

SALOMÓN LERNER FEBRES / MIGUEL GIUSTI
Editores

POSTSECULARIZACIÓN

Nuevos escenarios del encuentro entre culturas

Capítulo 16



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

211.6 P Postsecularización : nuevos escenarios del encuentro entre culturas / Salomón Lerner Febres, Miguel Giusti, editores.-- 1a ed.-- Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017 (Lima : Tarea Asociación Gráfica Educativa).
402 p. ; 24 cm.

“Actas del Tercer Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP”.
Ponencias presentadas en el Congreso, realizado en Cusco, del 19 al 20 de noviembre de 2015.
Incluye bibliografías.
D.L. 2017-04266
ISBN 978-612-317-248-0

1. Secularización (Teología) Ensayos, conferencias, etc. 2. Laicismo - Filosofía 3. Identidad cultural - Aspectos religiosos 4. Iglesia y Estado 5. Iglesia y educación 6. Religión y política I. Giusti, Miguel, 1952-, editor II. Lerner Febres, Salomón, 1944-, editor III. Pontificia Universidad Católica del Perú IV. Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP (3° : 2015 : Cusco, Perú)

BNP: 2017-1177

Postsecularización

Nuevos escenarios del encuentro entre culturas

Salomón Lerner Febres y Miguel Giusti, editores

De esta edición:

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017

Avenida Universitaria 1801, Lima 32, Perú.

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Imagen de portada: Carlos Runcie Tanaka, *Sumballein*. Cerámica fragmentada y recompuesta, múltiples cocciones, 2003-2006.

Primera edición: abril de 2017

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-04266

ISBN: 978-612-317-248-0

Registro del Proyecto Editorial: 31501361700456

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

DE PLATÓN A PABLO: EL OIKOS, LA POLIS Y EL UNIVERSALISMO

Ciro Páez A., Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia

1. OIKOS Y POLIS EN ARISTÓTELES

A pesar de su fría concisión y de su carácter aparentemente descriptivo, la *Política* de Aristóteles es una obra apasionada y polémica. El filósofo comienza por señalar lo que para él es un error: algunos piensan que son lo mismo una casa grande y una aldea pequeña y que tampoco hay diferencia esencial entre una aldea grande y una ciudad; asimismo, se imaginan que son equivalentes la autoridad que ejerce el amo en la casa, el poder del *basileus* en la aldea¹ y el gobierno político en la ciudad. Para Aristóteles, más allá de la constatación evidente con que da comienzo a su obra —«vemos [dice] que toda ciudad (polis) es una comunidad (*koinonia*), y que toda comunidad está constituida en vista de algún bien»—, hay una diferencia esencial entre estas diversas comunidades que son la casa (*oikos*), la aldea (*kome*) y la ciudad (polis). Existe una subordinación jerárquica entre estas comunidades, acorde con sus fines respectivos, y solo la soberana entre ellas, la polis, existe en vista del bien principal y soberano. Pero Aristóteles no se apresura a decirnos cuál es o en qué consiste exactamente este bien. En lugar de eso, procede a caracterizar a las diferentes comunidades, comenzando por la inferior. Esta, el *oikos*, es dos cosas muy diferentes a la vez: una unidad de producción en la que se asocian para su mutuo beneficio el que sabe prever y el que tiene potencia para ejecutar (el amo y el sirviente —*oikotes* o *doulos*—); y una unidad de vida, dispuesta para la procreación y la educación. La relación que el amo tiene con los siervos y los esclavos no es la misma que la que mantiene con su mujer y sus hijos. La autoridad paternal, basada en los lazos de sangre y fortalecida por el amor, difiere de la autoridad del amo, sustentada

¹ Esta asociación del rey con la aldea no nos parece hoy obvia, pero creo que está presente claramente en la *Política*.

únicamente en el temor y la búsqueda de seguridad. Análogamente, es propio de bárbaros situar a la mujer en el mismo rango que al esclavo. La aldea, por su parte, se mantiene en vista de las necesidades económicas y de defensa, y es una suerte de ampliación de la casa, porque depende todavía de los lazos de sangre y parentesco. De estos lazos, y no de una elección enteramente libre, deriva su poder el *basileus*. El rey es todavía una figura paternal y, sobre todo entre los bárbaros, muchos se siguen gobernando monárquicamente. Evidentemente, no conocen la diferencia entre la aldea y la ciudad. Esta última no es una aldea de mayor tamaño, sino una entidad de un orden cualitativamente distinto: «Es la comunidad perfecta [...], que tiene, por así decirlo, el extremo (*peras*) de toda suficiencia (*pases tes autarqueias*), y que surgió por causa de las necesidades de la vida, pero que existe ahora para vivir bien» (*Política*, 1252b28 ss.).

