

«Mirarse a la cara»: venganza, memoria y justicia, entre Hobbes y Spinoza.

«Looking into one's own face»: revenge, memory and justice, between Hobbes and Spinoza.

Sebastián Torres*

Fecha de Recepción: 7 de Abril de 2012
Fecha de Aceptación: 14 de Mayo de 2012

Resumen: *La modernidad política ha sido leída a partir del abandono de la idea clásica de justicia y su sustitución por la idea de ley positiva, trasladando los problemas a la pregunta por la legitimidad. En este trabajo nos proponemos reintroducir la pregunta por la justicia a partir de un motivo bajo el cual creemos que esta pregunta permanece: la venganza. Este deseo, claramente excluido de la anatomía de las pasiones que están a la base del jusnaturalismo moderno, nos permite identificar significativos pasajes de la reflexión moderna, que recuperaremos a partir de un trabajo con Hobbes y Spinoza, donde el problema de la fundación del orden político se enfrenta a la memoria de los conflictos que lo han antecedido. Tanto la dimensión temporal del conflicto político como su dimensión colectiva encuentran en el pasaje de la venganza a la justicia, de los afectos políticos ligados a las luchas que anteceden el establecimiento del Estado, una clave que nos permiten reconocer la subterránea trama del drama político que, hasta nuestros días, cala en la pregunta por el sentido de la democracia.*

Palabras

clave: *Venganza – memoria – justicia – Hobbes – Spinoza.*

* Doctor en Filosofía, Docente a cargo de Filosofía Política II, Escuela de Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba. Correo electrónico: sebatorres7@hotmail.com

Abstract:

Political modernity has been read from the abandonment of the classical idea of justice and its replacement by the idea of positive law, shifting the problems to the question of legitimacy. In this paper we propose to reintroduce the question of justice from a ground under which we believe that this question remains: revenge. This desire is clearly excluded from the anatomy of the passions that are in the basis of modern natural law, allows us to identify significant passages of modern thought, which will recover from a work with Hobbes and Spinoza, where the problem of the foundation of the political order faces the memory of the conflicts that have been preceded. The time dimension of political conflict and its collective dimension found in the passage of revenge to justice, that is the political affections linked to the struggles that precede the establishment of the State, a key that allows us to recognize the underground web of political drama, until today, affects the question of the meaning of democracy.

Keywords:

Revenge – memory – justice – Hobbes – Spinoza

Éstos mataron sin juicio previo a quienes en nada habían delinquido, en tanto que vosotros os disponéis a juzgar según las leyes a los que han arruinado a la ciudad, gentes tales que, ni aunque quisieran imponerles penas ilegales podríais aplicarles castigos acordes a los perjuicios que causaron al país. Porque ¿qué habrían de sufrir para expiar su pena en proporción con sus delitos? [...] Puesto que, con todo lo que hagáis, no podréis recibir de ellos una reparación suficiente, ¿cómo no va a ser vergonzoso para vosotros el desechar aquella pena, por grande que sea, que quiera uno imponerles?¹

Lisias

Haber hecho a un hombre más daño del que cree poder expiar, inclina al ofensor a odiar a la víctima. Porque debe esperar de ella venganza o perdón, cosas ambas odiosas.

Hobbes, *Levitan*, cap. IX.

¹ Palabras del meteco demócrata Lisias ante los tribunales que están por juzgar a uno de los Treinta Tiranos, que él supone es el asesino de su hermano, citado en Loraux, Nicole, *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*. Buenos Aires. Katz, 2008, pp. 252-253.

I. Venganza y modernidad

Una de las caracterizaciones más reconocidas de la temprana modernidad está ligada al abandono de la idea de justicia como principio del orden social. La reconocida frase de Montaigne, “Las leyes se mantienen en crédito, no porque sean justas sino porque son leyes [...] Quien las obedece por justas no las obedece por lo que son”², parece anticipar, con su característico tono crítico, lo que será la sustitución de la justicia por la cuestión de la ley en los comienzos del jusnaturalismo. Así, en el inicio del cap. XV del *Leviatán*, Hobbes podrá definir la fuente y origen de la justicia en la tercera ley de naturaleza, el cumplimiento de los pactos celebrados (principalmente, la transferencia del derecho natural a un poder soberano), pues en ausencia de contrato, por derecho natural ninguna acción puede ser considerada injusta. De manera tal que por injusticia se entenderá “*el incumplimiento de un convenio*. Y lo que no sea injusto, es *justo*”³. Ni en el derecho natural, ni en el derecho positivo, parece quedar rastro alguno de la idea clásica y teológica de una justicia que llega para restituir el orden de la comunidad. Como puede verse, el problema punitivo ligado al acto injusto antecede a la idea de justicia en cuanto tal. Sin embargo, la tensión al interior de la histórica doble faceta de la justicia, como orden sustantivo de la comunidad y como lógica punitiva, no dejará de ser un problema que determina la forma misma en que es representado el origen y fundamento de la sociedad.

