavía lo tienes.

Entonces, aunque algunos autores clásicos, como Pericles, dijeron que la mayor virtud de la mujer era no estar en boca de nadie, estos epitafios muestran que también importaba la fama y el elogio que pudieran obtener, y esto se lograba a través de un comportamiento adecuado, básicamente al interior del hogar. Además, si era importante el reconocimiento de esa fama específicamente de parte del ámbito masculino, podría indicar un reconocimiento social, en la *polis*, y no sólo en el hogar.

Por otro lado, así como los hombres eran echados de menos al morir, también las mujeres, esto es, su renombre y fama eran asimismo inmortales, por ejemplo en los siguientes epitafios:

Aquí la tierra ocultó a Arquéstrate, (mujer) buena y sensata, muy echada de menos por su esposo.

[...] eras la mejor; por ello él (tu esposo) te echa de menos a ti, muerta, pues eras una buena mujer.

Entonces, también era digno de inscribirse en el epitafio de las mujeres el haber dejado un recuerdo en este mundo, tal vez no en la sociedad como totalidad (como sí lo era para los hombres) sino en su familia: padres, hijos y esposo. Por ejemplo, entre los epitafios dirigidos a mujeres no hay ninguno que mencione que “toda” la Hélade la echa de menos, tal como sí aparece entre los de hombres.

Prudencia (σωφροσύνη)

Otra cualidad frecuente inscrita en las tumbas de mujeres es la prudencia o sensatez, por ejemplo en los siguientes:

La tierra guarda dentro tu cuerpo, pero tu prudencia, Crisante, no la ocultó una tumba.

[...] Este (es) un recuerdo de tu virtud y de tu prudencia para que lo vean los que pasan al lado.

En los epitafios dirigidos a hombres, este sustantivo aparece menos veces, así que claramente fue más importante mostrar que las mujeres la tenían. Entre los hombres esta cualidad tiene que ver con la medida de comportamiento en la *polis*, es decir, en la vida cívica, tal como se menciona en el *Fedro* de Platón: “Si es la opinión la que, reflexionando con el lenguaje, paso a paso, nos lleva y nos domina en vistas a lo mejor, entonces ese dominio tiene el nombre de sensatez” (237e).

Esta característica en las mujeres reside en un constante control de sí mismas que permite evitar todo exceso e incongruencia. Es un término complejo que incluye la castidad, la reserva, la seriedad, la ponderación, asegura Vérilhac (1985: 103). Este sustantivo aparece frecuentemente junto a la *àρετή*, por lo que si la mujer llevaba a cabo esa prudencia conseguía la virtud.

Del análisis de las cualidades mencionadas en los epitafios dirigidos a las mujeres se puede afirmar que aunque muchos autores griegos señalan que la actividad de las mujeres estaba en el interior del *oīkoç*, son pocos los epitafios que hablan de esas actividades domésticas, tal vez porque eran “obvias” o porque no era lo que se quería resaltar de las difuntas. La

mayoría de los elogios hacia las mujeres son términos con valor moral de los cuales no es fácil tener un equivalente exacto en la actualidad, como virtud, sensatez o prudencia, los cuales expresan obediencia a las reglas y a las convenciones sociales. No obstante, aunque los valores morales sean los que más se repiten en estos testimonios, es probable que la realidad fuera diferente; esto es, que esos valores fueran más un “ideal” que algo cotidiano, de nuevo, porque era importante lo que la gente de la *polis* leyera en los epitafios. Así, las mujeres también adquirían fama y reconocimiento social, principalmente de parte de los hombres, lo cual indica que ésta no era una pieza anónima en la sociedad.

Juventud y vejez

En los epitafios dirigidos a hombres, la juventud se señala casi únicamente cuando el joven murió en combate, lo cual conllevaba honor. En los dirigidos a mujeres, hay algunos en donde también se lamenta el hecho de que éstas hubieran muerto jóvenes:

Ni vestidos ni oro admiró en vida ella, sino que [...] a su esposo y su propia prudencia. A cambio de tu juventud y vigor, Dionisia, tu esposo Antífilo dispone esta tumba.

[...] Tras haber dejado nostalgia y recuerdo de la fresca juventud y de la prudencia, morí, con el sobrenombre de Lónquide (“Lanza pequeña”).

Además, hay otros en los que se lamenta el hecho de que las jóvenes no se hubieran casado, por ejemplo:

[...] ¡Oh madre desdichada y hermanos y el que te engendró, Mídoteles, como un dolor para sí mismo, Cleoptóleme, los cuales contemplan un lamento, no tu cámara nupcial, dado que has muerto, y un canto fúnebre en vez de un esposo y una tumba en vez de una boda!

Y también se lamenta que hubieran muerto en el parto (se puede suponer que a una corta edad):

[...] quien un día, dando a luz con dolor pereció por un destino lastimero, habiendo dejado en casa un niño huérfano a su esposo.

Dando a luz a un niño, perdiste la luz de la vida, Cleágora, partípice de muchísima prudencia, de modo que a sus padres dejó un dolor que no envejece [...]

Entre los epitafios dirigidos a hombres, como se vio, la causa de muerte que más se inscribió era la acaecida en combate, la cual algunos autores han equiparado con la muerte en parto de las mujeres. Ana Iriarte dice que el término *λόχος* se refiere al mismo tiempo a la “emboscada bélica”, a la “tropa en armas” y al “parto”. Asimismo, explica que el término *πόνος*, que designa el dolor del parto, subraya la asimilación griega entre “dar a luz” y “luchar”, pues es denominación del sufrimiento y, también, el nombre de la hazaña, de la proeza conseguida con doloroso esfuerzo (2009: 20). No existe un texto que plantee de forma tan explícita como el de Plutarco esta comparación: “Una vez enterrado, no se permitía grabar el nombre del difunto, a no ser que se tratara de un guerrero muerto en combate o, de una mujer, en el parto” (Licurgo, 27.2-3).

Entonces, como se mencionó en el apartado anterior, las actividades de la mujer después de casada giraban en torno al hogar, por ejemplo, tener hijos y educarlos (al menos durante los primeros años a los hombres y por más tiempo a las mujeres), por lo que, si moría en el parto o en la etapa en la que estaba criando a sus hijos, esas circunstancias se inscribían en su epitafio. Así, en los epitafios se lamenta especialmente la muerte de una mujer joven por no haberse casado, no haber tenido hijos o no haberlos terminado de criar. Independientemente de la tristeza lógica por la muerte de alguien a temprana edad, era importante para la sociedad griega mostrar que estas doncellas hubieran podido cumplir con sus obligaciones como ciudadanas, por eso se inscribe todo lo que no tuvo tiempo de hacer.

Por otro lado, los epitafios reflejan que la mujer anciana sigue teniendo su principal actividad en el *oikos*. De hecho, no se refiere nada respecto a una actividad fuera de él. Una de las principales obligaciones de la mujer casada, como ya se ha visto, era encargarse de sus hijos, tal vez por eso en varios

epitafios se menciona que ésta no sólo tenía hijos al momento de morir, sino que también tenía nietos, por ejemplo:

(Esta) morada, en donde todos deben ser enterrados, guarda a Lisila, la cual vio, anciana e inofensiva, a los hijos de sus hijos.

Un destino feliz me tocó en suerte, a mí que, después de dar a luz tres hijos y entregado a los otros hijos de éstos, muero después de alcanzar un destino enviable de muerte.

Además, en los epitafios de mujeres ancianas se inscriben también algunas cualidades que la difunta tuvo en vida, como que no dañó a nadie, que era inofensiva o que era dichosa. Dichas características no aparecen en los dirigidos a mujeres jóvenes por lo que se puede pensar que el hecho de tener una buena relación con los demás o no hacerles daño era considerado idóneo en la imagen de una mujer anciana, por lo cual podía incluso inscribirse en su epitafio que era dichosa.

Entonces, debido a que para la mujer en esta época clásica griega era importante casarse y tener hijos, tanto en los epitafios dedicados a difuntas jóvenes como a ancianas, se inscribió que éstas habían cumplido con dichas obligaciones y con lo que ello conllevaba, lo cual beneficiaba, como ya se mencionó, no sólo al hogar, sino a la *polis* misma.

Actividades u ocupaciones en vida

En los epitafios dirigidos a las mujeres no se habla, en general, de los trabajos fuera del hogar (aunque sí los había, por ejemplo en el mercado, como vendedoras), seguramente debido a que no había ningún reconocimiento social hacia ellos porque, en general, eran ocupaciones que llevaban a cabo las mujeres de clases bajas. Esto se puede entender si se piensa que el ideal de las mujeres de las clases acomodadas era vivir exclusivamente dentro de sus casas y realizar allí sus labores. Las ocupaciones que se mencionan en los epitafios son sólo tres, nodriza, partera y sacerdotisa:

Esta tierra guarda aquí a la nodriza de los hijos de Diogites, la más justa del Peloponeso. (ii) Málica de Citera.

Partera y médica, Fanóstrata yace aquí, desagradable a nadie, muerta, (es) echada de menos por todos.

Este es el monumento conspicuo de la hija de Calímaco, que (fue) primera sacerdotisa del templo de Nike; su nombre tuvo al elogio como compañero de viaje, por lo que fue llamada Mírrina con toda razón, como por una divina casualidad. Mírrina fue primera sacerdotisa en la sede de Atenea Nike, con un sacerdocio que fue alegría de entre todos.

Se entiende que sólo estas tres ocupaciones se mencionen debido a que recibían reconocimiento social y eran necesarias para el buen funcionamiento de la *polis*.

En estas tres clasificaciones de lo que se menciona en los epitafios dirigidos a mujeres, se puede notar que la visión que los autores hombres griegos transmitieron de ellas es problemática y, a veces, contradictoria. Esto se debe a que había un “ideal” de mujer (principalmente entre las clases altas), que consistía en que ésta debía permanecer en el hogar realizando actividades domésticas como tejer o encargarse de los hijos, pero la realidad seguramente era diferente.

Esta idealización de la mujer lógicamente estuvo presente en los epitafios (dado que muchas veces eran los hombres los encargados de su realización). En ellos se plasmaron características como la prudencia, la sensatez o la bondad, que están enfocadas en una actitud pasiva de parte de la mujer. Estas cualidades formaban la *áρετή* femenina y hacían que la mujer pudiera recibir renombre o fama principalmente entre los hombres. El hecho de que las mujeres también fueran reconocidas por los miembros de la *polis* (igual que los hombres) podría significar que no pasaban inadvertidas ni estaban totalmente recluidas en el *oīkōs*, idea que se reforzaría con el hecho de que ellas intervenían frecuentemente en la administración de los bienes del hogar.

Lo que se dice en los epitafios dedicados a mujeres acerca de la juventud y de la vejez también está muy relacionado con los ideales que los hombres tenían de ellas, ya que se lamenta

el que una joven muriera sin casarse, sin hijos o sin haber podido criarlos. Por otro lado, la muerte en el parto es la única causa que se menciona entre las mujeres, no sólo por ser una tragedia en sí, sino porque, a diferencia de los hombres muertos en combate (causa que se repite mucho entre los epitafios dedicados a ellos), la muerte de ellas no deja nada bueno atrás, al contrario, a veces se quedaba un niño (o más) huérfano. Entonces, se puede notar que la idealización de la mujer está totalmente relacionada no sólo con su papel en el hogar sino, más importante, en la *polis*, aunque indirectamente.

HOSPITALIDAD EN LA GRECIA CLÁSICA

Después de ver que tanto el hombre como la mujer tenían papeles muy bien definidos dentro de la *polis*, esto es, para el beneficio y desarrollo de ésta, se verá cómo se marcaba la pertenencia o no a esta *polis* en particular, la ateniense, y la relación que los ciudadanos tenían con los extranjeros. En primer lugar es importante saber cómo los atenienses se nombraban a ellos mismos, es decir, qué elementos formaban parte de su presentación personal, los cuales se inscribieron en los epitafios, primero, utilizaban su nombre propio, después el de su padre (patrónimico) y, en tercer lugar, marcaban el demo al que pertenecían (demótico). Además, algunos extranjeros mencionaban también su lugar de origen (étnico).

Luke Hendriks explica que los demos del Ática tenían el tamaño de pequeñas *poleis* y que podían ciertamente ser capaces de controlar y dominar el territorio a su alrededor, pero que no lo hicieron (2012: 5). Es posible que no lo hicieran porque la ciudad de Atenas controlaba el alistamiento de los nuevos miembros en su cuerpo ciudadano. Los demos eran parte de la democracia, lo cual era signo de que sus miembros eran ciudadanos atenienses. Después de la organización de pueblos de Ática llevada a cabo por Clístenes, parece que había 139 demos (Hendriks, 2012: 17). Elizabeth Meyer explica que cuando la ciudadanía era valorada y se consideraba un honor, el número de las tumbas con demótico, y con ello, el nú-

mero total de tumbas, aumenta (1993: 113-115). La mayoría de los epitafios de época clásica dirigidos a hombres menciona el demótico, por ejemplo:

Calias (del demo) de Escambónides.

[...] Soy Aristocles, del Pireo, hijo de Menón.

Y algunos ejemplos de los demóticos mencionados en los epitafios dirigidos a mujeres son:

La hija de Eutícrates, (del demo de) Exoneo, yace aquí [...]

Viva, Arquéstrate, nieta de Lisandro, (del demo) de Pitio, (recibías) muchísima alabanza por tus hábitos [...]

Nunca se habla de la pertenencia de la mujer al demo, sino que se hace a través del padre, del abuelo o del esposo; tal vez por eso son menos los epitafios dedicados a mujeres en que aparece el demótico. Esto quizás pueda significar que no era necesario para ellas hacerlo porque dependían legalmente, como ya se mencionó, de su *kópioç*. En última instancia, era él el que debía mostrar ser ciudadano ateniense, no ella.

Por otra parte, el étnico aparece cuando el difunto no era de Atenas y, por alguna razón, lo quiere especificar. Fraser dice que, en general, parece verdad que donde quiera que se mire en el mundo griego, los extranjeros tenían una indicación de nacionalidad, esto es, quien no la tuviera, era ateniense (2009: 76). No obstante, Elizabeth Meyer dice que en los epitafios los extranjeros podían optar o no por poner su *polis* de origen (1993: 111); por ello, no se puede afirmar que quien no inscribiera en éstos de dónde era o de dónde había llegado era forzosamente ateniense.

Las fuentes de los siglos V y IV a.n.e. indican que los residentes extranjeros no sólo eran muy numerosos, sino también muy heterogéneos. El número de extranjeros fue en época clásica, sin comparación, extraordinariamente alto, afirma Fritz Gschmitz. Hay tres elementos que explican esta situación: creciente fluctuación de la población extranjera; barreras más rígidas para acceder a la ciudadanía (de forma que los extranjeros seguían siendo foráneos); y perfeccionamiento del derecho de los extranjeros, en el sentido de mejorar su situación jurídica (1987: 166).

Por Jenofonte sabemos que los bárbaros constituían una gran parte de la comunidad extranjera que vivía en la Atenas clásica:

Por otra parte, la ciudad se vería mucho más beneficiada, si los ciudadanos hicieran las campañas juntos, que si forman al lado de ellos, como ahora, lidios, frigios, sirios y otros bárbaros de todas clases, pues tales son muchos de los metecos (*Los ingresos públicos*, 2.3.1-2.4.1).

Los metecos eran los no griegos, los extranjeros, que vivían en una *polis* griega. Su nombre viene de μετά, “cambio”, y οἶκος, “casa”, esto es, “el que ha cambiado de casa”. Éstos no podían tener propiedades (a menos de que fueran considerados *ισοτελεῖς*) y debían pagar un impuesto especial (μετοίκιον). No tenían derechos políticos pero sí obligaciones. Se dedicaban a actividades no relacionadas con la tierra (puesto que no la podían poseer), por ejemplo, al comercio o a algún oficio. La democracia ateniense tenía necesidad de los metecos por los múltiples servicios que ellos cumplían para la colectividad de ciudadanos, y no se contentó con tolerar su presencia, de hecho, la estimulaba activamente, dice Nicole Loraux (2007: 201).

Austin y Vidal-Naquet, por su parte, dicen que la *polis* de los ciudadanos no hubiera podido existir sin la presencia de los extranjeros (1986: 111). Incluso, afirma Anna Ginestí, en la necrópolis del Cerámico había una zona que parece reservada a los monumentos funerarios destinados a personajes extranjeros de importancia política (2005: 304). Entonces, los metecos tenían un papel importante dentro de las ciudades en la economía, en la cultura e incluso en los asuntos bélicos. Jenofonte habla de ello:

Pero, ¡ojalá que, además de los bienes naturales, se prestara atención ante todo a los metecos! Esa fuente de ingresos me parece que es una de las más idóneas, ya que (ellos mismos) se mantienen y son muy útiles a las ciudades sin recibir un salario, sino que, por el contrario, aportan el impuesto que lleva su nombre (μετοίκιον) (*Los ingresos públicos*, 2.1.2-2.2.1).

Aunque eran muchos y con dinero, las referencias a los extranjeros y a sus orígenes étnicos son pocas y accidentales en la literatura clásica ateniense, por lo que debemos volvemos a las inscripciones funerarias. El étnico aparece en algunos epitafios dirigidos a hombres provenientes de una ciudad griega, por ejemplo:

Este monumento está situado sobre el cuerpo de un hombre excelente; Pitio, entre los que proceden de Megara [...]

Aquí a Tesandro y Similo, hombres echados de menos por su patria, Corcira, la tierra acogió en (esta) tumba [...]

No obstante, no son muchos los epitafios que marcan la ciudad griega de donde provenía el difunto, lo cual muestra que, aunque seguramente había más gente llegada de otras *poleis* que morían y eran enterradas en Atenas, no era necesario marcarlo en el epitafio. También se mencionan ciudades no griegas:

De los frigios, el que fue mejor en la vasta Atenas, Manes Orimeo, de él es este bello monumento.