Al igual que Platón, que en la *República* hace surgir la ciudad-Estado de las necesidades de la vida, pero luego muestra que esas mismas necesidades exigen un fundamento más alto que ellas mismas, Aristóteles plantea que la finalidad última de la ciudad no consiste en garantizar simplemente la vida, la nuda vida —como diría Giorgio Agamben—, sino la vida propiamente humana. De modo que, si las comunidades primeras existen naturalmente (según el orden de la *physis*), pero no se bastan, porque no pueden realizar cabalmente el fin al que tienden, la ciudad, que es el fin de aquellas y que se basta a sí misma, existe de algún modo conforme a la naturaleza. Ella expresa la culminación de un movimiento que no es meramente convencional, sino que de algún modo está inscrito ya en la *physis*. En efecto, la ciudad es el acabamiento y la plenitud de las otras asociaciones, que tienen un carácter claramente natural: las demás existen para ella; pero ella sola existe para sí. La autarquía (*autarqueia*) de la ciudad no se entiende, pues, como autosuficiencia económica, como generalmente se interpreta, entre otras razones porque aun la ciudad más rica depende todavía de los intercambios comerciales para proveerse de todo lo que necesita. La *autarquía* se entiende aquí en un sentido teleológico: la ciudad es el fin y lo mejor (*telos kai beltiston*), la comunidad que constituye la perfección y el acabamiento de las otras y la primera que, por lo tanto, ya no depende de ninguna otra para su realización (*Política*, 1253a1).

Si la naturaleza (*physis*) de algo es lo que ese algo es en su perfección y acabamiento (la naturaleza del ser hombre, por ejemplo, no se realiza cabalmente en el niño, sino en el adulto), entonces la ciudad es un ente natural, en el que se realiza lo más propio de la humanidad del hombre: su lenguaje-pensamiento, su logos. La superioridad de la ciudad sobre las demás comunidades no se dice, pues, según la *taxis* (disposición, orden), como la preeminencia del todo sobre las partes, sino según la *physis*, como la superioridad del fin en relación con el comienzo. Es porque ser político es la cualidad específica del hombre, la expresión más propia de

su naturaleza, por lo que la polis es anterior al individuo. El hombre posee logos, lenguaje-pensamiento, y no simplemente *phone*, voz, como los demás animales. El logos no define simplemente la existencia social del hombre, como se dice a menudo, sino algo mucho más fundamental: su existencia política. Por eso, quien vive por fuera de la polis es o un dios o una bestia:

Es evidente, pues, que la ciudad es por naturaleza (*phusei*) y anterior al individuo, porque si el individuo separado no se basta a sí mismo, será semejante a las demás partes [las comunidades subordinadas a la ciudad, por ejemplo] en relación con el todo, y el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios (*Política*, 1253a25).

La ciudad es autárquica porque en ella tiene existencia objetiva el lenguaje: el individuo no determina por sí mismo, es decir, por fuera de la comunidad, las distinciones del pensamiento; antes bien, esas distinciones, en latencia en el lenguaje, lo sostienen y le permiten expresarse. Gracias al logos, el hombre tiene una existencia esencialmente común, y no simplemente gregaria, como la del animal:

La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal político, es evidente: la naturaleza (*he physis*), como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra (logos). La voz (*phone*) es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él solo, el sentido (*aisthesis*) del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad (*koinonia*) de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad (*Política*, 1253a5-18).

Aristóteles disuelve aquí la distinción que había establecido entre la casa y la ciudad, porque en este contexto busca establecer una continuidad según la progresión de la *physis*, que no es el orden estático de la *taxis*, la rígida jerarquía económica, sino el desenvolvimiento desde adentro propio de la vida. Es propio de la casa y de la ciudad la participación común en el logos, el lenguaje-pensamiento, desde el cual se determinan las distinciones que fundamentan el sentido que habitamos: justo-injusto, bueno-malo, verdadero-falso, piadoso-impío. Esas distinciones existen naturalmente más en la casa (donde se aprenden y transmiten) que en el individuo, pero alcanzan la perfección de su expresión en la polis, no en la casa.