Frente a esta, en principio, ausencia de la idea de justicia nos hemos propuesto recorrer una vía alternativa para pensar el problema en la temprana modernidad, no situándonos en el ya conocido desplazamiento conceptual hacia nuevas formas de legitimidad, sino rastreando la oculta permanencia de un motivo a partir del cual la tradición se planteó la compleja relación entre la justicia y el conflicto político: la *venganza*. Es a partir de la problemática distinción entre justicia y venganza –considerada por los historiado-

²Montaigne, Michel, *Ensayos*. III Vol. Buenos Aires. Ediciones Orbis, 1984. Trad. de J. G. Luaces. Libro II, cap. *De la experiencia*, p. 238. Para nuestros fines, resulta relevante recordar que este pasaje y la interpretación que de él ofrece Pascal es uno de los puntos de partida de *Fuerza de ley* de J. Derrida.

³Hobbes, Thomas, *Leviatán*, cap. XV. Traducción de Carlos Balzi, de próxima aparición en la editorial Colihue, Buenos Aires. En ausencia de la paginación, en todos los casos vamos a consignar entre paréntesis sólo el capítulo.

res del derecho desde el inicio superada por el paso de la justicia divina a la justicia humana y de la venganza privada a la punición pública (una historia que, por otro lado, se centra en el derecho penal como paradigma normativo del derecho en cuanto tal)–, que también se abre toda una semántica ligada a una singular dimensión temporal de los conflictos, donde se reúnen los motivos de la memoria y el olvido, la esperanza, la promesa, el perdón, la amnistía, entre otros términos que forman parte del lenguaje que circunda el problema de la justicia como respuesta a los conflictos –principalmente a los conflictos políticos violentos, la *stasis*, la “guerra civil”–; una justicia política que debe interrumpir la violencia del terrible círculo de la venganza por los daños sufridos. Ligada al conflicto, la justicia no solo representa el retorno del orden a la comunidad, sino también el necesario trato con quienes le han producido un daño. El orden justo y el orden punitivo llegan juntos (“Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí también se produce la destrucción, según la necesidad; en efecto, pagan la culpa la una a las otras y la reparación de la injusticia, de acuerdo con el ordenamiento del tiempo”⁴), pero no interesa el problema punitivo en cuanto tal, sino los problemas que se abren frente a una pregunta fundamental: ¿cómo ser justos con quienes han causado un daño irreparable a la comunidad y con quienes han sido dañados? Una pregunta que, por más que adoptemos la tesis del origen violento de todo orden positivo, no deja de resonar al momento de pensar la constitución del orden social en cuanto tal y que interpela, de manera particular, a la promesa democrática.

La racionalización de la justicia depositó la venganza en la retórica pasional de la tragedia poética y en la condena moral de las pasiones aristocráticas (como el honor). Aun así, el abandono moderno del horizonte sustantivo de la justicia y la redescipción en clave pasional de la antropología política podría hacernos suponer que la modernidad traería consigo un retorno del clásico motivo del deseo de venganza, dentro del cuadro general de una geometría de las pasiones. Pero en el pensamiento moderno la venganza no aparece mencionada –en primera instancia– entre aquellas pasiones que provocan el conflicto entre los hombres, a partir del cual son llevados a establecer una autoridad

⁴ Anaximandro, *Los filósofos presocráticos*, vol. I. Barcelona. Planeta De-Agistini-Gredos, 1998, fr. 1, p. 108.

pública que regule las relaciones entre ellos y de ellos con el poder político. Si, como sostiene Hirschman⁵, de Machiavelli a Adam Smith se encuentra una mutación de las pasiones a los intereses, en esta lógica de los afectos sin duda alguna la venganza sería una de esas pasiones que difícilmente puedan encontrar un lugar en la productividad social, sea individual, sea colectiva.