Atotas minero. El magnánimo Atotas paflagonio del punto Euxino, lejos de su tierra, hizo cesar de las penas a su cuerpo. En su oficio nadie rivalizaba (con él).

Julia Lougovaya-Ast explica que el nombre, Manes de Frigia, sugiere no sólo un extranjero, sino también un esclavo, aunque tal vez emancipado (1980: 148). Del segundo, es claro que si se consideraba un excelente minero, es decir, útil para Atenas, era un orgullo inscribir en su lápida su lugar de origen.

También algunos epitafios dirigidos a mujeres mencionan étnicos, ya que las mujeres extranjeras eran independientes y se empleaban por sí mismas, más que las mujeres atenienses. Aproximadamente un tercio de los extranjeros eran mujeres. Ésta es una cifra notablemente alta comparada con la proporción de mujeres entre los ciudadanos que tienen demótico, que es invariablemente un 10% menor (Vestergaard, 2004: 66). Como sus contrapartes masculinos, pagaban el impuesto *μετοίκιον* y, en consecuencia, estaban registradas en la categoría de los metecos, mientras que las mujeres atenienses no contaban dentro de la categoría de ciudadanos de la misma mane-

ra que sus parientes masculinos. Hay epitafios dirigidos a mujeres que mencionan la ciudad griega de donde ésta provenía:

Béltiste (hija) de Numenio de Heraclea.

Plangón (hija) de Prómaco lacedemonio.

Y hay sólo uno que especifica una ciudad no griega:

Cipris (Chipre) guarda el mar patrio, y a mí, Dóride, el Ática me escondió antes de la juventud en esta tumba.

Si bien pudo haber habido muchas mujeres extranjeras en Atenas (más independientes que las atenienses), el hecho es que en los epitafios no aparecen seguido. Esto tal vez se deba a que las no ciudadanas no eran enterradas en los mismos lugares que las ciudadanas. No obstante, hay una excepción, las nodrizas:

Esta tierra guarda aquí a la nodriza de los hijos de Diogites, la más justa que procede del Peloponeso. Málica de Citera.

Melita (hija) de Apolodoro, que contribuía como un ciudadano [...] Aquí debajo, la tierra cubre a la buena nodriza de Hipóstrato, (quien) ahora suspira por ti. Te quería estando viva, nodriza, y ahora todavía te honro estando tú bajo tierra, y te honraré mientras viva [...]

El primero menciona que la nodriza es de Citera (o Citerrea), una isla jónica y, como se ve, era estimada por la familia con la que vivía. El segundo es especialmente interesante debido, por una parte, al cariño con que se refiere a ella quien mandó realizar el monumento funerario y, por otra parte, porque se especifica su situación “legal” en Atenas (lo cual no era común en los epitafios). Ella es hija de Apolodoro, un *ἰστελής*. “En lo que respecta a la situación definida legalmente”, explica Torben Vestergaard,

había tres categorías de extranjeros libres: en primer lugar, los viajeros o residentes temporales; en segundo lugar, aquellos que permanecían en Atenas por más tiempo y pagaban el impuesto *μετοίκιον*, es decir, los metecos propiamente dichos; en tercer lugar, los residentes privilegiados que se llamaban *ἰστελεῖς* (2004: 56-57).

Entonces, si ella era hija de un residente privilegiado se entiende por qué ese estatus se inscribió en su tumba. Claude Mossé explica que en el siglo IV parecería que en cierto modo comienzan a atenuarse las antiguas distinciones basadas en el nacimiento o en el origen social (1967: 18), por ello aparecen otras categorías legales que, incluso, se inscriben en los epítafios.

Como se puede observar, en Atenas y en las diferentes *polis* griegas había mucho movimiento de parte de sus habitantes, seguramente por motivos económicos o políticos. Esto, en vez de crear una xenofobia, creó una actitud de hospitalidad hacia los extranjeros. El hecho de que ni el demótico ni el étnico fueran elementos obligatorios en el epítafio puede ser el resultado de esta hospitalidad, es decir, si bien era motivo de orgullo el pertenecer a la ciudad más prestigiosa del momento, Atenas, esto no era causa de un desprecio o discriminación hacia los que no lo eran, por ello, no era necesario marcarlo.

Ma. Dolores Dopico afirma que la hospitalidad era un deber de los ciudadanos y del Estado, que se ensalza la buena acogida del huésped hasta el punto de que es utilizada como un criterio para valorar positiva o negativamente tanto a pueblos como a personas (1999: 91). Desde Homero se hablaba de un Zeus hospitalario (*Ilíada*, 8.624-625) y en la *Odisea* aparecen ejemplos de hospitalidad y alabanza hacia ella. Por ejemplo, dice Alcinoo:

pues, como siempre lo hicimos con todos, que ni él ni otro alguno que llegue a mis casas en ellas quedará en aflicción largo tiempo por falta de ayuda [...] suplicantes y huéspedes son a manera de hermanos para todo varón no insensato del todo (8.31-33, 546-547).

Por su parte, Hesíodo habla de un castigo para quien no trate bien a los huéspedes: “Igualmente, el que maltrata a un suplicante o a su huésped [...] sobre éste ciertamente descarga el mismo Zeus su ira y al final en pago por sus injustas acciones le impone un duro castigo” (*Los trabajos y los días*, 327ss). Más tarde, Platón menciona no sólo que se debe tratar bien a los huéspedes sino que hay obligaciones que los ciudadanos tienen con ellos:

Hace rato que él (Menón) me dice, Ánito, que anhela ese saber y esa virtud gracias a los cuales los hombres gobiernan bien sus casas y el Estado, se ocupan de sus progenitores y conocen la manera de acoger y apartar a ciudadanos y extranjeros, tal como es propio de un hombre de bien (*Menón*, 91a.1-5).

También Jenofonte aconseja tratar bien a los huéspedes: “En segundo lugar, porque tu rango te exige dar hospitalidad a muchos extranjeros y a tratarlos con magnificencia” (*Económico*, 2.5.4-6).

En conclusión, ser ciudadano ateniense era un privilegio, como demostró el análisis de los epítafios, pero también llevaba obligaciones, las cuales estaban siempre enfocadas en el beneficio y mantenimiento de la *polis*. Por ello, aunque los que llegaban de otros lados no podían ser ciudadanos legalmente, si contribuían de alguna manera al desarrollo de la *polis*, también gozaban su esplendor (en varios ámbitos, como el económico o el cultural); es decir, en esta época clásica, el beneficio y desarrollo del individuo se veía, de alguna manera, supeditado a los de esta *polis* en general, quizás por ello Atenas llegó a ser la más importante de la época. Por otro lado, como se observó, la sociedad griega estaba formada por diferentes pueblos que convivían y, por ello, era normal que los habitantes cambiaran de lugar de residencia. No obstante, no se rechazaba por principio a ningún migrante, al contrario, se le acogía e integraba a la sociedad. El hecho de que no había una actitud de xenofobia, da como una consecuencia que no parecía necesario marcar en los epítafios que se era ciudadano ateniense, de hecho, ninguno habla de un extranjero como tal, ξένος, y pocos hablan de los lugares de proveniencia de éstos.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes clásicas

Aristóteles (2005), *Política*, trad. de Estela García y Pedro López Barja, Istmo, Madrid.

- Demóstenes (1980), *Discursos políticos I*, trad. de Antonio López Eire, Gredos, Madrid.
- Hansen, Peter A. (1989), *Carmina epigraphica graeca*, vol. 2, Saeculi IV a.Chr.n. (eds.), Petrus Allanus, Hansen, Berolini, De Gruyter.
- Homero (1991), *Ilíada*, trad. de Emilio Crespo, int. Carlos García Gual, Gredos, Madrid.
- Isócrates (1979), *Discursos I*, trad. de Juan Manuel Guzmán Hermida, Gredos, Madrid.
- Jenofonte (1993), *Económico*, trad. de Juan Zaragoza, Gredos, Madrid.
- (1984), *Obras menores / Pseudo Jenofonte. La República de los atenienses*, trad. de Orlando Guntiñas Tuñon, Gredos, Madrid.
- Píndaro (2005), *Odas: Olímpicas, Píticas, Nemeas, Ístmicas*, ed. Rubén Bonifaz Nuño, BSGRM, UNAM.
- Platón (1981), *Diálogos I (Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cárñides, Hipias menor, Hipias mayor, Laques, Protágoras)*, trad. de J. Calonge Ruiz et al., Gredos, Madrid.
- (1983), *Diálogos II (Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo)*, trad. J. Calonge Ruiz et al., Gredos, Madrid.
- (1997), *Diálogos III (Fedón, Banquete, Fedro)*, trad. de Carlos García Gual et al., Gredos, Madrid.
- Plutarco (1985), *Vidas paralelas II*, trad. de Aurelio Pérez Jiménez, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid.
- Tucídides (1990), *Historia de la guerra del Peloponeso*, Libros I-II, int. Julio Calonge Ruiz, trad. de Juan José Torres Esbarranch, Gredos, Madrid.

Estudios contemporáneos

- Austin, M., y P. Vidal-Naquet (1986), *Economía y sociedad en la Antigua Grecia*, Paidós, Barcelona.
- Burton, D. (2003), “Public Memorials, Private Virtues: Women on Classical Athenian grave Monuments”, en *Mortality*, vol. 8, núm. 1, pp. 20-35.

- Dopico Caínzos, M. D. (1999), “Algunas consideraciones sobre la φιλοξενία en el mundo griego”, en Ángeles Alonso (coord.) *et al.*, *Homenaje al profesor Montenegro. Estudios de Historia Antigua*, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, Universidad de Valladolid, Valladolid, pp. 91-102.
- Finley, M. I. (2000), *La Grecia antigua. Economía y sociedad*, int. B. D. Shaw y R. P. Saller, Crítica, Barcelona.
- Fohlen, G. (1954), “Quelques Aspects de la Vie Antique d’après les Épitaphes Métriques Grecques”, en *Les Études Classiques* 22, núm. 2, pp. 145-156.
- Fraser, P. M. (2009), *Greek Ethnic Terminology*, Universidad de Oxford, Nueva York.
- Galaz, M. (2000), “Historia del concepto de ciudadanía en la Atenas clásica”, en Vicente Arredondo Ramírez (coord.), *Ciudadanía en movimiento*, Universidad Iberoamericana, México.
- Ginestí Rosell, A. (2005), “Presencia de extranjeros en Atenas a partir de las inscripciones funerarias: el epígrafe en honor de Pitágoras de Selimbría (IG I 1154)”, en *Actas del XI Congreso de la Sociedad española de estudios clásicos*, Sociedad Española de Estudios Clásicos, Madrid, II, pp. 303-310.
- Golden, M. (1998), *Sport and Society in Ancient Greece*, Universidad de Cambridge, Cambridge.
- Gschnitzer, F. (1987), *Historia social de Grecia (desde el período Micénico hasta el final de la Época Clásica)*, trad. de Fco. Javier Fernández Nieto, Akal, Madrid.
- Hendriks, L. (2012), *Athens and the Attic Demes. A History of Assimilation and Integration*, Master Thesis Archaeology, Universidad de Leiden.
- Humphreys, S. C. (1980), “Family Tombs and Tomb Cult in Ancient Athens: Tradition or Traditionalism?”, en *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 100, Centenary Issue, pp. 96-126.
- Iriarte, A. (2009), “Morir de parto o el καλός θάνατος en la Grecia arcaica y clásica”, en Marco Francisco Simón *et al.* (eds.), *Formae Mortis: El tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas*, Universidad de Barcelona, pp. 13-24.

- Jaeger, W. (1957), *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México, primer ed. en español en un volumen.
- Lacey, W. K. (1968), *The Family in Classical Greece*, Thames and Hudson, Londres.
- Leduc, C. (2000), “¿Cómo darla en matrimonio? La novia en Grecia, siglos IX-IV a. C.”, en George Duby y Michelle Perrot (dir.), *Historia de las mujeres en Occidente. Tomo I: La Antigüedad*, trad. Marco Aurelio Galmarini, Taurus, Madrid, pp. 271-336.
- Loraux, N. (2007), *Nacido de la tierra. Mito y política en Atenas*, El Cuenco de Plata, Buenos Aires.
- Lougovaya-Ast, J. (2004), *An Historical Study of Athenian Verse Epitaphs from the Sixth through the Fourth Centuries BC*, Ph. D. Thesis, Universidad de Toronto.
- Meyer, E. A. (1993), “Epitaphs and Citizenship in Classical Athens”, en *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 113, pp. 99-121.
- Mossé, C. (1967), “Las clases sociales en Atenas en el siglo IV”, Labrousse et al. (eds.), *Órdenes, estamentos y clases. Coloquio de historia social Saint-Cloud*, 24-25 de mayo de 1967, pp. 18-25.
- Rodríguez Adrados, F. (1975), *La democracia ateniense*, Alianza, Madrid.
- Tsagalis, C. C. (2008), *Inscribing Sorrow: Fourth-Century Attic Funerary Epigrams*, vol. 1, Berlin, Walter de Gruyter, Nueva York.
- Véritrac, A.-M. (dir.) (1985), *La Femme Dans le Monde Méditerranéen*, I, Antiquité, Maison de l’Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, Lyon, pp. 85-112.
- Vernant, J.-P. (2001), *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, trad. de Javier Palacio, Paidós, Barcelona.
- Vestergaard, T. (2004), “Bárbaros y otros extranjeros en el Atenas clásica: el testimonio de los epitafios”, tr. Patricia Villaseñor C., *Nova Tellus*, 21-1.
- Zumin, A. (1961), “Epigrammi Sepolcrali Anonimi d’età Classica ed Ellenistica”, en *Rivista di Cultura Classica e Medioevale*, Anno III, núm. 2, maggio-agosto, Edizioni dell’Ateneo, Roma, pp. 186-223.

HOSPITALIDAD Y CIUDADANÍA DESDE LA PERSPECTIVA DE SEYLA BENHABIB

Concepción Delgado Parra

Ningún ser humano es ilegal
Marcha por la libertad de los
trabajadores inmigrantes 2003

4 de octubre de 2003
Queens, Nueva York

La dificultad para dar cuenta de la palabra abierta a la hospitalidad y la ciudadanía conduce a lo silenciado, incluso a lo prohibido, en los tiempos que corren. Sin embargo, lo que tiene lugar, aquí, desde la mirada de Seyla Benhabib es la promesa de la palabra “hospitalidad”. Esta pensadora contemporánea nuestra nos hace comprender el “lugar”, en términos de una cuestión “justificatoria” e impensada. Asistir a una relación en suspenso con la morada, nos remite a pensar del mismo modo con el exilio y la condición de “paria” (Benhabib, 1995: 5-25). Solo un paria puede afirmar su identidad y buscar un lugar políticamente sin comprometer lo que es, sin apostar por la asimilación (Young-Bruehl, 2006: 190). Nos arroja a la necesidad de *dar lugar al otro* para desenclavar el decir.¹ Desde

¹ Aquí quiero referirme a Maurice Blanchot cuando cuestiona sobre el éxodo, el exilio, palabras escuchadas por Abraham: “Vete de tu lugar natal, de tus parientes, de tu casa”, lenguaje que no guarda ningún sentido negativo. Sin embargo, buscar una morada, ponerse en camino y errar, ¿es porque, en cuanto excluidos de la verdad, estaríamos condenados a la exclusión que prohíbe toda morada? El nomadismo –sostiene Blanchot–, mantiene por encima de lo establecido, el derecho a poner en tela de juicio las distribuciones

mi punto de vista este “dar lugar al lugar” es la promesa resguardada que anida en la noción de hospitalidad y ciudadanía presentada en la obra de Benhabib.

Por ello, analizar estas dos concepciones desde Benhabib implica ensayar una respuesta al conflicto entre la posibilidad de hacer compatible el sentido moral de los derechos humanos y el principio de autonomía expresado en el ejercicio de autogobierno que suponen las democracias contemporáneas con miras a proteger la ciudadanía. En este sentido, el propósito de mi reflexión radica en rastrear la dialéctica de su pensamiento para comprender la manera en que los derechos ciudadanos *deben* sustentarse en los derechos humanos de modo tal que la hospitalidad constituya el principio de humanidad que los *funda*.

Tres caminos atraviesan este ensayo:

- *Sobre las coordenadas biográficas de Seyla Benhabib*, cuyo propósito es identificar dónde se ancla su *preocupación principal* y la forma que ésta adquiere en términos de la tensión entre lo particular y lo general expresada en una ciudadanía sostenida sobre la idea de hospitalidad.
- *Re-pensar el universalismo tradicional a la luz del universalismo interactivo*, con el objetivo de reconocer al “otro concreto” como una vía para articular el diálogo entre la ley de lo universal y lo singular.
- *Rastrear la ciudadanía contemporánea mediante el régimen de derechos humanos asumidos como principio de hospitalidad* para poner en juego la propuesta benhabibiana de la ciudadanía cosmopolita.

SOBRE LAS COORDENADAS BIOGRÁFICAS DE SEYLA BENHABIB

La característica del método filosófico de Benhabib –como señala Herta Nagl-Docekal (1977: 63)– consiste en evitar las

del espacio reclamando las iniciativas de movimiento y el tiempo humanos (Blanchot, 2008: 162).

oposiciones generales que derivan en la limitada elección de decidir un camino u otro. Utiliza un procedimiento en el que va “paso por paso” discutiendo los problemas generados en el contexto de la modernidad y sometiendo al pensamiento ilustrado a un constante ejercicio de crítica, al tiempo que lo sujeta a un proceso de aprendizaje desde la experiencia presente. Está convencida de que dentro de la Ilustración se encuentra la fuente de su renovación (Benhabib, 1986: 1-6; 2003). Al elaborar su pensamiento elige deliberadamente poner en relación el pasado con los tiempos turbulentos que hoy nos habitan. De ahí la importancia de rastrear en este primer apartado diferentes aspectos de su biografía² para comprender el sentido de su planteamiento dirigido a discutir la hospitalidad y la ciudadanía en un escenario global que revela un campo de contrastes sin resolver, entre la demanda de particularismos y aspiraciones universalistas; la multiplicidad de leyes humanas y el ideal de un orden racional, y la creencia de la unidad frente a los antagonismos generados por la diversidad humana (Benhabib, 2011: 2).