La ciudad no le ofrece al individuo nada distinto de lo que él ya es en potencia, pero esto no lo puede actualizar sino en la ciudad. El hombre es cabalmente lo que es, ser pensante, únicamente en el ámbito de la polis. Fuera de ella, en la casa

o en la aldea, podría tener un atisbo de su bien; sin embargo, sería un atisbo sin realización efectiva. En estos espacios, la costumbre, el *nomos*, no es todavía conforme al logos, no es todavía plenamente ley, porque no ha alcanzado lo universal ni se ha librado de lo arbitrario y contingente (la pasión, el sentimiento) que existe en la autoridad patriarcal.

Si, para Aristóteles, el primero que estableció la comunidad fue el causante de los mayores beneficios, esto es, nada menos que de la humanidad del hombre, es porque una vez que este vive en comunidad, atendiendo a un logos común, queda sometido a las demandas de coherencia de la razón, según el despliegue de la *physis*. El que creó la primera comunidad humana buscaba la satisfacción de alguna necesidad concreta (protección, seguridad, alimento, reproducción); sin embargo, en el camino de satisfacer esa necesidad, creó las bases para la fundación de algo de una naturaleza enteramente distinta: el ámbito de la libertad. Así, sin haberlo previsto en un principio, pero según el desenvolvimiento inexorable del logos, el hombre asciende desde su existencia egoísta y contingente en el sentimiento al ámbito de lo universal, en el que cumple su destino como ser racional.

Para comprender cabalmente y sin distorsiones este despliegue según la *physis*, hay que tener en cuenta que, para Aristóteles, como para los griegos en general, el logos no es universal simplemente por ser razón o pensamiento; es universal porque es lenguaje, medio común y morada del hombre. Por eso, retirarse de la polis equivale para Aristóteles a retirarse del logos, como pensamiento y lenguaje a la vez. El lenguaje no le sirve al hombre solamente para manifestar placer y dolor, como la voz en los animales; le sirve, también y principalmente, para «manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto» y ya nos ha dicho que «es el acuerdo, la comunidad (*koinonía*) sobre estas cosas, lo que constituye la casa y la ciudad» (*Política*, 1253a5-18). El logos es el elemento en el que el hombre alcanza su plena realización como hombre, porque está orientado a las distinciones que fundan la posibilidad misma de lo político: bueno-malo, justo e injusto. Fuera del logos, el hombre no solo es un animal más, sino un animal degradado, porque, a diferencia de los otros, no cuenta con el socorro del instinto. Por eso, concluye Aristóteles, no sin algo de rudeza, que «así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, así también, apartado de la ley y de la justicia, es el peor de todos» (*Política*, 1253a15).

La polis es un espacio de encuentro en el discurso para la definición de lo que ha de tenerse por vida buena. El que quiera participar en la política tiene que probar, ante todo, que ha realizado la humanidad en él; que es un ser libre, que funda su existencia en la escucha del logos. En tanto que es un ser necesitado, que obedece a sus pasiones, todo hombre es un esclavo; en tanto que participa del logos, y tiene la posibilidad de entregarse a su escucha, todo hombre está llamado a la libertad.

A pesar de que hay una continuidad natural entre los ámbitos del *oikos* y la polis, Aristóteles se esfuerza por distinguirlos: el *oikos* es el espacio de la necesidad y de la producción técnica; la polis es el espacio de la libertad y del despliegue del logos. La transición de un espacio al otro se produce de acuerdo con la *physis*, que no designa para Aristóteles la *naturaleza* como realidad objetiva por oposición a lo meramente subjetivo y convencional. Para Aristóteles, sociedad, cultura e individuo se desarrollan siempre según la *physis*, el movimiento autopropulsor de lo vivo, y no según la lógica instrumental de la técnica. En su desarrollo, el ser vivo pasa por varias etapas. En una primera fase, caracterizada por su completa indefensión, se alimenta de los nutrientes que le ha reservado su progenitor, como es el caso de la leche en los mamíferos y el hombre, y pasa luego a procurarse el alimento por sí mismo. Asimismo, cada especie se sostiene en la anterior, según niveles de complejidad creciente: las plantas en la naturaleza inanimada, los animales en las plantas o en animales inferiores, y el hombre en estos y aquellas. Pero el hombre no está en la cúspide de la cadena evolutiva en virtud de su apetito, sino en virtud del logos.

El desarrollo del hombre, en tanto que ser dotado de logos, no puede circunscribirse al espacio económico (*oikonomico*, etimológicamente, del orden de la casa), porque su fin no se realiza en la satisfacción de sus necesidades. Como hombre acabado, su destino es la polis y su ámbito propio, la libertad. Por eso, no es en el trabajo productivo donde se realiza el fin último del hombre, sino en el ocio, que para Aristóteles es el fin último del hombre, y, al mismo tiempo, el comienzo *de todo* (*Política*, libro VIII).

Así como el individuo particular se desarrolla, según la *physis*, desde su constitución biológica hasta su existencia cultural y espiritual, así también la comunidad (*koinonía*) se despliega, según el despliegue de la *physis*, desde el *oikos* a la polis. El *oikos* es un espacio de reproducción *mimética* (de la vida, del capital, del discurso) y un espacio de satisfacción de necesidades (afectivas, de protección, de seguridad). La utilidad es el criterio articulador del *oikos* y a él pertenecen, ambiguamente, tanto el hijo como el interés del capital (ambos se dicen *tokos*, en griego), y tanto la mujer libre como el esclavo.

2. LAS OPOSICIONES ECONOMÍA/DON Y LEY-JUSTICIA EN PLATÓN

En la mayor parte de la *República*, Platón piensa la justicia en los términos de una economía, no solo porque describe el origen del Estado a partir de las necesidades más básicas de los individuos, sino también porque pareciera que hace consistir la justicia en una suerte de *taxís*, de ordenamiento fijo, que asigna diversos roles a los individuos y parece inmovilizarlos como animales disecados en una taxonomía. Pero esta impresión es engañosa. No solo en la *República*, sino también en los otros diálogos que tratan el tema, la justicia es pensada de acuerdo con la *physis*, esto es,

según la posibilidad —y la exigencia— de un proceso interior de cambio que abre posibilidades a la movilidad social y la emancipación.

En el *Teeteto*, Platón parece contraponer el movimiento (*kinesis*) exterior {153a ss.}, que implica génesis y traslación, al cambio (metabole), que implica una transformación {167a ss.}, un devenir radicalmente otro. El primer movimiento es puesto en relación con la gnoseología ingenua que identifica el conocimiento con la sensación y hace consistir el conocimiento en el puro encuentro entre lo perceptor y lo percibido, sin que ninguno de los dos polos sea nada al margen de su encuentro. Esta gnoseología considera válida la percepción inmediata de los objetos y hace del hombre la medida de todas las cosas. Platón no descalifica esta opinión, que asocia con Protágoras, pero nos hace ver que es solamente la primera percepción y que en la vida corriente no se acepta que todas las opiniones valgan lo mismo. En efecto, se valora a los expertos y a los conocedores. Si todas las opiniones parecen valer lo mismo y no dejar del lado del objeto nada estable, no es porque el objeto mismo carezca de fijeza, sino porque el conocimiento es una relación. En ese sentido, todas las opiniones, incluso las más equivocadas, reflejan una percepción subjetiva que efectivamente se produce. La inestabilidad que se percibe en las cosas no les pertenece a ellas mismas, sino a la percepción sensible. La conclusión que se debe sacar no es, pues, que una opinión vale como cualquier otra, sino que el conocimiento no descansa en la sensación, sino en el entendimiento (163a ss.), y que no es posible cambiar las opiniones sin producir primero un cambio en el sujeto que las sostiene:

Yo, efectivamente [dice Protágoras, interpretado por Sócrates] digo que la verdad es como lo tengo escrito: cada uno de nosotros es, en efecto, medida de lo que es y de lo que no es. Pero entre unas personas y otras hay una enorme diferencia precisamente en esto, en que para unos, son y aparecen unas cosas y, para otros, otras diferentes. Y estoy muy lejos de decir que no exista la sabiduría ni el hombre sabio; al contrario, empleo la palabra «sabio» para designar al que puede efectuar *un cambio* en alguno de nosotros, de tal manera que, en lugar de parecerle y ser para él lo malo, le parezca y sea lo bueno. *Y ahora no me persigas [dioke] este principio con tu palabra, antes bien date cuenta más claramente de lo que afirmo.* Recuerda, por ejemplo, lo que se comentó antes, que a un enfermo lo que come le sabe, y es, amargo, a una persona sana, en cambio, le sabe y es lo contrario. Y no vamos a hacer más sabio a ninguno de los dos, ni vamos a acusar tampoco al enfermo de ignorante por mantener tal opinión, ni diremos que el sabio es sabio porque opina de otra manera. Pero hay que efectuar un cambio hacia la otra disposición, porque es mejor. Del mismo modo, también en la educación hay que partir de una disposición [*hexis*] para lograr otra mejor. El médico logra el cambio con medicinas. Pero jamás ha hecho alguien que uno que tiene opiniones falsas las tenga luego verdaderas. Pues ni es posible opinar