Seyla Benhabib nació en Estambul, Turquía, en 1950. La primera etapa de su vida estuvo horadada por la pasión de observar y entender un mundo en el que se articulaban historias pasadas y presentes, condiciones sociales y políticas que darían lugar a una riqueza emocional y a una inteligencia aguda, libre de hipocresías o de sumisión a opiniones ajenas. Esta percepción procede de sus orígenes judíos sefarditas, población que se vio forzada a huir de España en 1492, cuando la Inquisición imponía la conversión de los judíos al catolicismo, obligándolos a pasar a la clandestinidad. La familia Benhabib llegó a Turquía en la época en que los otomanos conquistaron Estambul desde Bizancio en 1494. Un primer guiño que nuestra autora rescata es que en aquel momento el Imperio Otomano tenía una política abierta hacia los refugiados de la

² Las observaciones biográficas sobre Seyla Benhabib que no están anotadas individualmente se encuentran en “*Conversations with History: Seyla Benhabib*”, presentadas por el Instituto de Estudios Internacionales de la Universidad de Berkeley (Kreisler, 2004).

comunidad judía que estaba huyendo de España. Constantemente se pregunta por qué o con qué propósito el Gran Imperio instrumentaba una política abierta hacia los refugiados cuando, en realidad, su interés estaba dirigido a conquistar el comercio en el Mediterráneo. La mayoría de las veces cuestiona si esta práctica estaba vinculada con alguna antigua regla de hospitalidad.

Esta historia familiar marca el mundo de Seyla Benhabib, fortaleciendo su conciencia sobre la fragilidad de las instituciones políticas, nunca dándolas por sentadas. Expresa la urgencia que el hombre tiene por cambiar y, simultáneamente por anclarse a la certeza y la estabilidad. Ambos deseos permanecen vigilándose mutuamente, distinguiendo entre dos facciones: progresistas y conservadoras, que solo indican el estado actual de un equilibrio que se vislumbra descompuesto. Pero, también se mantiene atenta frente a las ideologías colectivas de “pureza” –ya sean religiosas, raciales o nacionales–; comprende que lo sucedido en 1492 refiere a la historia de la re-conquista de los españoles donde la expulsión de los musulmanes está dirigida a consolidar el reino católico y su autoridad. Las prácticas se verán reflejadas en la destrucción de la minoría judía y en el triunfo sobre la comunidad musulmana. Esta historia la hace desconfiar de las ideologías colectivistas y la conduce a depositar su interés en el ejercicio que supone un buen gobierno y la construcción del Estado. En este trayecto asume también la fragilidad y lo impredecible de la historia. No es fortuito que en la última década la preocupación de Benhabib apunte a cuestiones relacionadas con los refugiados, asilados, migrantes, derechos ciudadanos y, paralelamente, a situaciones como el conflicto cultural, el multiculturalismo, las nacionalidades y el controvertido tema de la ciudadanía cosmopolita en la era global.

Ahora bien, ¿cuál es la historia más directa de Seyla Benhabib?, ¿quiénes fueron sus padres? Su entorno familiar era bastante típico de las comunidades judías. Su abuelo era rabino y su padre, a pesar de haber comenzado sus estudios de manera sistemática se vio impelido a abandonarlos por el estallido de la Segunda Guerra Mundial para engrosar las filas del

ejército turco, mismas que abandonó poco después de que Turquía declaró su neutralidad frente al conflicto. Sus padres se casaron en 1939. Su madre fue educada en una escuela primaria francesa y, más tarde, ingresó a la secundaria en Italia. El entorno familiar de Benhabib estuvo habitado por mil lenguas. Su familia pasaba en cualquier momento del turco al francés, ladino, inglés e italiano. Pero no solo eso, su historia estaba trasminada por múltiples formas del pensamiento europeo, más allá de que vivían en una comunidad musulmana. La literatura, las ideas venidas de múltiples lugares, darán cuenta de una realidad sin fronteras donde la historia y la forma política se verá expresada en una manera particular de re-pensar los derechos humanos. Aquí es preciso destacar un comentario de Benhabib que graba una impronta en su futuro interés por la crítica feminista, cuando afirma que su madre abandonó sus estudios por ser mujer. A pesar de que recibió el ofrecimiento para estudiar historia del arte en Italia –en la época de Mussolini–, tuvo que rechazarlo toda vez que su abuela le dijo: “Usted no va a ninguna parte”, al año siguiente se casó. Incluso, al referirse a su abuela, no logra ocultar su consternación cuando afirma que nunca asistió a la escuela. No sabía leer ni escribir. Lo que resulta asombroso si consideramos que Benhabib está considerada como una de las pensadoras más brillantes de la filosofía política actual y es una distinguida profesora de las más importantes universidades del mundo.

La identidad cultural de Benhabib abreva de valores orientales y occidentales. Indudablemente, la comprensión de que esta diversidad constituye una forma de ser-en-el-mundo presente configura su obra. Esta experiencia resultará invaluable en 1970, fecha en la que inicia sus estudios en la Universidad de Brandeis en Estados Unidos, gracias al financiamiento de una beca internacional de la Fundación “Larry Wien”, para luego continuar el doctorado en filosofía política en la Universidad de Yale. Su tesis doctoral estará dedicada a Hegel y al derecho natural.³

³ El título original de su tesis doctoral es “Natural Right and Hegel: An Essay on Modern Political Philosophy”. El documento está disponible en el re-

La preocupación central que ha acompañado a Benhabib a lo largo de su vida remite siempre al mismo problema: la conciliación entre los principios universalistas de los derechos humanos, la autonomía y la libertad con la identidad particular, concreta, como miembros de ciertas comunidades humanas divididas por el lenguaje, el origen étnico y la religión. Al inicio de este ensayo apunté la necesidad de abordar el conflicto entre el sentido moral de los derechos humanos y el principio de autonomía expresado en el ejercicio de autogobierno que suponen las democracias contemporáneas, si el propósito se encamina a comprender las nociones de ciudadanía y hospitalidad en el pensamiento benhabibiano. En este sentido, es posible afirmar que en sus atisbos, la preocupación central en el desarrollo de su tesis doctoral continúa siendo la misma para nuestra pensadora: la paradoja entre lo general y lo particular expresada en la adhesión a los principios de derechos humanos y la autodeterminación soberana.

Acercarse a la filosofía política de Hegel, implica para Benhabib aproximarse a uno de los primeros pensadores sistemáticos de la modernidad que analiza la cuestión del Estado a partir de la moralidad, la legalidad y la vida ética (Benhabib, 1986). Desde esta perspectiva, la moralidad es asumida en términos de lo que todos debemos tener en común como seres morales; la legalidad refiere a un sistema de derechos bajo los cuales vivimos, y la vida ética se estructura en torno a la familia, la sociedad civil y el Estado al que pertenecemos. Estos tres elementos trasminan su obra y la conducen a reconfigurar una crítica mordaz al universalismo tradicional mediante un *universalismo interactivo* en el que ensaya conciliar los principios universalistas de los derechos humanos, la autonomía y la libertad con la identidad particular, concreta (Benhabib, 2006a: 1986).

positorio de la Universidad de Yale. Este trabajo constituye el antecedente de una de las obras más importantes del pensamiento de Seyla Benhabib (1986): *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Normative Foundations of Critical Theory*, que la convertirá en una de las herederas de la Escuela de Frankfurt.

Antes de concluir este apartado quiero compartir con el lector una anécdota⁴ que sintetiza la necesidad de Benhabib por continuar reflexionando en torno a la *preocupación central* anidada en su trayectoria biográfica y expresada en el desarrollo de su obra filosófica: lograr que los derechos ciudadanos *tengan su base* en los derechos humanos de modo tal que la hospitalidad constituya el principio de humanidad que los *funda*.

El 18 de septiembre de 2001, Benhabib cruzaba con su hija de 14 años la Avenida Whitney en New Haven, Connecticut, con dirección al centro de la Cruz Roja con el propósito de donar sangre para las víctimas del atentado a las Torres Gemelas en Nueva York. En el momento en que enunció su nombre, la enfermera que la atendía quedó petrificada por un momento, “¿Acaso *Ben-Habib* no es un nombre árabe?”, preguntó. Pero, “¿Quién era esa mujer con acento extranjero que venía a donar sangre?”, parecía estar pensando la enfermera en turno. Su hija, al darse cuenta de la situación comprendió de inmediato que su madre estaba siendo estigmatizada como árabe o musulmana y apretó su mano en un signo de solidaridad.

Algo resultaba penoso en Benhabib. La moral de la historia no era acerca de la discriminación en contra de los musulmanes o árabes americanos, sino sobre la complejidad y multiplicidad de identidades a las que su “nombre propio” estaba adscrito en un entorno político que reducía las señales inequívocas del peligro durante la llamada “Guerra contra el terrorismo”, a confrontar lo general con lo particular. Obviamente, la enfermera de la Cruz Roja no sabía que Benhabib era judía sefardí nacida en Estambul, ni que su antecesor era “Jacob Ibn-Habib”, nacido en la ciudad de Zamora, cuyos descendientes fueron rabinos y miembros prominentes de la comunidad judía española y, más tarde, en Salónica y Galipoli (Benbassa y Rodrigue, 2000). Ni tampoco sabía que para ellos, el islam y el yihad no significaban una religión de guerra sino

⁴ Narración recuperada a partir del prefacio al libro *Dignity and Adversity. Human Rights in Troubled Times* (Benhabib, 2011: vii-ix) y de las conversaciones sostenidas con Seyla Benhabib durante mi estancia posdoctoral en la Universidad de Yale en enero de 2014.

de tolerancia que respetaba a los judíos y les garantizaba el “derecho de hospitalidad”, en el sentido kantiano. Por lo tanto, se pregunta Benhabib, qué significado tenía ser un turco, una turca o judíos; sefardí judío que crece en un país de mayoría musulmana, cristiana o protestante; finalmente, qué representaba todo.

Lo que expresa esta anécdota es, una vez más, la dificultad para conciliar la generalidad con la particularidad. Retornando a las palabras enunciadas líneas arriba, se trata de las tensiones que emergen entre los principios universalistas de los derechos humanos, la autonomía y la libertad con la identidad particular, concreta. Tirantez convertida en la *preocupación principal* que atraviesa toda la obra de Benhabib, cuando ensaya construir su planteamiento para pensar la hospitalidad –en el sentido moral de los derechos humanos que escapa a los límites territoriales de la ley estatal y la ciudadanía– fundada en el ejercicio de soberanía que suponen las democracias contemporáneas.

RE-PENSAR EL UNIVERSALISMO TRADICIONAL
A LA LUZ DEL UNIVERSALISMO INTERACTIVO

La obra de Benhabib constituye actualmente una de las reflexiones más sugerentes en el ámbito de la Teoría Crítica⁵

⁵ La originalidad y rigurosa sistematización en la obra de Benhabib la ubican como parte de los herederos de la denominada “Tercera generación de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt”, junto con Axel Honneth, Clauss Offe, Albrecht Wellmer, Thomas McCarthy, Richard J. Bernstein, Jean Cohen, Andrew Arato, por citar sólo a los más representativos. La característica común de estos pensadores es que abrevan de la filosofía clásica alemana y establecen un diálogo abierto con las principales corrientes del pensamiento norteamericano de John Rawls y los comunitaristas, entre otras. Coincidirán en la tarea de reelaborar y ampliar los horizontes planteados por la Segunda generación de la Teoría Crítica centrada en la figura de Jürgen Habermas. Y, en el caso particular de Benhabib, incorporará un diálogo con la teoría feminista dirigido a re-pensar el paradigma de la filosofía política nutriendo a la teoría democrática, del Estado y de la ciudadanía a la luz del nuevo contexto global (Benhabib, 2011; 2006a; 2006b; 1987; 1986).

para abordar las posibilidades de conceptualizaciones ancladas al pensamiento universal que requieren ser imaginadas en su diálogo con la singularidad, tales como la ciudadanía moderna. Los retos que ha enfrentado a lo largo de su trayectoria intelectual se relacionan con la cuestión del universalismo tradicional que predica la democracia deliberativa, propuesta por Habermas cuya configuración se expresa en la *Teoría de la acción comunicativa* (Habermas, 1987a; 1987b). Propuesta que reformulará desde el *universalismo interactivo* que articula a partir de la crítica tanto hacia la postura de la ética del discurso como a la deliberación ética, señalando que las teorías morales universalistas en la tradición occidental sostenidas de Hobbes a Rawls, son sustitutivistas. El universalismo que defienden se define subrepticiamente identificando experiencias de un grupo específico de sujetos como el caso paradigmático de lo humano como tal (Benhabib, 2006a: 176).

En este apartado, propongo re-pensar el *universalismo tradicional a la luz del universalismo interactivo benhabibiano*, con el objetivo de reconocer al “otro concreto” como una vía para articular el diálogo entre la ley de lo universal y lo singular, necesarios para imaginar una modalidad distinta de la ciudadanía contemporánea. Con este propósito, analizaré el dilema que distingue Benhabib en la teoría habermasiana en el modo de articular las promesas universalistas de justicia, igualdad, derechos civiles y publicidad –adscritas a las comunidades de legitimación y derechos– con el lenguaje utópico de la amistad, solidaridad y felicidad –propio de la comunidad de necesidades y solidaridad–; enseguida exploraré por qué esta distinción deriva en la reformulación del universalismo interactivo, el cual implica tanto una alternativa al sujeto como a las bases institucionales. Concluiré reflexionando acerca de la importancia de reconocer al “otro concreto” en términos de una síntesis en la que se conjuga un sujeto específico con las bases institucionales de la democracia deliberativa: el ser singular con la ciudadanía.

En el texto *Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory* (1986), Seyla Benhabib vislumbra las tensiones contenidas en la Teoría Crítica, particularmente en la obra habermasiana. Explora la distinción que anida

entre la concepción de norma y utopía, toda vez que el dilema que abren estas dos nociones en la Teoría de la acción comunicativa dará lugar a la separación de la *comunidad de legitimaciones y derechos y comunidad de necesidades y solidaridad*. Traducido en términos de la *preocupación principal* de nuestra autora, se trata de la paradoja entre la ley de lo universal y lo singular (o concreto), respectivamente. Para salir de este dilema propone recuperar el legado crítico anticipatorio postulado por Adorno y Marcuse, mediante la noción de utopía desarrollada por Ernst Bloch (Benhabib, 2011: 184-195).

Desde su punto de vista, la *norma* corresponde al espacio de la legitimidad y del derecho. Por el contrario, la *utopía* estaría vinculada a una política de transfiguración, apela a la transformación radical de las figuras que toma la vida en común. En este sentido, la utopía se adhiere a la realización de las distintas formas de vida. Tiene elementos de concreción y realización humana, es lo utópico-concreto, lo anticipatorio (que no coincide en absoluto con la idea de ensueño utópico-abstracta a la que casi siempre ha sido encadenada). De ahí que la utopía, siguiendo a Bloch, sea la actividad *inteligida* del presentimiento de la esperanza. No la espera de lo por venir, sino lo anticipándose-haciéndose; lo que trasciende “lo dado en el momento” (Bloch, 1977: 147, 1). Benhabib afirma que la teoría habermasiana tiene su límite, precisamente en el modo como articula las promesas universalistas de justicia, igualdad, derechos civiles y publicidad, con el lenguaje utópico que supone la amistad, solidaridad y felicidad, las cuales aparecen como dos cuestiones separadas.⁶ Por lo tanto, la interrogante que abre a la ética comunicativa es si el legado crítico utópico-emancipatorio está en condiciones de llevarse a cabo por esta vía. Cuestionamiento que rasga hacia dos direcciones el planteamiento habermasiano que pareciera irreconciliable, genera un modelo de esfera pública legalista donde

⁶ Para profundizar en esta distinción, veáse “Utopia and Dystopia in our Times”, discurso enunciado por Seyla Benhabib con motivo del Premio “Ernst Bloch” que le fue otorgado por el “Ernst Bloch Zentrum” en Ludwigshafen, Alemania, el 25 de septiembre de 2009 (Benhabib, 2011).

las cuestiones de justicia constituyen su objetivo principal o atiende otras formas de relaciones que tradicionalmente son relegadas a la esfera privada tales como la amistad, el amor, la solidaridad y las identidades, dejándolas al margen de la consideración político e institucional (Benhabib, 1986: 310).

Frente a esta paradoja, en la que se contrapone el modelo jurídico o participativo inherente a la Teoría de la acción comunicativa, Benhabib entrevé como resultado la separación entre las cuestiones de la justicia y vida buena. Su crítica va dirigida a destacar que la participación –gestada en la comunidad de necesidades y solidaridad– *precede* a la universalización –configurada a partir de la comunidad de legitimaciones y derechos–, ya que no existe universalización sin participación. Por lo tanto, al separarlas queda fracturada la posibilidad de abrir la ética discursiva a procesos más democráticos y participativos (Benhabib, 2006a: 177-182).

Benhabib abordará esta aporía del universalismo tradicional a partir de la crítica que realizan el comunitarismo, feminismo y posmodernismo. A pesar de las divergencias entre estas tres perspectivas, retomará la “sospecha” que comparten sobre la pretensión universalista y universalizadora de la modernidad. Comunitaristas como Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor y Michael Walzer dudan de los presupuestos epistemológicos y la visión normativa de las teorías políticas liberales; las teóricas del feminismo como Carol Gilligan, Carole Pateman, Susan Moller Okin, Virginia Held, Iris Young, Nancy Fraser y Drucilla Cornell cuestionan la idea de un *self* desencarnado, abstracto –coincidiendo en este punto con los comunitaristas–, del mismo modo que critican la división público-privado que legitima la invisibilización de las mujeres en las teorías de la justicia; y los posmodernos, perspectiva en la que se introducen los trabajos de Michel Foucault, Jacques Derrida y Jean-François Lyotard, concurren con las críticas anteriores y adicionalmente reprochan la presencia de metanarrativas ilustradas en las que se muestra el ideal de un sujeto autónomo, así como las bases normativas de la política democrática en general (Benhabib, 2006a: 15).

Lo novedoso del pensamiento benhabibiano es que frente a estos embates no resuelve por la vía de una perspectiva u otra. Si bien considera que es necesario atender estas críticas, está convencida de que el proyecto de la modernidad *debe* reconstituirse a partir de un diálogo permanente con otras voces que den lugar a un “nuevo universalismo”. Sin duda, Benhabib defiende el universalismo, pero abogará por otra forma de entenderlo. Indaga un universalismo basado en la pluralidad y las diferencias de modos de ser humano. Se trata de un universalismo interactivo que ventile racionalmente las disputas normativas; acepte que la equidad y reciprocidad son constituyentes de la moral, y sostenga que “la diferencia es un punto de partida en la reflexión y en la acción” (Benhabib, 2006a: 176).

El resultado del diálogo benhabibiano con el comunitarismo, el feminismo y el posmodernismo le permite identificar tres cuestiones que deben ser atendidas por la teoría universalista. La primera se refiere al escepticismo hacia las pretensiones de razón legisladora, sobre las cuales se asienta el *punto de vista moral* en Kant (1989: 371); la *posición original* en Rawls (1993: 256); y, la *situación ideal del habla* en Habermas (1987a; 1987b). La segunda es la crítica al sujeto abstracto y autónomo privilegiado por la tradición universalista (Benhabib, 1987; 1995). Y la tercera, al desenmascaramiento de la incapacidad de la razón universalista legislativa respecto a manejarse con la indeterminación y multiplicidad de contextos y situaciones vitales con las que siempre se confronta la razón práctica. En esta lógica, la distinción habermasiana entre los discursos normativos y estético-expresivos deviene en la expresión paradójica entre la justicia y buena vida. Al final, Habermas estará más preocupado por preservar la pureza de la esfera pública-normativa, identificada con la comunidad de derechos y legitimaciones, que con la esfera privada en la que se recogería la comunidad de necesidades y solidaridad (Benhabib, 2006a: 15).

La reformulación del universalismo benhabibiano surge, precisamente, en el intersticio en el que se manifiesta esta ceguera de la teoría moral y política que ignora las transformaciones de la esfera privada y las repercusiones que ésta

introduce a la esfera pública. El espacio en el que se cuestionan las reglas que rigen la esfera privada al quedar fuera del alcance de los derechos y la justicia. Lo que conduce a la discusión de la segunda parte de este apartado, la alternativa al sujeto como a las bases institucionales en el contexto del universalismo interactivo.

Mediante el desarrollo de una breve genealogía de las teorías sociales del contrato, Benhabib examina la distinción entre justicia y vida buena, del mismo modo que se dividen en el ámbito público y doméstico para derivar en la separación de la comunidad de legitimaciones y derechos y la comunidad de necesidades y solidaridad, respectivamente. A través de este análisis considera que es posible comprender a qué se refiere el ideal implícito de autonomía valorado por el universalismo tradicional al que se encuentran adosadas las pretensiones de razón legisladora y el sujeto abstracto (Benhabib, 2006a: 179-182). En sus atisbos, la filosofía moral y política es influida por la metáfora del “estado natural”. En ocasiones se dice que es un hecho y en otras que se trata de una ficción. El estado natural es tanto pesadilla (Hobbes) como utopía (Rousseau). Kant refuta las elucubraciones de sus predecesores y convierte el estado natural de un hecho empírico a un concepto trascendental. El contenido cambiante de la metáfora es menos significativo que el mensaje que encierra –afirmará Benhabib–, la importancia está en la visión del *ser autónomo* que ofrece: se trata de un narcisista que ve el mundo a su propia imagen y semejanza; sin conciencia ni límites de sus propios deseos y pasiones; e incapaz de verse a través de los ojos de otros.

La historia del ego masculino autónomo es la saga de este sentido inicial de pérdida en la confrontación con el otro, y la recuperación gradual de esta herida narcisista original a través de la experiencia aleccionadora de la guerra, el temor, la dominación, la ansiedad y la muerte. La última entrega de este drama es el contrato social: el establecimiento del derecho que gobierna a todos (Benhabib, 2006a: 180).

El resultado de la imposición de este dispositivo imaginario nos llevó a heredar muchos prejuicios filosóficos. Rawls y

Kohlberg consideran que el ser autónomo es desencarnado y desarraigado; la imparcialidad moral aprende a reconocer las exigencias del otro, toda vez que lo prefiguran igual a uno mismo; la equidad es la justicia pública; y están convencidos de que un sistema público de derechos y deberes es la mejor manera de arbitrar conflictos, distribuir premios y legitimar exigencias (Benhabib, 2006a: 181). El problema es que en este mundo extraño, constituido a imagen y semejanza del ego masculino, la experiencia de la mujer queda relegada a un no-lugar en la modernidad. Su mundo está constituido a partir de una serie de negaciones. Cuando pensamos en su identidad, se articula mediante la falta y, por lo tanto, por la *falta de autonomía*. La constitución misma del discurso generó prejuicios de la teoría moral en la que “el otro” no tuvo cabida. La esfera pública y de la justicia son desplazadas a la historicidad, mientras que la esfera privada, vinculada al cuidado y la intimidad, relegada a lo invariable e intemporal. En este proceso, el ego masculino transita del estado natural a la cultura, del conflicto al consenso. Entretanto, las mujeres continúan habitando un universo intemporal, simplemente condenadas a repetir los ciclos de la vida (Benhabib, 2006a: 181-182).

La división entre la esfera pública de la justicia en la que se hace la historia, y el ámbito atemporal del hogar en el que se reproduce la vida es duplicada por la teoría moral universalista contemporánea. Sobre este escenario, Benhabib reformula el universalismo tradicional ensayando abrir una alternativa para pensar al sujeto y las bases institucionales. Si la crítica comunitarista, feminista y posmoderna estuvo dirigida a cuestionar el escepticismo con respecto a las afirmaciones de una razón legislativa sobre la que se sostienen los argumentos del “punto de vista moral”, la “posición original” o una “situación de habla ideal”, a objetar el ideal del sujeto abstracto y desarraigado del ego masculino autónomo que privilegia la tradición universalista, y desenmascarar la incapacidad de la razón universalista legislativa para manejarse en la multiplicidad de contextos y situaciones vitales, el universalismo interactivo elude lo meramente legislativo, tematiza el género y es sensible al contexto (Benhabib, 2006a: 16).

De esta manera, el universalismo interactivo propone la reformulación pragmática universal de las bases de validez de las pretensiones de verdad en términos de una teoría de la justificación. Se trata, entonces, de articular justificaciones, no de construir fundacionismos –como sugiere Amy Guttmann (1996)–, al menos no fundaciones en el sentido sugerido por Richard Rorty.⁷ La base de validez de la verdad necesita justificaciones, no fundamentos. En este sentido, el debate no atravesía por la discusión de fundacionismos ni antifundacionismos sino de descentrar este debate reconduciéndolo hacia un espacio en el que el protagonista sea un *self encarnado e incrustado en las relaciones humanas*, cuya identidad se constituya narrativamente y en la reformulación del punto de vista moral como la realización contingente de una forma interactiva de racionalidad.⁸ El universalismo interactivo se presenta entonces como una alternativa a los conceptos de razón, *self* y sociedad. El sujeto abstracto deviene en un *self* manifiesto en la comunidad de necesidades y solidaridad, cuya base institucional quedará expresada en la democracia deliberativa.

La base de legitimidad en las instituciones democráticas parte del supuesto de que las instancias de poder tienen capacidad para la toma de decisiones toda vez que representan un punto de vista imparcial, válido para todos los intereses. Sin embargo, solo es posible cumplir con este supuesto si ta-

⁷ Rorty plantea la necesidad de distinguir las idealizaciones de las prácticas y el fundamento sobre el que éstas se sostienen. La idealización responde a la pregunta “¿Cómo podemos hacer que nuestras prácticas actuales sean coherentes?”, esto con el propósito de restar importancia a las cosas que hacemos y enfatizar la importancia hacia los demás. En contraste, el fundamento responde a la pregunta “¿Debemos participar en nuestras prácticas actuales?”. Los fundacionistas consideran que no sólo tenemos que ajustar nuestras prácticas con el fin de hacerlas más coherentes, sino que también hay que tener en cuenta la “naturaleza humana” o “racionalidad” o “moral”. El problema, dirá Rorty, es que la pregunta del fundamentalista remite a “la confusión de ideales y poder” (Rorty, 1996: 333-334).

⁸ Indudablemente, en esta afirmación se observa una fuerte crítica al pensamiento del contrato social fundado en la voluntad general (Rousseau) y la ley –jurídica y moral– de Hobbes, pasando por Locke, Kant hasta llegar a Rawls.

les decisiones, en principio, están abiertas a procesos públicos adecuados de deliberación en el que participan ciudadanos libres e iguales. De ahí la necesidad de indagar en torno a un proceso de deliberación que no sólo genere legitimidad y asegure un grado de racionalidad práctica, sino un procedimiento que ponga en relación norma y solidaridad, derecho y amistad, historicidad y vida cotidiana. Desde el punto de vista de Behabib, este vínculo tendría sustento a partir de tres elementos:

- *Acceso a la información*, como Bernard Manin ha observado, los procesos deliberativos exigen la impartición de información, ya que ningún ser singular posee por sí mismo los elementos para la toma de decisiones (Manin, 1987: 338-368).
- *Procedimientos de deliberación legítimos*, cuyo ejercicio visibilice no sólo el reconocimiento de que existen conflictos de valores –resueltos por la ley y el derecho–, sino también conflictos de intereses en la vida social –gestados en el ámbito de la necesidad y solidaridad cotidiana– y que aun bajo condiciones en las que algunos intereses individuales o de grupo son afectados, sea posible articular condiciones de mutua cooperación para resolverlos mediante procedimientos de deliberación legítimos.
- *Pluralidad de modos de asociación*, indudablemente ningún modelo procedural y deliberativo de la democracia contemporánea organiza sus asuntos bajo la ficción de una asamblea masiva deliberativa pública y colectiva, no lo requiere porque privilegia la pluralidad de modos de asociación en los que todos los afectados tienen derecho a la articulación de su punto de vista a través de movimientos sociales, partidos políticos, asociaciones voluntarias, grupos de autoconciencia, entre otros.

A través de la red de interconexión de estas múltiples formas de asociación, redes y organizaciones resulta una “conversación pública” anónima expresada en la configuración de la base institucional de la democracia deliberativa. Para

este modelo, apoyado en justificaciones y no en fundaciones, lo principal es privilegiar una esfera pública en la que las redes y asociaciones de contestación y argumentación se encuentren mutuamente entrelazadas y superpuestas (Benhabib, 1996: 69-71; 1992: 112-132).

Los cambios que Benhabib introduce se manifiestan en un espacio público abierto a la singularidad plural. Pero, ¿cómo rastrea la singularidad del “otro concreto” de manera que escape al sujeto abstracto del universalismo tradicional? Cuestionamiento que conduce a la última reflexión de este apartado, acerca de la importancia de reconocer al “otro concreto” en términos de una síntesis en la que se conjuga un sujeto específico con las bases institucionales de la democracia deliberativa: el ser singular con la ciudadanía.

Rastreando la controversia Kohlber-Gilligan sobre la pertinencia de reconocer junto a la ética de la justicia y los derechos una voz moral diferenciada de las mujeres, expresada en la ética del cuidado, Benhabib construye su planteamiento del “otro concreto” (Benhabib, 1992: 171-194). Gilligan presenta un estudio en el que muestra que la orientación ética de la justicia y los derechos y la orientación ética del cuidado y la responsabilidad muestran otra manera de desarrollo moral y capacidades cognitivas en las mujeres. Su juicio moral es más contextual y se encuentra inmerso en los detalles de relaciones narrativas con una mayor propensión a adoptar una postura singular revelando sentimientos de empatía y simpatía que se convierten en un indicio de fuerza. En este sentido, “la contextualidad y especificidad del juicio moral de las mujeres no es una señal de debilidad o deficiencia, sino la manifestación de una visión de madurez moral que contempla al ser inmerso en una red de relaciones con los otros” (Benhabib, 1992: 173).

Apoyada en la *crítica anticipatoria-utópica* de la teoría feminista de las normas y valores de nuestra sociedad y cultura configurada desde Hobbes hasta Habermas, pasando por Rawls y Kohlberg, donde la teoría moral había adoptado el punto de vista del otro generalizado como el punto de vista moral por excelencia, Benhabib trae a un primer plano un “sujeto situado” para proyectar nuevos modos de estar juntos,

de relación entre los seres humanos y con la naturaleza en el futuro (Benhabib, 2006: 175). Describe dos concepciones de las relaciones ser-otro en las que se configuran tanto las perspectivas morales que identifica con el “otro generalizado”, como las estructuras de interacción expresadas en el “otro concreto”. En la teoría moral contemporánea estas concepciones son incompatibles, antagónicas. La distinción refleja las paradojas encarnadas en la teoría moral y política de los primeros tiempos de la modernidad entre autonomía y crianza, independencia y vínculo, público y doméstico y, más ampliamente, entre justicia y vida buena, como se enunció líneas arriba.

El punto de vista del otro generalizado –afirma Benhabib– exige reconocer a cada individuo como ser racional sujeto a derechos y deberes del mismo modo que quisiéramos vernos a nosotros mismos. Este punto de vista demanda abstraernos de la individualidad e identidad concreta del otro. Su dignidad moral no radica en el reconocimiento de las diferencias, lo que le es común es su capacidad para comportarse como un agente racional. Las normas de igualdad y reciprocidad formal son las que gobiernan este tipo de relación, cuya interacción es pública e institucional, adscrita a la comunidad de legitimaciones y derechos (Benhabib, 2006: 182-183).

Si partimos del punto de vista del “otro concreto”, esta caracterización cambia. Lo principal es que cada ser racional es un individuo con una historia, identidad y constitución afectivo-emocional concreta, de donde se desprende que lo que tenemos en común es la individualidad. La relevancia de esta perspectiva consiste en tratar de comprender las necesidades del otro, sus motivaciones, lo que busca y desea. En este trácto, las normas que gobiernan este tipo de relación son las normas de equidad y reciprocidad complementaria, “cada uno tiene derecho a esperar y suponer formas de conducta del otro a través de las cuales el otro se sienta reconocido y confirmado como un ser individual concreto con necesidades, aptitudes y capacidades específicas” (Benhabib, 2006: 183).

En este sentido, las diferencias complementan al otro, no lo excluyen. En general, las normas de interacción son exclusivamente privadas, es decir, no institucionales. Son normas de

amistad, amor y cuidado que requieren mostrar, de diferentes maneras, algo más que “la afirmación de mis derechos y deberes frente a las necesidades del otro”. Al tratar al otro de acuerdo con las normas de amistad, amor y cuidado, confirmo no sólo su humanidad sino su individualidad humana (2006: 183).

De esta manera, la conexión que Benhabib establece para pensar la ciudadanía como hospitalidad, del ser singular (el otro concreto) con la ciudadanía, es la *individualidad humana*, puesta en marcha mediante la *re-unión* de los derechos humanos con la ciudadanía cosmopolita contemporánea.

RASTREAR LA CIUDADANÍA CONTEMPORÁNEA
MEDIANTE EL RÉGIMEN DE DERECHOS HUMANOS ASUMIDOS
COMO PRINCIPIO DE HOSPITALIDAD

Este último apartado tiene como propósito indagar el régimen de derechos humanos entendidos como principio de hospitalidad para poner en juego la propuesta benhabibiana de la ciudadanía cosmopolita contemporánea. Para ello, seguiré brevemente el planteamiento que recupera Benhabib de Kant postulado en *La paz perpetua* (1998), respecto al principio moral de los derechos humanos como hospitalidad para reconocer la humanidad donde quiera que nos encontremos con un ser humano. Enseguida, analizaré su concepción del “derecho a tener derechos”, tomada de Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* (1968), para comprender los alcances derivados de pensar el sentido moral (derecho moral a la membresía en una comunidad organizada, simplemente por el hecho de pertenecer a la humanidad) y el sentido jurídico-civil del término (tener derechos como miembro al interior de una comunidad política organizada en la que se es juzgado por las acciones y opiniones). Finalmente, reflexionaré sobre los modos en que la re-articulación de estos dos principios conducirían a pensar la ciudadanía como hospitalidad en nuestro presente desde la perspectiva de la ciudadanía cosmopolita benhabibiana.

Kant fue el primero en plantear el vínculo que existe entre los derechos humanos y derechos ciudadanos. Las políticas

relacionadas con el reconocimiento de los derechos humanos escapan a los deberes o prerrogativas de cada Estado. Por el contrario, deben pensarse como decisiones de consecuencias que influyen sobre otros Estados de la comunidad mundial. Esta afirmación deriva del hecho de que el lugar y las circunstancias de nacimiento de un individuo constituyen una mera casualidad. Por ello, reconocer la humanidad donde quiera que encontremos a un ser humano constituye un deber incuestionable (Tungendhat, 1992: 352-370). Adelantándose a Arendt, Kant propone la idea del Derecho cosmopolita para encarar el conflicto entre soberanía estatal y autoridad última del derecho.