sobre las cosas que no son, ni opinar algo distinto a lo que uno experimenta efectivamente, y esto será siempre verdadero. Yo pienso que a aquel que por una insana disposición de su alma tiene opiniones de su misma naturaleza, se le puede hacer que con otra mejor tenga otras mejores; a tales percepciones algunos por ignorancia las llaman verdad; yo las llamo mejores unas que otras, pero jamás más verdaderas (Teeteto, 166d; las cursivas son mías).

Platón se complace en contraponer aquí el lenguaje judicial, que juzga las obras según un deber ser abstracto determinado por la ley, y el lenguaje médico, que opera sobre el ser y atiende a la condición real de los individuos. A los verbos que implican persecución judicial (*diokein*) y acusación judicial (*katagorein*), Platón opone los conceptos de disposición (*hexis*) y cambio (*metabole*). El individuo se encuentra en una determinada condición que es el origen de sus opiniones; por lo tanto, en lugar de apresurarse a condenar estas opiniones, lo que hay que hacer es buscar un cambio en la disposición que las origina. Platón nos invita a sustituir el lenguaje judicial por el lenguaje médico. Al deber ser abstracto y puramente exterior de la norma, Platón le opone el esfuerzo por cambiar la disposición real del sujeto; al ideal moral desmentido todos los días por la inclinación, el cambio en conformidad con lo posible (*dynaton*).

Las opiniones son vistas literalmente como el *fantasma*, la proyección del objeto en la percepción, y reflejan una determinada y efectiva disposición (*hexis*) del sujeto. Esta disposición, y no los fantasmas de la opinión, es lo que habría que cambiar, de acuerdo con la lectura que hace Platón de Protágoras.

En el lenguaje político usual es esta lógica judicial la que se impone, porque se da por buena la idea de que las palabras designan realidades inmutables. La *taxis* económica que orienta la política que practican los Estados no busca educar a los individuos, sino hacer de ellos el fundamento de su poder. El político considera inmutables los comportamientos y las opiniones de la mayoría porque se apoya sobre ellos, y porque no tiene poder para cambiarlos. La ley misma, que pretende incidir sobre los comportamientos y las opiniones, se limita en realidad a aprobar unos y a condenar otros. Igual que la moral, la ley no modifica nada: se limita a institucionalizar y fijar un estado de cosas.

De acuerdo con esta lógica, ha sido la ley de las ciudades la que ha institucionalizado la esclavitud. Aunque Aristóteles y Platón consideran que la esclavitud existe de algún modo por naturaleza, no la consideran natural, en el sentido en que designe una clase dentro de una *taxis*, sino en el sentido de la *physis*, por cuanto depende de disposiciones efectivas de los individuos. La *taxis* fija un estado de cosas en tanto que separa, por ejemplo, a los que son dueños de sí mismos de los que le pertenecen naturalmente a otro. Esa es la lectura que se hace habitualmente de Aristóteles. Pero lo que Aristóteles decía es que nadie es esclavo

por culpa de otro, sino en razón de una disposición efectivamente existente en él. Que Aristóteles distinguía entre *taxis* y *physis* es evidente, por ejemplo, por el pasaje de la *Retórica* en el que distingue entre «acciones injustas» y «acciones de reparación en justicia (ta d' *adikemata kai ta dikaionmata*)» (*Retórica*, I, 13, 1, 1373b), y por el pasaje de la *Ética a Nicómaco* en el que señala lo siguiente:

Hay una diferencia entre el acto injusto [*to adikema*, lo legalmente injusto] y lo injusto (*to adikon*), y el acto justo [*to dikaioma*, el acto de justicia, la reparación legal] y lo justo (*to dikaion*). Lo injusto (*adikon*) lo es por naturaleza (*physei*) o por disposición (*taxei*), y eso mismo, cuando se realiza, es acto injusto [*adikema*, injusto según la ley], pero antes de realizarse aún no lo es, sino solo injusto (*adikon*). Y lo mismo el acto justo [la acción de justicia, *dikaioma*], pero se le llama, más bien, acción justa (*dikaiopraguema*) a la común, y acto de justicia (*dikaioma*) a la reparación de la injusticia (*Ética a Nicómaco*, V, 1135a8 ss.).