El ideal del Derecho cosmopolita se sustenta bajo el principio de reconocimiento mutuo de todos los seres humanos como miembros de la humanidad. Todo individuo debe gozar de protección por las autoridades políticas y legales en cualquier parte del mundo y, en consecuencia, tendría que acceder al derecho a tener derechos en cualquier parte de la Tierra. Kant sustenta esta idea en tres condiciones:

- *La constitución civil de todo Estado debe ser republicana*, de modo que exprese la libertad de los miembros de una sociedad (en cuanto hombres), la dependencia de todos respecto a una única legislación común (en cuanto súbditos) y de conformidad con la ley de igualdad de todos los súbditos (en cuanto ciudadanos).
- *El derecho de gentes debe fundarse en una federación de Estados libres*, donde el derecho de los pueblos en sus relaciones mutuas en cuanto Estados diferentes no deben fundirse en uno solo.
- *El derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad universal*, cuyo deber es un derecho y no filantropía. Hospitalidad significa aquí el derecho de un extranjero a no ser tratado hostilmente por el hecho de llegar a un territorio de otro, un derecho de estancia temporal. De este modo, partes alejadas del mundo pueden establecer relaciones pacíficas que, finalmente, se convertirán en legales y públicas, aproximando

así al género humano a una constitución cosmopolita (Kant, 1998: 15-30).

Si bien estas tres condiciones se implican mutuamente, suponen la exigencia de compartir valores y principios comunes. Sin embargo, el derecho de hospitalidad ocupa un espacio incierto. Dicho de otro modo,

la hospitalidad no se entiende como una virtud de sociabilidad, como la bondad y generosidad que uno puede mostrar a forasteros que llegan a la tierra de una persona o que se vuelven dependientes de los actos de bondad de una persona a través de circunstancias naturales o de historia; la hospitalidad es un “derecho” que pertenece a todos los seres humanos *en la medida en que los veamos como participantes potenciales de una república mundial* (Benhabib, 2004: 30).

El concepto de derecho a la hospitalidad resulta interesante en términos de una caracterización de la ciudadanía cosmopolita referida a la exigencia moral del reconocimiento de los derechos de la humanidad. Pero, al mismo tiempo, resulta extraño toda vez que no regula las interacciones entre los individuos que son miembros de una entidad civil específica bajo cuya jurisdicción se encuentran. De allí que el derecho de hospitalidad se ubique en el espacio entre los derechos humanos y los derechos civiles, entre el derecho de humanidad en nuestra persona y los derechos que nos corresponden en la medida en que somos miembros de repúblicas específicas (*ibid*). Esta ambigüedad moral y jurídica enmarcada en la propuesta kantiana, es la que interesa a Benhabib. Desde su perspectiva, el problema radica en comprender si esos derechos lo son en el sentido de obligaciones morales recíprocas, basadas en la mutua humanidad, o si se trata de derechos susceptibles de ser “reclamados” en el sentido legal de normas de conducta al que las naciones puedan forzarse a cumplir (Benhabib, 2006c: 147-186).

Mientras que Kant centró su atención en el derecho a la permanencia temporaria, por motivos históricos comprensibles, la preocupación de Benhabib radica en “cerrar” la brecha que él sugiere entre el derecho de permanencia temporaria y la residencia permanente. El derecho cosmopolita de hospita-

lidad otorga a las personas el derecho de permanencia temporal pacífica y, precisamente es un derecho porque se funda en la común humanidad de todas y cada una de las personas y su libre albedrío que también incluye la libertad de viajar más allá de los confines de sus muros culturales, religiosos y etnocéntricos (Benhabib, 2004: 38).

Efectivamente, la idea del Derecho cosmopolita kantiano bosqueja una forma ideal del bien en el que su concretización y particularización es una mera idea de la razón que resulta incommensurable con cualquier contenido histórico concreto (empírico). Las formulaciones de Kant permiten capturar las contradicciones estructurales entre los ideales universalistas y republicanos de la soberanía en el periodo revolucionario moderno. No obstante, esta idea resulta irrenunciable para articular el puente entre la comunidad de legitimaciones y derechos, y comunidad de necesidades y solidaridad planteadas por Benhabib. Constituye el núcleo de las relaciones políticas e implica la idea de una comunidad política de la humanidad fundada en la reciprocidad de reconocimiento del otro concreto. Y, precisamente, en este intersticio, Benhabib recupera el “derecho a tener derechos” postulado por Hannah Arendt.

Después de Kant, Arendt abordó la ambigüedad de la ley cosmopolita y desarticuló las paradojas que anidan en el centro del sistema de Estados soberanos con base territorial (Benhabib, 2004: 45). La frase “el derecho a tener derechos”, la introduce de un modo provocativo en *Los orígenes del totalitarismo*, en el capítulo nueve sobre “La declinación del Estado-nación y el fin de los derechos del hombre” (Arendt, 1968: 296, 298). Frank Michelman afirma que el “derecho a tener derechos” presupone la existencia de personas que no cuentan con ninguno de esos derechos (Michelman, 1996: 200). El reclamo de Arendt significó su objeción en contra de que nadie era reconocido en la posición de “no tener derechos”, cuando en realidad una inmensa población en el mundo estaba siendo objeto de desnaturalizaciones masivas que las dejaban sin derecho a tener derechos. La noción del “derecho a tener derechos” surge de las nuevas condiciones del Estado moderno y es equivalente al reclamo moral de un refugiado, una persona “sin-Estado”

o un desplazado, a la ciudadanía o, por lo menos, a una personalidad jurídica dentro de los límites sociales de alguna ley de dispensación estatal (Michelman, 1996: 203). Dadas las circunstancias presentes, en algún momento una persona podría encontrarse en esta condición, expulsada de todo derecho. La exigencia contenida en el “derecho a tener derechos” se refiere a un reclamo en nombre de aquellos cuya situación actual no satisface los requisitos de tener derechos en el enmarcamiento del sistema de Estados-nación, como sucede en la actualidad con millones de migrantes “sin papeles”, refugiados, asilados o desplazados (Delgado, 2015: 30-31).

Con el propósito de tejer el vínculo entre la comunidad de legitimaciones y derechos y la comunidad de necesidades y solidaridad, Benhabib evoca dos ámbitos interconectados en la afirmación del “derecho a tener derechos” arendtiana: (*derecho*)-a-(*tener derechos*). La primera parte de la frase remite a un imperativo moral, se trata de un derecho moral a la membresía y, por lo tanto, de una forma de relación compatible con la membresía. Esta primera estructura del *derecho*, dirigida a la identidad del otro a quien se reclama el reconocimiento como una persona derechohabiente, queda abierta e indeterminada, no depende de la precondition de ser ciudadano o no, sino del derecho al reconocimiento por el simple hecho de ser un “ser humano”. Tal reconocimiento es en primer lugar un *derecho a la membresía*, a la pertenencia a alguna comunidad humana organizada. En este sentido, la humanidad misma se convierte en la destinataria de este reconocimiento. Sin embargo, dirá Arendt, no es de ningún modo seguro que esto suceda. Así, la condición de persona es contingente a su reconocimiento en la membresía, lo que permite introducir la noción de la segunda frase de la estructura discursiva *tener derechos*, cuya acción parte del previo derecho a la membresía y significa el derecho a *vivir como miembro de una comunidad humana organizada* en la que se es juzgado por las acciones y opiniones que realiza. Esta doble adscripción del “derecho a tener derechos” rompe las formas *a priori* de la pertenencia a una comunidad humana organizada, basada en la egología transcendental kantiana en la que se reúnen, merced a

una prodigiosa decisión, los derechos humanos a la ciudadanía, dejando sin protección a individuos y pueblos frente a las arbitrariedades de la soberanía del Estado. Por una parte, postula una comunidad jurídico-civil de co-socios que estén en relación con el deber de responsabilidad recíproca. Y, por la otra, el deber de reconocerse mutuamente como miembros, como individuos protegidos por las autoridades político-legales quienes deben ser tratados como personas habilitadas para disfrutar no solo de derechos sino también de un espacio de solidaridad. El reconocimiento, en este sentido, es el referente fundamental para alcanzar el derecho de membresía, pero, también, para vivir como miembro concreto de una entidad política (Delgado, 2015: 46-47).

En “Another Universalism”, Benhabib (2011: 57-76) argumenta que es necesario realizar un cambio de estrategia de justificación como de contenido de los derechos humanos desde una preocupación que refuerce la comprensión de los derechos humanos en términos del “derecho a tener derechos”. Considera que en la propuesta de Arendt este derecho se circunscribe, fundamentalmente, a un derecho político referido al derecho a la pertenencia a una comunidad política. El giro que propone es entender el “derecho a tener derechos”, no solo como una cuestión política sino también en términos de un *reclamo moral* dirigido al reconocimiento de cualquier ser humano a contar con una personalidad jurídica reconocida por la comunidad mundial. La reconceptualización de estos derechos en términos no-estatales es crucial en el periodo transcurrido desde la Declaración de 1948, en el que nos hemos alejado de lo estrictamente internacional para acercarnos a normas cosmopolitas de justicia –subraya Benhabib–. Su abordaje crítico del cosmopolitanismo es comprendido como “un ideal negativo destinado a impedir las falsas totalizaciones”, toda vez que propone explorarlo a partir de las tensiones contenidas focalizando la unidad y diversidad de los derechos humanos; la visión de un mundo con fronteras porosas; y el cierre demandado por la soberanía democrática (Benhabib, 2011: 3).

El cosmopolitanismo involucra, para Benhabib, el reconocimiento de que los seres humanos son personas morales con

iguales derechos a la protección jurídica en virtud de los derechos que se derivan de éstos, no como miembros de un grupo particular sino simplemente por el hecho de ser seres humanos. Sin embargo, ¿cuáles son las razones para defender este reclamo moral? ¿Las razones aducidas alcanzarían un consenso en un mundo colmado de diferencias religiosas, culturales y múltiples visiones del mundo? Benhabib dirá que ninguna justificación política de derechos humanos presupone el recurso de un universalismo justificatorio. Tarea que debe llevarse a cabo a partir del reconocimiento de la *libertad de comunicación*. Es importante observar que la vía que Benhabib propone para precisar la idea de la libertad –precondición de la dignidad humana– planteada por Arendt, la realiza a partir de las presuposiciones normativas de lo que significa ser un agente activo a través del “habla” (Benhabib, 2013: 41). Desde su punto de vista, los derechos humanos tendrían que ser considerados los principios morales para proteger el ejercicio de la libertad comunicativa, cuya estructura implica la configuración de formas legales. El ejercicio de esta libertad define la acción de formulación de medios y fines que se desean alcanzar y realizar. Su procedimiento muestra al agente humano como un individuo contenido en contextos de comunicación e interacción, donde su capacidad para formular metas de acción no antecede a la capacidad para ser capaz de justificar tales metas con las razones de los otros. En este sentido, la amplitud para proveer explicaciones presupone la internalización del punto de vista de los otros⁹ en *cuyos ojos y oídos mis actos lograrán alguna cosa y mis palabras significarán ciertas cosas* (Benhabib, 2013: 39-40).

De este modo, para el cosmopolitanismo benhabibiano, la reformulación de la ética comunicativa habermasiana constituye un marco fructífero para la teoría moral, particular-

⁹ Basada en la interpretación que Arendt hace de la categoría de “pensamiento ampliado” kantiana, Benhabib afirma que toda acción comunicativa, la cual involucra un juicio moral, demanda *ponerse en el lugar del otro*. Las implicaciones de este principio han sido fuertemente criticadas por Young (1994), Nagl-Docekal (1997) y Forst (1997).

mente porque está directamente vinculada a los valores de la democracia; bajo este principio, las normas de respeto moral y reciprocidad igualitaria se expresan de manera explícita en las situaciones ordinarias de discusión donde las personas tratan de llegar a un acuerdo; y las normas morales y políticas se ponen a prueba a través del diálogo en el que son representados los múltiples intereses, necesidades y perspectivas. En suma, la comunicación ética abre un espacio para desarrollar un discurso de respeto moral y reciprocidad igualitaria, donde la universalidad ordena revertir las perspectivas entre los miembros de una comunidad moral y juzgar desde el punto de vista de los demás, reversibilidad esencial para el logro de las relaciones de reciprocidad sobre las que se sostiene la unidad de las comunidades.

Toda acción comunicativa implica reciprocidad simétrica de las expectativas normativas entre los miembros del grupo (Benhabib, 1992: 32). Por ello, Benhabib afirmará que lo primero y más importante es que como seres morales capaces de una libertad comunicativa tenemos el fundamental derecho a tener derechos. Pero, para llevar a cabo el ejercicio de la libertad comunicativa, es necesario tener el reconocimiento como miembro de una comunidad humana organizada en la que nuestras palabras y actos nos sitúen dentro de un espacio de interacción y comunicación social. Cada uno tiene el derecho, en el sentido del reclamo moral, de ser reconocido por otros como una “persona titular de derechos”, con derecho a la legalidad instituida en una agenda de derechos (Benhabib, 2013: 56-61). Asimismo, el derecho a tener derechos involucra el reconocimiento de la identidad en términos de “un otro concreto” (Benhabib, 1992: 35-37).

En esta configuración, la ciudadanía cosmopolita propuesta por Benhabib supone la creación de un nuevo orden legal mundial y una esfera pública en la que los seres humanos tendrían derecho a los derechos solo en virtud de su humanidad (Benhabib, 2011: 8). Sin embargo, ¿cómo abordar una ciudadanía que interpele a la justicia, la igualdad y la libertad de lo singular y lo plural o, para utilizar los conceptos de Benhabib, del “otro concreto” y del “otro generalizado”? El diagnóstico

de Benhabib muestra que hoy no solo estamos asistiendo a la reconfiguración de la soberanía, sino también a la reconstrucción de una ciudadanía tradicional excedida. Nos estamos moviendo hacia una *ciudadanía de residencia* en la que se refuerzan múltiples vínculos hacia la localidad, región e instituciones transnacionales. Las perplejidades del “derecho a tener derechos” comienzan a tener una respuesta por parte de quienes ejercen sus derechos de participación democrática-republicana con o sin los documentos “correctos”. Lo local dejó de ser el único lugar de la ciudadanía postnacional. Nuevas modalidades de ciudadanía y una naciente esfera pública están surgiendo en el nivel global (Benhabib, 2011: 110-112). Sin embargo, inevitablemente el despliegue de un orden legal cosmopolita trae consigo sus propios problemas. ¿Qué sentido tiene defender una posición cosmopolita cuando se exige ser miembro de una organización política soberana para convertirse en una persona titular de derechos? Un argumento central para Benhabib es que la mayoría de las interpretaciones de los desarrollos contemporáneos sobre la ley de derechos humanos y normas cosmopolitas entienden mal su efecto *jus generativo*.¹⁰

La afirmación de Benhabib es que tales efectos jusgenerativos de las declaraciones y tratados de derechos humanos permiten a los nuevos actores –tales como mujeres y minorías étnicas, lingüísticas y religiosas– entrar en la esfera pública a desarrollar nuevos vocabularios de reivindicación de decisiones públicas y anticipar nuevas formas de justicia postuladas mediante procesos de *iteración democrática* (Benhabib, 2011; 2004).

El término de iteraciones democráticas es utilizado por Benhabib para describir la manera como la unidad de la diver-

¹⁰ Término retomado de Robert M. Cover y desarrollado por Frank Michelman, cuyo significado refiere a la capacidad de la ley para crear un universo normativo de significado que puede a menudo escapar a la “procedencia de la legislación formal” para expandir el significado y hacer crecer la misma ley. “El carácter incontrolado de significado ejerce una influencia desestabilizadora en el poder” (Cover, 1983/4: 18).

sidad de los derechos humanos es presentada y representada en las esferas públicas, fuertes y débiles, no solo en las legislaturas y las cortes sino a menudo –y con mayor efectividad– a través de movimientos sociales, actores de la sociedad civil y organismos trasnacionales que trabajan cruzando fronteras. En esto radica la particularidad del enfoque benhabibiano, basado en la libertad comunicativa, entiende que la libertad de expresión y asociación no se reduce a los derechos políticos de los ciudadanos donde el contenido simplemente varía de un sistema de gobierno a otro; se trata más bien de condiciones fundamentales para el reconocimiento de las personas como seres que viven en un orden político, cuya legitimidad radica en el convencimiento basado en las “buenas razones”. Los derechos de expresión y asociación son realizados mediante procesos de iteración democrática que apuntalan la libertad de comunicación y, en este sentido, fortalecen los derechos humanos fundamentales. Cuando las personas son vistas y asumidas, no solo como sujetos de ley, sino también como autores de la propia ley, la contextualización e interpretación de los derechos humanos adquiere credibilidad. Tal contextualización logra legitimidad democrática cuando es percibida como resultado de la interacción entre instituciones legales y políticas dentro de espacios públicos libres de la sociedad civil (Benhabib, 2011: 15-16).

Ciertamente, las iteraciones democráticas constituyen un puente –y una oportunidad– entre la voz del “otro concreto” y el “otro generalizado”, cuya expresión esboza una forma específica de la ciudadanía cosmopolita contemporánea. Mediante estas prácticas surgen espacios locales y globales interconectados donde las adhesiones y acciones democráticas tienen lugar y ensayan responder al conflicto entre el sentido moral de los derechos humanos –más allá o más acá, del principio de hospitalidad kantiana– y el autogobierno que suponen las democracias contemporáneas. Comunidad de derechos y legitimación, y comunidad de necesidades y solidaridad se articulan en un entramado de inclusiones y exclusiones redefiniendo una ciu-

dadanía cosmopolita adosada a la individualidad humana.¹¹ Las actuales condiciones muestran que el modelo unitario que conjuntó la residencia continua en un territorio dado con una identidad nacional compartida, el goce de los derechos políticos y la sujeción a una jurisdicción administrativa común, está en crisis (Benhabib, 2004: 108). Cada *re-iteración* transforma el significado de la ciudadanía, agrega cosas; cada acto involucra el encuentro con un nuevo sentido a un original revestido de autoridad en un contexto nuevo y diferente. Frente a la visión estática y cohesionada de la ciudadanía tradicional moderna que obvia el principio de hospitalidad, la acción singular-plural de la ciudadanía cosmopolita proporciona una visión dinámica, en construcción permanente, negociada o contestada desde ese “otro concreto”; asume que los derechos ciudadanos *deben* sustentarse en los derechos humanos de modo tal que la hospitalidad constituya el principio de humanidad que los funda.

Sin echar las campanas al vuelo, diré que lo que hoy tiene lugar aquí, es la promesa resguardada que anida en la noción de hospitalidad desplegada a través de la vida y obra de Seyla Benhabib, donde el conflicto entre el sentido moral de los derechos humanos y el principio de autonomía expresado en el ejercicio de autogobierno que suponen las democracias contemporáneas comienza a tejer una alternativa para imaginar una configuración otra de la ciudadanía en los tiempos turbulentos que corren.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H. (2006), *Between Past and Future*, Penguin Classics, Nueva York.

¹¹ No hay que olvidar que para Benhabib, la participación –gestada en la comunidad de necesidades y solidaridad– *precede* a la universalización configurada a partir de la comunidad de legitimaciones y derechos, ya que no existe universalización sin participación, como se explicó en el segundo apartado de este ensayo.

- (1968), *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Inc, Nueva York.
- Banbassa, E., y A. Rodrigue (2000), *Sephardi Jewry, A History of the Judeo-Spanish Community, 14th-20th Centuries*, Universidad de California, Berkeley.
- Benhabib, S. (2011), *Dignity in Adversity, Human Rights in Troubled Times*, Polity, Cambridge.
- (2011), “Utopia and Dystopia in our Times”, en discurso, Ludwigshafen, Alemania.
- (2006a), *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Gedisa, Barcelona.
- (2006b), *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Katz, Buenos Aires.
- (2006c), “Hospitality, Sovereignty, and Democratic Iterations”, en Seyla Benhabib, *Another Cosmopolitanism (Berkeley Tanner Lectures)*, Universidad de Oxford, Oxford.
- (2003), *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowman & Littlefield, Lanham.
- (1997), “Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy”, en Seyla Benhabib (eds.) *Democracy and Difference, Contesting the Boundaries of the Political*, Universidad de Princeton, Nueva Jersey.
- (1986), *Critique, Norm and Utopia, A Study of the Foundations of Critical Theory*, Universidad de Columbia, Nueva York.
- Benhabib, S., y J. Butler, et al. (1995), *Feminist Contentions, A Philosophical Exchange*, Routledge, Nueva York.
- Benhabib, S., y D. Cornell (1987), *Feminism as Critique: Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*, Polity, Cambridge.
- Blanchot, M. (2008), *La conversación infinita*, Arena Libros, Madrid.
- Bloch, E. (1977), *El principio de esperanza*, Aguilar, Madrid.
- Delgado Parra, C. (2015), *Los dilemas de la ciudadanía moderna y la dignidad de los derechos humanos. De Arendt a Benhabib*, Gedisa / Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México.

- Guttman, A. (1996), "Democracy, Philosophy and Justification", en Seyla Benhabib (eds.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Universidad de Princeton, Nueva Jersey.
- Habermas, J. (1987a), *Teoría de la Acción Comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*, Taurus, Madrid.
- (1987b), *Teoría de la Acción Comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Taurus, Madrid.
- Hansen, P. (1993), *Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship*, Universidad de Stanford, Stanford.
- Kant, I. (1998), *La paz perpetua*, Tecnos, Madrid.
- (1989), *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid.
- Rawls, J. (1993), *Political Liberalism*, Universidad de Columbia, Nueva York.
- Rorty, R. (1996), "Idealizations, Foundations, and Social Practices", en Seyla Benhabib (eds.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Universidad de Princeton, Nueva Jersey.
- Tugendhat, E. (1992), "Liberalism, Liberty and the Issue of Economic Human Rights", en Ernst (eds.), *Tugendhat. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Young-Bruehl, E. (2006), *Arendt Hannah. Una biografía*, Paidós, Barcelona.

Hemerografía

- Benhabib, S. (2013), *Reason-Giving and Rights-Bearing: Constructing the Subject of Rights*. Constellations, vol. 20, núm. 1, marzo, pp. 37-50.
- (1995), "The Pariah and Her Shadow: Hannah Arendt's Biography of Rahel Varnhagen", en *Political Theory*, vol. 23, núm. 1, febrero, pp. 5-24.
- Cover, R. (1983/84), "Foreword: Nomos and Narrative, The Supreme Court 1982 Term", en *Harvard Law Review*, vol. 97, núm. 4, noviembre, pp. 4-68.

- Forst, R. (1997), "Situations of the Self: Reflections on Seyla Benhabib's Version of Critical Theory", en *Philosophy & Social Criticism*, vol. 23, núm. 5, septiembre, pp. 79-96.
- Manin, B. (1987), "On Legitimacy and Political Deliberation", en *Political Theory*, vol. 15, núm. 3, agosto, pp. 338-368.
- Michelman, F. (1996), Parsing "A Right to Have Rights", en *Constellations*, vol. 3, núm. 2, octubre, pp. 200-208.
- Nagl-Nocekal, H. (1997), "Seyla Benhabib and the Radical Future of the Enlightenment", en *Philosophy & Social Criticism*, vol. 23, núm. 5, septiembre, pp. 63-78.
- Young, I. (1994), "Comments on Seyla Benhabib", en *Situating the Self, New German Critique*, vol. 62, núm. 1, septiembre, pp. 165-172.

PAGINAS WEB

- Kreisler, H. (2004), "Conversation with History: Seyla Benhabib", Institute of International Studies, Universidad de Berkeley, en <<http://globetrotter.berkeley.edu/people4/Benhabib/>>, consultada el 30 de marzo de 2015.

LOS LÍMITES DE LA HOSPITALIDAD EN LAS FRONTERAS GEOPOLÍTICAS CONTEMPORÁNEAS

Roxana Rodríguez Ortiz

*We have to send clear message:
just because your child gets across the border
doesn't mean your child gets to stay.*

Hillary Clinton

La época de migraciones descontroladas
y de inmigración ilegal no puede continuar.
París lo cambia todo.

Markus Söder

No finjamos que lo que la UE y sus Estados
miembros están haciendo funciona. La migración
no es algo circunstancial. Levantar vallas, usar
gas lacrimógeno y otras formas de violencia
contra migrantes y solicitantes de asilo, practicar
detenciones, impedir el acceso a servicios
básicos como vivienda, alimentación o agua, y
emplear un lenguaje amenazador o de odio no
impedirá que los migrantes vengan,
o intenten venir, a Europa.

François Crépeau

La intención de este texto es deconstruir el concepto de hospitalidad a partir de dos posturas, la primera de ellas se basa en la idea *universal* de hospitalidad (Kant), la segunda, en el planteamiento de la ley *incondicional* de la hospitalidad (Derrida), con el objetivo de establecer una guía teórica que sir-

va para entender el fenómeno fronterizo desde lo epistémico, ontológico y estético.

Para ello, expondré la teoría de estos dos filósofos tomando como base algunos textos (de Kant, *La paz perpetua* y *La metafísica de la moral*; de Derrida, *La hospitalidad* y *On Cosmopolitanism and Forgiveness*), con la intención de identificar la diferencia principal entre sus planteamientos (lo deontológico versus lo ontológico), y ejemplificaré esta diferencia con dos situaciones: los flujos migratorios que cruzan la frontera México-Estados Unidos (ya sean migrantes centroamericanos o mexicanos), y la oleada de refugiados sirios que ha llegado a la Unión Europea. La descripción de estas dos situaciones me permite evidenciar la distancia epistemológica que existe entre la teoría y la práctica, y la necesidad de proponer políticas migratorias que consideren modelos de sociedad *ad hoc* a las particularidades locales de poblaciones de recepción (destino), origen y tránsito.

Este texto está dividido en dos partes: la primera es un abordaje teórico-comparativo de dos filósofos distantes en el tiempo y en su concepción de hospitalidad; la segunda es un abordaje práctico-comparativo de dos situaciones distantes en geopolítica que comparten causas y circunstancias de movilidad humana.

EL IMPERATIVO CATEGÓRICO, PROLEGÓMENO DEL COSMOPOLITISMO EN KANT

Para analizar la idea de hospitalidad universal y el derecho cosmopolita desde una perspectiva kantiana es necesario estudiar dos textos principalmente: *Sobre la paz perpetua* y *La metafísica de las costumbres*. En estos textos es posible advertir el tránsito de una cuestión de hecho a una de derecho desde la deducción transcendental.¹ Es decir, de acuerdo con

¹ Para hablar de una cuestión de derecho (*quid juris*) y una de hecho (*quid facti*) Kant recupera conceptos de los juristas para que mediante la deducción sea posible referirse a la pretensión legal sin involucrar la experiencia. En

la lectura de Kant, en un territorio determinado (llámese la Tierra) conviven personas de distintas comunidades y culturas, pero es debido a la finitud de dicho territorio que se deben plantear normas jurídicas que regulen las relaciones entre los individuos, las personas y los estados. Dichas normas deben estar supeditadas a la consolidación de la paz perpetua (derecho de un Estado, derecho de naciones) y sobre todo a la consolidación de un Estado cosmopolita (derecho para todas las naciones).

En el planteamiento kantiano está presente el dilema de la hospitalidad puesto que alude a los problemas de fondo que no sólo siguen vigentes en la actualidad, sino que le dan forma a la constante contradicción en la que incurren los discursos jurídicos globalizadores: ¿qué hacemos con el extranjero, con ese sujeto que no es como nosotros?, ¿cómo justificamos la guerra sin incurrir en una falta jurídica?, ¿cuándo se justifica la invasión de un territorio?

En *Sobre la paz perpetua*, Kant plantea la necesidad de establecer el “derecho público de la humanidad” como un medio para la consolidación de la paz perpetua y para la conformación de un estado cosmopolita, bajo la premisa de que “la violación del derecho en un punto de la Tierra repercute en todos los demás”.² Sin embargo, en este punto Kant confunde lo deontológico con lo ontológico en el momento de establecer, precisamente, las normas jurídicas que velen por un derecho cosmopolita, sin tomar en consideración las limitaciones del mundo sensible, lo cual se puede apreciar en la manera cómo define la *hospitalidad* (*Wirthbarkeit*): “el derecho de un extranjero a no ser tratado hostilmente por el rechazo de haber llegado al territorio de otro”, aunque el otro, el ciudadano, “puede rechazar al extranjero, si se puede realizar sin la ruina

este sentido, Kant denomina como *deducción trascendental* a la explicación de la forma según la cual “los conceptos a priori pueden referirse a objetos”. Este tipo de deducción implica, según Kant, aclarar cómo se refieren los conceptos puros a unos objetos que no han sido tomados de la experiencia para distinguirlos de la deducción empírica (Kant, 2009b: 165-166).

² Para Kant, el derecho público de la humanidad “completa el código no escrito del derecho político y del derecho de gentes” (Kant, 2009: 67).

de éste, pero mientras el extranjero se comporte amistosamente en su puesto no puede combatirlo hostilmente" (Kant, 2009: 63). Lo que queda sin esclarecer es ¿bajo qué condiciones se define amistosamente u hostilmente y quién lo define?; ¿quién y qué es el extranjero?; ¿el derecho de huésped y el derecho de visita pertenecen al derecho natural o al derecho jurídico?³

Más adelante, en este mismo libro, Kant habla del derecho de la hospitalidad y afirma que "la facultad de los extranjeros recién llegados, no se extiende más allá de las condiciones de posibilidad para *intentar* un tráfico con los antiguos habitantes" (Kant, 2009: 64), puesto que las relaciones entre el extranjero y el otro (el ciudadano) sólo se pueden dar en dos niveles: relaciones pacíficas y relaciones legales y públicas, con la intención de conformar un estado cosmopolita. Es por ello que Kant ve con agrado la forma en la cual ciertos países, el caso específico de China y Japón, establecen las normas de relacionarse con el extranjero, pues en estos países sólo se permite el acceso, pero no la entrada al extranjero; un acceso limitado y condicionado a ciertas prácticas comerciales. Sin embargo, cuando se refiere a las guerras de conquista, sólo atina a decir que es una "conducta inhospitalaria" de los estados civilizados (Kant, 2009: 64-65).

Desde mi perspectiva, a pesar de las disertaciones con las que Kant intenta conformar una doctrina jurídica (*Rechtslehre*), y que en muchos casos resultan esclarecedoras para entender situaciones históricas de convivencia, como sería la idea de libertad externa (jurídica) en la que Kant sustenta su doctrina,⁴ éstas resultan insuficientes cuando se trata de llevarlas a la práctica precisamente por las limitaciones que supone la

³ Kant afirma que el extranjero no puede exigir un trato de huésped (no existe un derecho de huésped); en todo caso sólo se puede establecer un convenio especial en el que se estipule un trato de amigo al extranjero o un derecho de visita, "derecho a presentarse a la sociedad que tienen todos los hombres en virtud del derecho de propiedad común de la superficie de la tierra" [que es finita] (Kant, 2009: 64).

⁴ Kant asegura que no es posible afirmar que "la libertad jurídica (externa, por tanto) no puede definirse, como suele hacerse, como la facultad de hacer todo lo que se quiera, con tal de no perjudicar a nadie", sino que se debe ex-

convivencia cosmopolita entre estados o países con desigualdades económicas significativas que comparten una o varias fronteras.

En *La metafísica de las costumbres*, Kant le da un giro a su argumentación y emplea otras premisas, haciendo énfasis en el problema del uso del suelo (apropiación-ocupación; posesión-residencia),⁵ para justificar la consolidación de estados jurídicos; es decir, para justificar el tránsito del estado de naturaleza al estado civil. Para Kant este tránsito es un problema lógico-dimensional porque si la Tierra “fuera un plano infinito, los hombres podrían diseminarse de tal modo que no llegarían en absoluto a ninguna comunidad en sí, por tanto, ésta no sería una consecuencia necesaria de su existencia sobre la tierra” (Kant, 2008: 78).

El debate principal de este postulado radica en lo que cuestiona Seyla Benhabib cuando pregunta si Kant no incurre en una “falacia naturalista”, en el momento de referirse a la esfericidad de la tierra, para justificar el derecho cosmopolita; mientras que Katrin Flikschuh afirma que cuando Kant alude a la superficie de la tierra lo hace pensando en el espacio empírico, como una *circunstancia de justicia*, dentro de “cuyos límites los agentes humanos están constreñidos a establecer posibles relaciones de Derecho” (Benhabib, 2004: 34-35); de derecho cosmopolita.⁶

plicar como “la facultad de no obedecer ninguna ley exterior sino en tanto en cuanto he podido darle mi consentimiento” (Kant, 2009: 53).

⁵ Kant parte de la disertación de lo que conocemos como propiedad privada para afirmar que el derecho cosmopolita “conduce a la posible unión de todos los pueblos con el propósito de establecer ciertas leyes universales para su posible comercio” (Kant, 2008: 192).

⁶ Flikschuh, entiende por *circunstancias de justicia* “las condiciones de nuestra obra posible”; es decir, “la esfericidad de la superficie de la tierra funciona para Kant como una condición limitante de ‘libertad externa’” (Benhabib, 2004: 35). “Flikschuh disagrees with the common contractarian reading of Kantian cosmopolitanism, and the primary tool she uses to ground her new reading of the *Rechtslehre* is her treatment of Kant’s comments concerning the spatial implications of a spherical Earth as an idea of reason that grounds his theory of international justice” (Showler, 2009: 148).

Ya sea como circunstancia de justicia o como premisa justificadora del derecho cosmopolita, la ocupación del suelo para Kant es un asunto jurídico (práctico-moral), una “consecuencia inmediata del postulado de la razón práctica”; es decir, “el acuerdo del arbitrio libre de cada uno con la libertad de cada cual, por consiguiente un derecho en general y, por lo tanto, uno mío y tuyo exteriores” (Kant, 2008: 79-80). Este asunto jurídico o *ley* “se convierte en una proposición que contiene un imperativo (mandato) categórico”, donde “el que manda (*imperans*) a través de una ley es el legislador (*legislator*). Es autor (*autor*) de la obligatoriedad de la ley, pero no siempre autor de la ley” (Kant, 2008: 79-80).

LEY DE LA HOSPITALIDAD ABSOLUTA DE DERRIDA

En el texto *La hospitalidad*, Derrida deconstruye el imperativo categórico kantiano desde el que se pauta la ley de la hospitalidad universal, con la intención de analizar el uso casi sinónimo de categórico que confunde la deontología con la ontología, y de renombrarla como la ley incondicional de la hospitalidad, bajo la argumentación de que si empleamos indistintamente el término “categórico” e “incondicional” incurrimos en el error de malinterpretar la ley de la hospitalidad porque desde el imperativo categórico se estipula una acogida condicionada al deber; mientras que desde el empleo del concepto incondicional se piensa en una acogida sin condición. Es por ello que Derrida constantemente afirma que existe un planteamiento antinómico no solo en cómo se piensa la hospitalidad, sino también en cómo se ejerce. De esta forma, la ley de la hospitalidad absoluta a la que se refiere Derrida, cuando afirma que la hospitalidad (del concepto general de hospitalidad) es incondicional, en el sentido de que no la condiciona al deber ser, rompe con la hospitalidad de derecho a la que se refiere Kant (práctico-moral):

La hospitalidad absoluta exige que yo abra mi casa y que dé no sólo al extranjero (provisto de un apellido, de un estatuto social

extranjero, etc.) sino al otro absoluto, desconocido, anónimo y que le *dé lugar*, lo deje venir, lo deje llegar y tener lugar en el lugar que le ofrezco, sin pedirle ni reciprocidad (la entrada a un pacto) ni siquiera su nombre. La ley de la hospitalidad absoluta ordena romper con la hospitalidad de derecho (Derrida, 2000: 31).