Aristóteles señala, a propósito de la injusticia, que esta puede producirse de dos maneras distintas: por naturaleza o por disposición. Lo que es del orden de la *physis* se opone a lo que es del orden de la *taxis*: la *physis* es móvil, dinámica; la *taxis* es fija, estable, definida. El ordenamiento legal tiende, como es obvio, a concebir el delito según la *taxis* (la taxonomía del delito) y no según el orden de la *physis*, que no solamente es también el orden del equivocarse y del aprender, sino que es también el orden propio de la polis. Por eso, Aristóteles señala que, a diferencia de la justicia natural (*to dikaion*) y del acto justo natural (*dikaiopraguema*), que designan propiamente una disposición y una acción espontánea, en el orden legal de la polis lo que se designa como acto justo o acción de justicia (*to dikaioma*) es un movimiento que produce algo, el restablecimiento de un orden. Pero, cuando se trata de la injusticia, más bien ocurre lo contrario: la injusticia legal no constituye un movimiento, sino simplemente la calificación de un acto y de un estado de cosas preexistente.

Adicionalmente, en la *Ética a Nicómaco*, al hablar precisamente de la justicia política, esto es, la que imparte el magistrado en la ciudad (no a nombre propio, sino al servicio de la razón y la igualdad), nos dice Aristóteles que en la casa no hay propiamente justicia, porque los miembros de la casa son propiedad del señor, partes suyas, «y nadie quiere dañarse a sí mismo» (*Ética a Nicómaco*, 1134b10 ss.). Ahora bien, esto es precisamente lo que define la *taxis*: ser una organización de los bienes propios y de lo propio. Y Aristóteles dice en el mismo lugar que la justicia política se aplica más a la mujer que a los hijos y a la propiedad, pues de estos últimos dispone el señor de la casa como de algo propio.

Platón, que en la *República* saca a la mujer de la casa, en las *Leyes* (774e) pone muchos reparos a la institucionalización de la esclavitud. Para el filósofo,

la esclavitud es algo del orden de la *physis* solamente en el sentido en que es el estado inicial del individuo. Así, por ejemplo, en *República VII*, compara, como es sabido, la condición general del género humano, en cuanto a su saber o ignorancia, con la de unos esclavos en el interior de una caverna, presos de su ignorancia más que de las cadenas que los sujetan, y contemplando meros fantasmas de la realidad. El esclavo que se libera no solo accede a la contemplación de lo verdadero, sino que está llamado a retornar para intentar la liberación de sus compañeros.

Recuérdese, además, que, en el *Menón*, es un esclavo el discípulo con el que Sócrates pone a prueba su idea del aprender como activación de un conocimiento previo, y que, en el *Teeteto*, todo el diálogo a propósito de la naturaleza del conocimiento y el aprender es leído por un esclavo. Platón no solamente pone al esclavo en situación de aprender, sino que parece considerar que a nadie más que a él le conviene el leer y el aprender. La orden que da Euclides a su esclavo en el *Teeteto* — «Anda, esclavo [*pai*, ambiguamente, “muchacho” y “esclavo”], toma el libro y lee (*alla, pai, labe to biblion kai lege*)» (*Teeteto*, 143c)— parece dirigida a todo el género humano.

Lo que se le ordena al esclavo no es ser esclavo, sino escuchar el logos, prestarse a la atención de una lectura. La obediencia del esclavo está al servicio de su liberación. Aquello que escucha el esclavo no es una orden que le viene de afuera, sino su propia voz, con la que hace audible un logos en parte extraño, en parte ya propio, porque habla en su propia lengua. Y en lengua griega lo que se le ordena no es solamente leer el libro, sino tomarlo, aprehenderlo, según esa lógica del *labein* presente en varios pasajes del *Teeteto* y que, después de Platón, fue explotada por los estoicos.