Más adelante, Derrida continúa con este análisis deontológico de la hospitalidad y elabora una serie de cuestionamientos que reafirman la paradójica ley de la hospitalidad, pues a diferencia de Kant, quien afirma que al extranjero se le puede rechazar si no se comporta amistosamente; Derrida va más allá y se cuestiona si al extranjero se le debe interrogar, se le debe pedir su nombre, su apellido, su situación jurídica, el motivo de su estancia en el país, “¿o bien la hospitalidad se ofrece, se da al otro antes de que se identifique, antes incluso de que sea (propuesto como o supuesto) sujeto, sujeto de derecho y sujeto nombrable por su apellido, etcétera?” (Derrida, 2000: 33).

En este punto, Derrida abre el debate a otro tipo de análisis vinculado con el uso de ciertos términos o conceptos como sujeto de derecho, ciudadano, extranjero, huésped, migrante, refugiado, que no se esclarecen en este texto pero que están íntimamente ligados con la hospitalidad, pues recaen o se circunscriben a ésta no sólo a un nivel deontológico, sino también ontológico social. Sin embargo, es preciso mencionar que Derrida no deja a la deriva dichos términos pues el análisis de los mismos está presente en otros textos, por lo que se vuelve necesario hacer una lectura transversal para conciliar un texto con otro y completar el rompecabezas. En este momento no me detendré en ahondar en estos conceptos, aunque es preciso enfatizar la importancia de elaborar un mapeo completo de los mismos para entender la problemática actual de los flujos migratorios y de las zonas fronterizas.

Ahora bien, ¿cuáles son las razones estructurales y las contradicciones internas que analiza Derrida en función de la ley de la hospitalidad? Por un lado se observa lo que ya se mencionó anteriormente: una paradoja entre la hospitalidad incondicional y el derecho que condiciona la hospitalidad. En este punto, la contradicción interna radica en cómo se debe

redactar la ley de la hospitalidad en un Estado de derecho, ¿en quién o en quiénes se piensa cuando se habla de una política o de una ética condicionada? Por otro lado, Derrida afirma que la estructura del derecho hospitalario está basada en un modelo falocéntrico-conyugal donde “el dueño de la casa” es quien hace las leyes.⁷ En este sentido, el dilema de la ley de la hospitalidad es un dilema ético, e incluso en algunas situaciones dicha ley está por encima de lo moral. En este punto, Derrida pone el ejemplo de Lot y sus hijas, pero también se puede pensar en la demarcación de las fronteras geopolíticas a partir de la instauración del Estado moderno, o en la ocupación del territorio por parte de ciertos pueblos, hablo específicamente de la ocupación Israel-Palestina.

Si, como se ha visto hasta ahora, Derrida está pensando en una hospitalidad que no cuestione el estado jurídico del sujeto, en una hospitalidad de puertas abiertas al otro, sin importar su origen y sin condicionarlo a ciertas obligaciones morales. Lo que se observa en la práctica es precisamente lo contrario: un recrudecimiento de las leyes, principalmente de las antiinmigrantes y un reforzamiento de las fronteras geopolíticas.

LOS LÍMITES DE LA HOSPITALIDAD EN LAS FRONTERAS GEOPOLÍTICAS

Los ejemplos jurídico-políticos de cómo se lleva a la práctica la ley de la hospitalidad, que menciona Derrida, aluden a un constante condicionamiento deontológico que está por encima del respeto a la diferencia cultural, sobre todo en países que fueron colonizados (Derrida piensa desde Argelia), o en otros donde se comparten fronteras geopolíticas históricamente conflictivas, como puede ser el caso de la frontera México-Estados Unidos.

⁷ Véase la película *Ha-Ushpizin* (2004). Ushpizin en arameo quiere decir “huésped”. La película hace referencia al festival Sucot que representa la visita de los huéspedes celestiales que por siete días visitan la sucá, choza cubierta de ramas elaborada exprofesor para la celebración, en <<https://www.youtube.com/watch?v=UgiCDDGdnv4>>.

En este sentido, Derrida llama *hospitalidad absoluta*, a la hospitalidad que no cuestiona la identidad legal de las personas que atraviesan las fronteras, porque muestra que las fronteras por sí mismas son artificiales, y para ser atravesadas deberíamos pensar en cómo lograr, mediante políticas públicas y políticas culturales, una hospitalidad de puertas abiertas, sin importar el origen de la gente, y sin condicionar su estancia a ciertas obligaciones morales.

El debate de la hospitalidad es un tema central para entender los problemas de los flujos migratorios y de las zonas fronterizas; desde esta perspectiva es necesario, en una primera instancia, deconstruir el concepto de frontera y, a partir de ahí, repensar en políticas de diálogo y políticas culturales que beneficien a las comunidades en ambos lados de la frontera México-Estados Unidos.

Para deconstruir el concepto de frontera no sólo tendríamos que recurrir a la etimología del término, sino también a las concepciones modernas del mismo (y sus demás acepciones); así como a la relación que guarda con el Estado-nación del siglo XIX, e incluso con la ontología social contemporánea para plantear un modelo epistemológico asequible a nuestra realidad.⁸

En un segundo momento, si como ya vimos anteriormente, la ley de la hospitalidad obedece a una política condicionada, entonces la migración, en todo caso, es un mal necesario para el enriquecimiento de unos cuantos, los que discursiva y prácticamente reprimen a los migrantes. Las preguntas que debemos resolver serían, si los gobiernos han cedido su obligación de regulador social a los grandes capitales, ¿qué función tiene el Estado en las regiones fronterizas? O, en su defecto,

⁸ Elaboro este modelo en el libro *Epistemología de la frontera: modelos de sociedad y políticas públicas*, en el que propongo la tipología de cuatro fronteras para el estudio del fenómeno México-Estados Unidos: frontera de la securitización, frontera socio-histórica, frontera subjetiva y frontera global. A su vez, propongo tres enfoques rectores para el abordaje de políticas públicas: Prevención y seguridad humana, Desarrollo integral y Modelos de inclusión social, con base en ocho ejes rectores (marco normativo, población vulnerable, flujos migratorios, mexicanos en el exterior, frontera sur, frontera norte, educación y salud). Véase la bibliografía.

si el establecimiento de las regiones fronterizas ha alterado el rumbo de las prácticas monoculturales, ¿es el Estado capaz de incorporar los cambios políticos que se avecinan a un proyecto de nación en beneficio de las sociedades fronterizas?

La frontera México-Estados Unidos ha sido, desde su instauración geopolítica en 1848, particularmente conflictiva, especialmente a nivel sociocultural, debido a la forma en cómo históricamente se dio la ocupación de ésta, aunado a la necesidad entre ambos países de vincularse económicamente desde diferentes ámbitos, sobresaliendo la contratación de mano de obra barata y no calificada, por el lado estadounidense; así como la necesidad de expulsar trabajadores debido a la ausencia de una política económica y fiscal clara, por el lado mexicano.

El problema migratorio entre ambos países es una bola de nieve debido a que ninguno de los gobiernos en cuestión ha querido establecer políticas migratorias binacionales que funcionen a nivel federal y no local, como sucede hasta ahora en Estados Unidos, donde varios estados han recrudecido las leyes antiinmigrantes sobre todo a partir de la SB1070 de Arizona, hasta llegar a la HB56 de Alabama, pasando por muchas otras propuestas de leyes en diferentes estados como Georgia, Texas, Indiana, Carolina del Norte y Carolina del Sur (Utah es el único estado que está en contra de las leyes antiinmigrantes).

Estas leyes antiinmigrantes se caracterizan principalmente porque los policías pueden detener en la calle a cualquier persona que parezca migrante y pedirle sus papeles; así como sancionar a los dueños de las empresas e industrias que contraten migrantes irregulares. Nada que ver con la ley incondicional de la hospitalidad de la que habla Derrida. En todo caso, estas prácticas jurídico-políticas de los gobiernos estadounidenses están más cerca del imperativo categórico kantiano, pero difuminado entre el deber ser universal y la irracional incomprendión del otro, del migrante, del extranjero.

Aunado a lo anterior, la acción política del expresidente Obama, que presentó a finales de 2014, implica tres acciones principales: amparar a cinco millones de migrantes sin papeles (que cumplan ciertos requisitos, como ser padres de ciudadanos y de residentes legales permanentes que llevan al

menos 5 años en estados Unidos); ampliar la obtura de la Acción Diferida (DACA, por sus siglas en inglés) de los *dreamers* del 15 de junio de 2012 al 1 de enero de 2010; y proteger las fronteras. Esta última prevé contrarrestar los flujos migratorios ilegales mediante la militarización fronteriza.⁹

El punto medular para entender la frontera México-Estados Unidos, además de tomar en consideración los fenómenos socioculturales que he analizado en otros textos (lengua, cultura, identidad, representación literaria, relaciones de poder, modelos de sociedad),¹⁰ consiste en proponer una normativa jurídica y ética enfatizando la diferencia que existe entre el sujeto trascendental kantiano y el sujeto migrante, el ser-migrante contemporáneo, un sujeto postontológico que responde a fenómenos de convivencia inéditos precisamente por la precariedad de su situación jurídica. Para ello quizás sea importante mencionar la distinción que Derrida elabora entre la hospitalidad incondicional y los derechos que condicionan la hospitalidad:

Lejos de paralizar el deseo o de destruir la exigencia de hospitalidad, esta distinción nos impone determinar lo que podríamos llamar en lenguaje kantiano (en forma aproximativa y analógica porque en sentido estricto están justamente excluidos en este caso, y es preciso meditar esa exclusión) esquemas intermediarios. Entre una ley incondicional o un desdén absoluto de hospitalidad por una parte y, por otra parte, un derecho, una geopolítica, una ética condicional, existe diferencia, heterogeneidad radical, pero también indisociabilidad (Derrida, 2000: 145-146).

En el caso de la frontera sur de México, la situación no difiere mucho de la anterior, el gobierno de Peña Nieto se ha empeñado en “resguardar” la frontera con Guatemala y Belice

⁹ Jim Acosta, “Acción ejecutiva de Obama: deporten a criminales, no a familias”, en CNN México, jueves, 20 de noviembre de 2014, <<http://mexico.cnn.com/mundo/2014/11/20/la-accion-ejecutiva-de-obama-sobre-migracion-beneficiara-a-5-millones>>, consultado el 5 de enero de 2015.

¹⁰ Véanse los libros *Alegoría de la frontera México-Estados Unidos. Análisis comparativo de dos literaturas colindantes, y Cultura e identidad en la región fronteriza México-Estados Unidos. Inmediaciones entre la comunidad mexicoamericana y la comunidad fronteriza*.

en nombre de la seguridad nacional, lo que indudablemente ha provocado un aumento considerable en detenciones y deportaciones de migrantes centroamericanos, así como la violación constante de sus derechos. Para ello, en 2014, presentó un programa gubernamental de políticas públicas que carece de un documento oficial, salvo por algunas referencias en páginas de internet del gobierno, denominado Programa Frontera Sur, que contempla cinco líneas de acción: paso formal y ordenado; ordenamiento fronterizo y mayor seguridad para los migrantes; protección y acción social a favor de los migrantes; corresponsabilidad regional; y coordinación institucional. Obviamente, lo que evidenciamos al paso de un año de que entró en vigor dicho programa es una mayor corresponsabilidad con las políticas antiimigrantes estadounidenses, sobre todo a raíz de la llamada “crisis de niños migrantes”; niños que estaban cruzando solos la frontera entre México y Estados Unidos.

A juzgar por las declaraciones que realizó Hillary Clinton en 2014, la percepción es que el gobierno de Obama influyó de forma directa para contener el flujo de migrantes. En dichas declaraciones Clinton afirma: “Tenemos que enviar un mensaje claro, solo porque sus niños puedan cruzar la frontera, no significa que se pueden quedar”.¹¹ Posteriormente, ante el senado estadounidense, Obama leyó una carta referente a la “crisis de niños migrantes” donde menciona algunas líneas de acción que incluyen una estrategia de disuasión para evitar la migración y facultar al secretario del Departamento de Seguridad Nacional para que pueda actuar en los casos de menores no acompañados provenientes de Guatemala, Honduras y el Salvador.¹²

El hecho de que el gobierno mexicano haya decidido tomar ciertas medidas para desacelerar los flujos migratorios centro-

¹¹ Véase “Hillary Clinton wants Child Migrants sent back. Here’s what that would look like”, en Vox, 19 de junio de 2014, <<http://www.vox.com/2014/6/19/5819076/hillary-clinton-deport-send-back-message-asylum-unaccompanied-expedited-border>>.

¹² Véase “Efforts to Address the Humanitarian Situation in the Rio Grande Valley Areas of Our Nation’s Southwest Border”, 30 de junio de 2014, <<https://www.whitehouse.gov/the-press-office/2014/06/30/letter-president-efforts-address-humanitarian-situation-rio-grande-valle>>.

americanos, como el Programa Frontera Sur, es una decisión que no se vincula con la protección de los derechos humanos de los migrantes ni con el enfoque de seguridad humana del Programa Especial de Migración, también presentado por el gobierno peñista en 2014. Responde, en todo caso, a la política de seguridad nacional y de securitización de las fronteras.

Realizar redadas arriba del tren con agentes encubiertos del Instituto Nacional de Migración, ha orillado a los migrantes centroamericanos a buscar otras rutas, como lo están haciendo al usar el transporte de carga vía carretera o por mar. Rutas más peligrosas, más costosas y en las que demoran más en llegar a su destino, si es que no los detienen, ya sea para deportarlos o enviarlos a las estaciones migratorias, donde pueden estar meses antes de que se resuelva su situación migratoria. Una disputa constante entre los ámbitos público-privado que trastoca el mismo sentido de la hospitalidad.

La frontera se encuentra atrapada en una turbulencia jurídico-política, en vías de desestructuración-reestructuración, a pesar del derecho existente y de las normas establecidas. A partir del momento en que una autoridad pública, un Estado, uno u otro poder del Estado, se atribuye o le es reconocido el derecho de controlar, vigilar, prohibir intercambios que los actores juzgan privados, pero que el Estado puede interceptar puesto que esos intercambios privados atraviesan el espacio público y ahí se vuelven disponibles, entonces todo elemento de la hospitalidad se ve alterado (Derrida, 2000: 53-55).

El caso de las fronteras en la Unión Europea (UE) es distinto, derivado de una apuesta comunitaria de resquebrajamiento de éstas, por lo menos a nivel de identidad administrativa, para los ciudadanos que la conforman. Sin embargo, esta utopía de las no-fronteras se ha visto vulnerada y transgredida a raíz de la oleada de refugiados. Las cifras ascienden a más de un millón de refugiados que entraron a la Unión Europea en 2015.

¿Qué puede ser peor que el cementerio en el que se ha convertido el Mediterráneo en los últimos tres años? ¿Qué puede ser peor que las fosas clandestinas que se encuentra a lo largo y ancho de México? ¿Qué puede ser peor que los millones de per-

sonas que se encuentran en campos de refugiados en Turquía y que posiblemente nunca regresarán a sus países de origen ni tampoco podrán tener un estatus de asilo en la Unión Europea?

En el tenor de que lo peor está por venir, para el caso de las fronteras del Estado-nación, ¿en qué momento se toma como política internacional encargarle a terceros Estados (acuerdo UE-Turquía) el control de movilidad humana?¹³ ¿Cuáles son las causas y los actores internacionales que intervienen en la guerra civil Siria? ¿Por qué los refugiados sirios, afganos, iraquíes, intentan llegar a Europa en lugar de quedarse en Medio Oriente? ¿Por qué la Unión Europea tiene una política de fronteras cerradas para los “otros”, los ciudadanos no-europeos?

A Grecia están llegando los refugiados y migrantes sirios, por España e Italia, otros tantos refugiados y migrantes africanos. Todos huyendo de la pobreza y de la violencia. Pero no sabemos a dónde van. No hay políticas públicas migratorias capaces de solucionar la desbandada de personas que no ven otra salida para sobrevivir que llegar a Europa sin morir en el intento. Los que pueden, se dirigen a los países nórdicos. Pero, ¿dónde se quedan aquellos que no logran llegar?, ¿quiénes los reciben y les dan refugio?

Las causas de su huída las conocemos: guerras en Medio Oriente que han provocado la constante migración de comunidades, el éxodo completo de pueblos a campos de refugiados. Ahora sucede lo mismo con el Estado Islámico. Casualmente ni el gobierno de Estados Unidos ni el de ningún país de la Unión Europea ha salido a defender a la sociedad civil de Si-

¹³ Este acuerdo fue firmado el 18 de marzo de 2016, y puesto en marcha en abril de 2016. El punto principal es que Europa podrá expulsar a Turquía a todos los migrantes irregulares que hayan llegado a Grecia desde Turquía después del 20 de marzo; por cada “migrante irregular” proveniente de esta ruta que sea retornado a Turquía, la Unión Europea se compromete a aceptar a un sirio asentado en Turquía, hasta alcanzar un límite de 72 000. Además, Turquía se compromete a aumentar la vigilancia y el control en sus fronteras para evitar que las personas sigan cruzando a Grecia. A cambio, Turquía recibiría 6 000 millones de euros para financiar este proceso y la aceleración de la supresión del visado de los turcos para la Unión Europea (siempre y cuando Turquía cumpla con los criterios de referencia) (Consejo de la Unión Europea, 2016).

ria, como tampoco lo han hecho con los Palestinos. En África las constantes de migración son similares: hambre, pobreza, corrupción, casi siempre provocada por conflictos internos entre comunidades y guerrillas. Tampoco los países desarrollados dan muestras de voluntad política para tratar de aportar con soluciones locales a problemas globales.