La obediencia es obediencia, pero obedecen de una manera distinta el que se pliega al capricho de sí mismo o de otro y el que atiende al logos («Si atienden no a mí, sino al logos, estarán de acuerdo conmigo en que la sabiduría consiste en que todas las cosas son una» (Fragmento 50), dice Heráclito). La obediencia al cuerpo, a la letra, trae la muerte; la obediencia al logos, al lenguaje- pensamiento que enuncia lo justo, no deja de ser obediencia, pero no se agota en su ser obediencia, porque constituye ya la libertad misma. De modo que en Platón la obediencia del esclavo no lo opone radicalmente a su libertad. Obediencia y libertad se sostienen mutuamente, análogamente a como lo hacen la creencia y el pensamiento.

3. DE PLATÓN A PABLO

Creo encontrar en Pablo esta misma lógica. Al haber sustituido el régimen de la ley por el régimen de la obediencia (o de la fe), pareciera que Pablo sustituye el orden de la ciudad por el de la casa y la libertad por la esclavitud. Pero no hay tal sustitución, por dos razones: la primera, porque la ley — como vimos con

Aristóteles— solo sirve al que ya es libre y al que ya está en la justicia (a los demás solo puede aportarles juicio y condenación); la segunda, porque la obediencia que proclama Pablo no es la obediencia a un hombre, sino la obediencia a un Mesías que lleva en sí la muerte y la negación, a un verbo tachado, a un logos que no es servidumbre y letra muerta, sino liberación: «Pues ¿qué? ¿Caeremos en el error porque no estamos bajo la ley (*nomos*), sino bajo la gracia (*chatis*)?; De ningún modo! ¿No sabéis que al ofreceremos a alguno como esclavos para obedecerle (*eis hypakoen*), os hacéis esclavos de aquel a quien obedecéis: bien del error, para la muerte, bien de la escucha (*hypakoes*) para la justicia?» (Romanos, 6, 15-16).

Lo que parece redundante y asimétrico en el texto griego de este pasaje no lo es en absoluto. Todo depende de que la misma palabra, *hypakoe*, designa a la vez la obediencia y la escucha. Quien se pone al servicio de alguien como esclavo, se somete, pero solo en tanto que esa entrega es obediencia y no escucha. La obediencia/escucha (*hypakoe*) produce un fruto distinto, dependiendo de aquello a lo que atiende: si es obediencia al error, es muerte; si es obediencia al servicio de la escucha, es justicia. La asimetría consiste en que, en relación con el error, hay un complemento directo: se obedece algo, el error; en el otro caso, ese complemento directo falta, y la construcción de la frase parece tautológica: la obediencia (sometimiento) es obediencia a la obediencia (escucha). El llamado de Pablo va, pues, de la obediencia a la escucha, solo que no nos hace mención del objeto específico de esa escucha. La razón es que la escucha en sí misma es liberación, mientras que el sometimiento no depende del objeto, ni de una verdad que se ausenta o se presenta, sino de la manera como se escucha. La enseñanza no consiste, entonces, en poner la verdad ante los ojos, porque ya está ante los ojos; la enseñanza consiste en enseñar a atender.

Si Pablo hubiera sido menos filósofo, habría dicho de un modo muy claro y comprensible algo como esto: la escucha del error es muerte; la escucha de la verdad es promesa de justicia. Pero entonces habría caído en un dualismo metafísico: habría para él dos mundos separados y discernibles de antemano, el de la verdad y el del error, el del bien y el del mal, el de lo justo y el de lo injusto. Pero precisamente esta simpleza es la que está a la base del legalismo judío, que Pablo critica. A las oposiciones vida-muerte, verdad-falsedad, Pablo les opone la imagen, unitaria y ambigua, de un Mesías muerto y resucitado, cuya palabra es obediencia para la muerte, o escucha para la vida y la justicia (compárese con el Fragmento 63 de Heráclito).

Pablo nos dice que, a diferencia de la obediencia al error, que sigue una lógica causal y necesaria, la obediencia al logos, es decir, la escucha auténtica, abre la posibilidad de ese acontecimiento inesperado en el que consiste la justicia. La justicia excede todo cálculo en razón de la equivocidad del logos que apunta lo mismo a