Lo que observamos desde hace un lustro es el aumento en el número de personas que abordan una barca para llegar a alguna de las islas europeas o a alguna de las playas españolas. De ahí, los que logran evadir a la policía, toman el tren, camiones de carga o siguen por Francia para llegar a Inglaterra, o por el Este para llegar a Alemania, Holanda, y seguir subiendo. Los que son interceptados, incluso antes de llegar a las islas griegas, son deportados a algún país no miembro de la UE sin permitirles hacer uso del derecho de asilo.

Ya escuchamos en agosto de 2015 la respuesta que la canciller alemana le dio a una niña palestina que le pedía refugio. Merkel contestó que no podía darle refugio a todos los que lo solicitaran. El problema es mayor que el que la Unión Europea está dispuesta a asumir. No sólo en un nivel económico, sino sobre todo en un nivel social. Europa empieza a tener todas las características para volver a situaciones de genocidio étnico y racial, dado que hay un alto índice de desempleo, condiciones de deuda local severas (como las que se observan en Grecia), y gente cada vez más molesta con sus gobiernos; a la vez, gobiernos paralizados e incapaces de atender en lo inmediato la oleada migratoria.

Mientras tanto, la pregunta queda en el aire ¿hacia dónde llevará la migración a Europa? No es la primera vez que este continente se enfrenta a situaciones de este tipo, el punto es que casi siempre se ha resuelto con medidas que contravienen la defensa de los derechos humanos de los migrantes y los refugiados.¹⁴

¹⁴ Véase el artículo de Don Flynn titulado “The Refugee Crisis: A Crisis of Policy rather than Refugees”, publicado el 1 de febrero de 2016. En éste además de una síntesis de los diferentes momentos de migración europea, también hacer referencia lo que implica para Unión Europea esta crisis al interior de sus propios gobiernos. Puede consultarse en <<http://www.migrantsrights>>.

Al respecto, Derrida pone el ejemplo de la *estructura del rehén* como una forma de reestructurar las fronteras Estado-nacionales, principalmente en Europa, pero éste es un ejemplo extremo de las diferentes caras de las que puede apropiarse un sujeto en la actualidad para ser reconocido como figura jurídica (ciudadano extranjerizado):

La toma de rehenes se ha vuelto tradicional en conflictos singulares que oponen a ciudadanos que ya no quieren serlo y por lo tanto aspiran a volverse extranjeros respetados como los ciudadanos de otro país –pero de un país aún inexistente, de un Estado por venir–. Estas reestructuraciones de fronteras Estado-nacionales se multiplican, y no sólo en Europa (Derrida, 2000: 139).

Considero que el dilema para regular la convivencia fronteriza pudiera quedar resuelto si se deconstruyen varios conceptos desde lo jurídico (hospitalidad, ciudadanía, soberanía, territorio, democracia, estado-nación) y se deja de pensar en el binomio “ciudadano-extranjero”. De igual forma, se puede tratar de repensar la “ley”, no como un imperativo categórico, sino como norma ética, que posibilite el establecimiento de políticas públicas congruentes con los retos de la movilidad humana (migrantes, refugiados), así como con las sociedades fronterizas. Deconstruir, sobre todo, desde las ontologías particulares (el ser concreto al que alude Benhabib),¹⁵ entendidas no como el orden racional del dominante, sino la apuesta aporética de la libertad de tránsito y de convivencia en un mundo globalizado.

Desafortunadamente, las declaraciones en varios niveles de los Estados miembros de la Unión Europea no dan cuenta de un interés por repensar sus políticas de asilo (los candados que pone el Reino Unido para permanecer en la UE sobre la migración, así como la solicitud de ciertos gobiernos de recuperar su

org.uk/blog/2016/02/refugee-crisis-crisis-policy-rather-refugees (consultado el 3 de febrero de 2016).

¹⁵ Desarrolla una crítica a la propuesta de la Universalidad deliberativa de Benhabib en el libro *Epistemología de la frontera. Modelos de sociedad y políticas públicas* (véase Bibliografía).

soberanía) ni de modificar los diferentes reglamentos que existen, especialmente el denominado Dublin III que tiene por objetivo lo siguiente:

Artículo 13

Entrada y estancia

1. Si se determina, atendiendo a pruebas o a indicios según se describen en las dos listas citadas en el artículo 22, apartado 3, del presente Reglamento, incluidos los datos mencionados en el Reglamento (UE) nº 603/2013, que el solicitante ha cruzado la frontera de un Estado miembro de forma irregular por vía terrestre, marítima o aérea, procedente de un tercer país, *el Estado miembro en el que haya entrado de tal forma será responsable del examen de la solicitud de protección internacional*. Esa responsabilidad cesará 12 meses después de la fecha en que se haya producido el cruce irregular de fronteras (Parlamento Europeo y el Consejo de la UE, 2013).¹⁶

Lo que provocó la crisis en territorio europeo con la llegada de refugiados a mediados de 2015 fue el cuello de botella derivado de la ambigüedad del propio reglamento. Es decir, la mayoría de los refugiados querían, por un lado llegar lo más al norte que se pudiera (frontera vertical), pero la instrucción desde el norte fue, justamente, frenar la oleada de refugiados. Los países del sur europeo hicieron lo propio, pero al momento de registrar a los refugiados, quienes tendrían que hacerse cargo de ellos serían, precisamente los países del sur, como se lee en el Artículo 13 arriba citado y resaltado en cursivas, pero dadas las desventajas que éstos presentan frente al resto de los países del norte de Europa, la primera reacción de muchos de sus gobernantes fue negarse a acoger a los miles de migrantes que a diario estaban entrando por las costas europeas.

Con base en lo anterior, considero que el debate de la política internacional actual recae en establecer la diferencia entre la postura metafísica de Kant y la postura postontológica de Derrida.¹⁷ Es por ello que las imágenes de miles de refugiados sirios

¹⁶ Las cursivas son mías.

¹⁷ Algunos teóricos liberales han leído a Kant desde posturas disímiles (Rawls versus Flikschuh) por lo que intentan restaurar el sentido metafísico.

que llegan a Lesbos en parteras (lanchas de hule) representan el efecto de las políticas antiimigratorias hostiles e inhospitalarias, y también ilustran lo absurdo que puede ser la política de securitización fronteriza. Derrida lo describe de la siguiente forma:

Cualquiera sea el enigma de este nombre y de la “cosa” a la que se refiere, “Europa” designa quizá el tiempo y el espacio propicios para este acontecimiento único: En Europa, el *derecho* de hospitalidad universal habría recibido su definición más radical y sin duda la más formalizada, por ejemplo en el texto de Kant, *Por la paz perpetua*, al que no dejamos de referirnos, y en toda la tradición que lo habrá producido (Derrida, 2000: 139).

Mientras los gobiernos, ya sea el estadounidense, el mexicano o los de la Unión Europea, gastan millones de dólares en la seguridad fronteriza, los migrantes y refugiados encuentran rutas diversas para cruzar (o transgredir) las fronteras que cuestionan la sinrazón de erigir muros fronterizos para limitar el cruce de personas (no así de capitales o productos altamente comerciales que incluso caen en la ilegalidad). Las fronteras son el reto por transgredir, ya sea de forma creativa, de forma simbólica, como acción política, o como parte de la ilegalidad que el mismo sistema ha alimentado.

COROLARIO

Desde que empecé a pensar la hospitalidad como límite, más que como ley, me di cuenta que la hospitalidad es más una experiencia creativa que un deber, dado que existen diferentes maneras de entenderla y un sentido humanitario de responsabilidad que involucra la resolución de problemas particulares que las organizaciones sociales pueden atajar para adelgazar la brecha entre ética política y retórica política. Un ejemplo

co de la libertad kantiana (libertad externa-jurídica). Mientras que Derrida plantea desde la *Gramatología*, la deconstrucción de la metafísica de la presencia entendida como una totalidad inmutable, por lo que la puesta postontológica es inversa a esta totalidad fija, a una hospitalidad universal.

de ello es lo que Derrida llama “ciudad de refugio” (“city of refuge”): “how can the host (*hôtes*) and guests of cities of refuge be helped to recreate, through work and creative activity, a living and durable network in new places and occasionally in a new language?” (Derrida, 2001: 21).

Desde mi perspectiva, las ciudades fronterizas deberían ser “ciudades refugio” para los sujetos que están en tránsito, ciudades con una apuesta cultural superior a lo que actualmente se hace, y ciudades en donde las comunidades receptoras de migrantes consideren la hospitalidad como una experiencia creativa y no una obligación moral. Quizá no es viable todavía pensar en las ciudades cosmopolitas a las que muchos teóricos e incluso artistas aspiran, por las limitaciones inherentes a sistemas de gobiernos excluyentes y faltos de un compromiso ético social, pero debemos trazar la ruta que afirma Derrida:

Hospitality is culture itself and not simply one ethic amongst others. Insofar as it has to do with the ethos, that is, the residence, one's home, the familiar place of dwelling, inasmuch as it is a manner of being there, the manner as our own or as a foreigners, ethics is hospitality; ethics is so thoroughly coexistence with experience of hospitality (Derrida, 2001: 24-25).

Los límites de la hospitalidad, en conclusión, son más complejos de entender que una ley universal, que la convivencia natural entre sujetos o incluso más complejo que la situación jurídica de un migrante o un refugiado. Los límites de la hospitalidad son inherentes a nuestra cultura, lenguaje, familia e interpretaciones del invitado-huésped. Donde una frontera geopolítica enfatiza la necesidad de experimentar la hospitalidad (condicional o incondicional), el deber de establecer una ética política es más una aporía que una realidad. Éste es el dilema que debe ser resuelto como una experiencia creativa y no como una invisibilidad del problema o un exceso de似乎-legalidad que mancille sistemáticamente los derechos humanos de los migrantes y los refugiados.

BIBLIOGRAFÍA

- Benhabib, S. (2004), *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Gedisa, Barcelona.
- Derrida, J. A. Dufourmantelle (2000), *La hospitalidad*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires.
- (2001), *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, Routledge, Londres.
- Kant, I. (2009), *Sobre la paz perpetua*, Alianza, Madrid.
- (2009b), *Critica de la razón pura*, Tecnos, Madrid.
- (2008), *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid.
- Rodríguez R. (2014), *Epistemología de la frontera. Modelos de Sociedad y Políticas públicas*, Eón / UTEP / SIPAM / Iniciativa Ciudadana, México.
- (2013), *Cultura e identidad en la región fronteriza México-Estados Unidos: Inmediaciones entre la comunidad mexicoamericana y la comunidad fronteriza*, Eón / UTEP, México.
- (2013), *Alegoría de la frontera México-Estados Unidos: Análisis comparativo de dos literaturas colindantes*, Eón / UTEP, México.
- Showler, R. (2009), “Review of Katrin Flikschuh’s Kant and Modern Political Philosophy”, en *Florida Philosophical Review*, vol. ix, Issue 2, Winter, p.148.

Página web:

- Acosta, J. (2014), “Acción ejecutiva de Obama: deporten a criminales, no a familias”, en CNN México, jueves, 20 de noviembre, en <<http://mexico.cnn.com/mundo/2014/11/20/la-accion-ejecutiva-de-obama-sobre-migracion-beneficia-a-5-millones>>, consultada el 5 de enero de 2015.

AUTORES

EVELIA ARTEAGA CONDE es doctora en letras por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) (2014), en donde también obtuvo los grados de licenciada (2003) y maestra (2008) en letras clásicas. Ha impartido, en el Colegio de Letras Clásicas de la UNAM, materias del área de lengua griega; así como varios cursos de griego y latín en otras Universidades, como en el Claustro de Sor Juana. Desde el año 2006 trabaja como profesora-investigadora de tiempo completo en la Academia de Lenguaje y Pensamiento de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). Ha participado en diversos congresos nacionales e internacionales con ponencias relativas a la cultura griega arcaica y clásica, con temas específicos como los epigramas funerarios, el orfismo y las manifestaciones de las creencias relativas a la muerte en el mundo griego. Actualmente su investigación se centra en la cotidianidad de la sociedad griega y su relación con culturas contemporáneas.

CONCEPCIÓN DELGADO PARRA es doctora en ciencias políticas y sociales por la UNAM. Merecedora en dos ocasiones de la Medalla Alfonso Caso otorgada al Mérito Académico por la UNAM. Durante 2003 realiza una estancia de investigación bajo la invitación de Michel Maffesoli en el CeaQ, La Sorbona, París V. En 2013-2014 es convocada por Seyla Benhabib en la Universidad de Yale para trabajar en torno a los nuevos modelos de ciudadanía contemporánea. Actualmente coordina el Grupo de Investigación Tradición Crítica de la Filosofía del Sujeto (GIT) e imparte seminarios en el Posgrado de Humanidades y Ciencias Sociales de la UACM. Entre sus últimos títulos se encuentran: *Una imposible vuelta a casa. Identidades nómadas y múltiples* (UACM, 2007); *Violencias soterradas y el retorno de la alteridad radical. Ensayos sobre la comunidad por venir seguidos de la mano de Derrida* (Luna de Barro, 2010), y *Los*

dilemas de la ciudadanía moderna y la dignidad de los derechos humanos. De Arendt a Benhabib (Gedisa / UACM, 2015).

MARIELA OLIVA Ríos es profesora-investigadora de la Academia de Filosofía e Historia de las Ideas y co-responsable de los grupos de investigación “Cuerpo y Subjetividad” y “Estudios Fronterizos” de la UACM. Maestra en filosofía y licenciada en pedagogía por la UNAM. Psicoterapeuta corporal del sistema Río Abierto y maestra de Yoga formada en Yogaespacio y en Solstice Yoga Center. Dedica su trabajo de investigación al estudio de las filosofías del cuerpo y la afectividad, tomando como eje filosófico el estudio de la obra de Spinoza, la actualidad de su pensamiento, sus retos e implicaciones políticas, así como las diversas líneas de interpretación del spinozismo, centrándose en el territorio ontológico del cuerpo y del deseo como propuestas de una filosofía práctica en un diálogo con el pensamiento postestructuralista, la decolonialidad y los estudios culturales. Mediante el estudio y experimentación con diversas técnicas de trabajo psico-corporal, ritual y escénico propone la reflexión y el desarrollo de metodologías de aprendizaje y sistemas de pensamiento que recuperen el cuerpo y las emociones en la constitución de la(s) subjetividad(es) y la(s) colectividad(es). Recientemente fue publicado su libro *La inmanencia del deseo. Un estudio sobre la subjetividad ética y el amor a la existencia en Spinoza* (Gedisa / UACM, 2015).

LUIS RAMOS-ALARCON MARCÍN es doctor en filosofía (2008) por la Universidad de Salamanca, y licenciado en filosofía (1998) y maestro en filosofía (2000) por la UNAM. Es profesor-investigador de tiempo completo de la UACM y profesor de asignatura del Posgrado de Filosofía de la UNAM y del Colegio de Filosofía de la UNAM. Es investigador Nivel 1 del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt). Ha realizado estancias de investigación en la Universidad de Princeton, en la Universidad de la Ciudad de Nueva York y en la Universidad de Oviedo. Su investigación se centra en las relaciones entre metafísica, epistemología, ética, filosofía política, estética e historia en la filosofía

moderna. Ha publicado diversos artículos y capítulos en libros sobre estas relaciones en Maquiavelo, Descartes, Hobbes, Spinoza, Vico, Rousseau y Kant. Asimismo, ha publicado en coautoría con Germán Rueda el libro *Temas de filosofía* (Macmillan, 2016), así como en autoría cuatro libros de *Ética y valores* para bachillerato de la SEP; dos de ellos bajo el modelo educativo de competencias (Fernández Editores, 2010) y otros dos bajo el modelo constructivista (Fernández Editores, 2008). Asimismo, junto con Miguel Romero Griego es coautor del libro de *Introducción a la filosofía* (IEMS-DF).

ROXANA RODRÍGUEZ ORTIZ centra su investigación y escritura en los estudios fronterizos comparados, desde la literatura fronteriza, los estudios culturales y la filosofía de la cultura. Ha desarrollado un modelo epistemológico de la frontera, con base en sus diez años de experiencia en la frontera México-Estados Unidos, el cual es la base de su investigación en curso en las fronteras del Mediterráneo, la utopía de las no-fronteras europeas, y las fronteras en Medio Oriente, específicamente las fronteras internas de Palestina-Israel. Ha participado en diferentes congresos, ha publicado tres libros individuales y diversos artículos. Además de sus responsabilidades de enseñanza de filosofía en la UACM, también coordina el grupo de investigación de Estudios Fronterizos y es integrante activa del Colectivo Migraciones para las Américas. Obtuvo su doctorado en teoría de la literatura y literatura comparada por la Universidad Autónoma de Barcelona y es miembro del SNI del Conacyt.

LEONEL TOLEDO MARÍN es doctor en filosofía por la UNAM. Ha impartido cursos de historia de la filosofía medieval, renacentista y moderna en la UACM (donde actualmente se desempeña en el Área de Historia de las ideas). Ha publicado diversos artículos y capítulos en investigaciones colectivas acerca de la filosofía natural en la modernidad temprana y su relación con el atomismo y el escepticismo.

Hospitalidad y ciudadanía. De Platón a Benhabib, de Evelia Arteaga Conde, Mariela Oliva Ríos y Roxana Rodríguez Ortiz (comps.), se terminó de imprimir en los talleres de Impresiones y Acabados Finos Amátl, S.A. de C.V., en junio de 2017. Se tiraron 1 000 ejemplares. El cuidado de la edición estuvo a cargo de David Moreno Soto. Formación de originales: Maribel Rodríguez Olivares.