la justicia que al error. La misma palabra es vida y muerte a la vez, de modo que literalmente la verdad no tiene lugar. Es lo que afirmaba ya Heráclito cuando decía que todo es uno, que no hay dos mundos sino uno solo, y que el bien y mal son uno. Esa coexistencia del bien y del mal la ilustra Heráclito con un ejemplo que después va a retomar Aristóteles: que las mismas cosas que se utilizan para agredir y torturar, las usan los médicos para curar (Heráclito, Fragmento 58). Como no hay dos mundos contrapuestos, el auténtico sentido de la enseñanza no es aportar preceptos, sino transformación. Y esto es lo que dice Heráclito hablando de los misterios: que lo que para unos es muerte, para otros es remedio (transformación) (Fragmento 68; Colli, 2010, p. 96, A106). Igualmente, para Pablo, el signo es muerte, porque es algo inanimado, pero al mismo tiempo es vida porque está llamado a la animación de la justicia. Y de nuevo, Heráclito, en lugar de la *taxis* (Fragmento 1) que opone en clases diversas los contrarios, prefiere distinguir animación y muerte, sueño y vigilia: «Es siempre uno y lo mismo en nosotros lo vivo y lo muerto, lo despierto y lo dormido, lo joven y lo anciano. Lo primero se transforma en lo segundo, y lo segundo de nuevo en lo primero» (Fragmento 88).

El discurso filosófico no se rige, pues, tanto por el orden de algún modo espacial de las clasificaciones, cuanto por el tiempo del acontecimiento, que distingue en un antes y un después. En el orden económico, que es también el de la ley, los hombres se salvan o se condenan por sus obras: unas buenas, otras, malas. La pena y la recompensa son salario, como dice Pablo. Pero en el ámbito de la justicia, en el que las cosas no funcionan de acuerdo con una *taxis*, según un orden preestablecido y previsible, sino que parecen cambiar y contener cada una en sí misma su inverso, solo cabe el don, la salvación por la gracia: «Pues el salario (*opson*) del error es la muerte; pero el don gratuito de Dios, la vida eterna en Jesús [...]» (*Romanos*, 6, 23).

Opson es el acompañamiento, el complemento cocinado del pan. Tanto en el error como en la obediencia hay un complemento inesperado. El error no es una cosa que se elige. También el que se equivoca deseaba acertar. La palabra «error (*hamartia*)», a diferencia de la palabra «pecado», designa más bien algo con lo que uno se encuentra, un acontecimiento más o menos inesperado. Platón y Aristóteles nos dicen de común acuerdo que todos deseamos el bien, pero no siempre somos capaces de reconocerlo o tenemos la potencia para alcanzarlo. En el *Menón*, el joven interlocutor de Sócrates define la virtud precisamente como «el deseo de las cosas bellas [buenas], unido a la capacidad para procurárselas» (77b). El que falla no dice: he aquí que hoy me propongo fallar y equivocarme. Más bien, calcula mal y descubre, desconcertado, que se ha producido una inversión: lo que parecía bueno, le resultó malo; lo que parecía fácil, le resultó difícil; lo que parecía su salvación, terminó siendo su ruina. En el caso de la gracia (*chatis*) opera una lógica similar, pero no idéntica, porque la gracia es precedida por una disciplina de la atención,

del cuidado. En algún momento, los signos se iluminan; en algún momento, se anima y revive lo que parecía muerto; en algún momento, lo que se había simplemente memorizado adquiere sentido.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1920). *Ethica Nicomachea. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*. Londres: Clarendon.
- Aristóteles (1993). *Ética Nicomachea*. Traducción y notas de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2005). *Política*. Edición bilingüe y traducción de Julián Marías y María Araújo. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Biblia de Jerusalén (1975). Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Colli, Giorgio (2010). *La sabiduría griega III: Heráclito*. Madrid: Trotta.
- Diels, Hermann & Walther Kranz (eds.) (1974). *Die Fragmente der Vorsokratiker. Band I*. Berlín: Weidmann.
- The Greek New Testament (1975). Edición de Kurt Aland y otros, en cooperación con el Institute for New Testament Textual Research, Münster. Londres: United Bible Societies.
- Heráclito (1977). *Fragmentos*. Traducción del griego de Luis Farre. Madrid: Aguilar.
- Platón (1967). *Platonis Opera. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*. Edición de John Burnet. Oxford: Clarendon Press.
- Platón (1977). *Teeteto o de la ciencia*. Traducción de José Antonio Míguez. Madrid: Aguilar.
- Platón (1990). *Teeteto o sobre la ciencia*. Edición bilingüe, traducción y notas de Manuel Balasch. Barcelona- Madrid: Anthropos-Ministerio de Educación y Ciencia.
- Platón (2000). *La república*. Versión de Antonio Gómez Robledo. Ciudad de México: UNAM.
- Platón (2004). *Apología de Sócrates, Menón, Crátilo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Thompson, Seymer (1937). *The Meno of Plato*. Londres: Macmillan.