No nos proponemos hacer una historia de la venganza, para a partir de allí presentar una genealogía de la justicia. Con un objetivo más limitado, intentaremos mostrar que la ausencia de la idea de justicia en el inicio de la modernidad política, postclásica y pre-revolucionaria, puede ser reconstruida a partir de la presencia del problema de la venganza, en la medida en que ésta está íntimamente ligada al conflicto político, particularmente en aquellos pensamientos sensibles al conflicto como *factum* ineliminable de la política. Pensadores como Machiavelli, Hobbes y Spinoza, a quienes se le podría atribuir la operación teórica más radical en la disolución del ideal clásico de justicia, nos permitirán iniciar este decurso, cuyo motivo inicial se encuentra en una paradójica afirmación del *Tratado político*: “Dado que los hombres se guían, como hemos dicho, más por la pasión que por la razón, la multitud tiende naturalmente a asociarse, no porque la guíe la razón, sino algún sentimiento común, y quiere ser conducida como por una sola mente, es decir, por una esperanza o un miedo común o por el anhelo de vengar un mismo daño”⁶.

Para introducir el problema que hemos propuesto partamos de un pasaje de Machiavelli, que condensa los términos de esta cuestión:

el procedimiento para reunificar una ciudad dividida, [...] no es otro que matar a los cabecillas del tumulto, y nunca se debe aplicar otro remedio. Pues es preciso tomar una de estas tres decisiones: o matarlos, como hicieron los romanos, o expulsarlos de la ciudad o hacerles que se reconcilien con promesas de no volver a ofenderse. De estos tres remedios, el último es el más perjudicial, el menos seguro y el

⁵ Cf., Hirschman, Albert, *Las pasiones y los intereses*. México. Fondo de Cultura Económica, 1978.

⁶ Spinoza, Baruch, *Tratado Político*. Madrid. Alianza, 1986, VI, §1, p. 112.

más inútil. *Pues es imposible, cuando ha corrido la sangre o se han cometido injurias igualmente graves, que una paz hecha por la fuerza resulte duradera, teniendo en cuenta que van a encontrarse cara a cara todos los días, y que es difícil que se abstengan de injuriarse mutuamente, sobre todo porque, con el trato, se pueden provocar a diario nuevos motivos de querrela*⁷.

Tomemos distancia de aquellas lecturas que ven en Machiavelli al primer teórico de la técnica política que posibilita una racionalización de la violencia, pero también de la renovada lectura republicana que insistirá en la retórica política del bien común y la justicia (silenciosamente despojado de la *pietas* y la *humanitas* que en los tiempos de Roma constituían la base de la comunidad). Que es un pensamiento que afronta el *factum* de la violencia política es verdad, pero ni la reduce a la neutralidad técnica ni la subsume al *ethos* de la gloria republicana de la fundación libre. Su realismo político no oculta una escritura sensible a las consecuencias más precisas de lo que significa asumir que la política es conflicto, al carácter contingente de su origen tanto como de las respuestas que la comunidad puede dar⁸. Como es sabido, una fenomenología de las pasiones humanas acompaña permanentemente su reflexión sobre la política que, a diferencia de la antropología jusnaturalista, está atravesada por la compleja dimensión temporal de las acciones y sus efectos. Es allí, en la múltiple trama temporal de las acciones donde el conflicto político encuentra su más completa dimensión y sentido. Sólo así podremos acceder al problema de la venganza, sin reducirlo a una manifestación de la violencia⁹, ni responder a él con una “teoría” de la justicia totalmente ausente en sus obras.

⁷Maquiavelo, Nicolás, *Discursos a la primera década de Tito Livio*. Madrid. Alianza, 2000, III, 27, pp. 395-396. La cursiva es nuestra.

⁸Al respecto, el ya fundamental Rinesi, Eduardo, *Política y tragedia*. Buenos Aires. Colihue, 2003. Debo gratamente reconocer que la posterior edición de *Las máscaras de Jano. Notas sobre el drama de la historia*. Buenos Aires. Gorla, 2009, ha motivado parte fundamental de este trabajo.

⁹Tal es el caso de Bodei, Remo, *Geometría de las pasiones*. México. Fondo de Cultura Económica, 1995, que pasa de algunas menciones de la venganza en la tragedia clásica al terror revolucionario de la venganza política (*cf.*, principalmente la Parte cuarta).

En este pasaje de los *Discursos*, Machiavelli nos habla del método más eficaz para que un poder externo pueda dominar a una ciudad dividida: eliminar a los cabecillas de ambos bandos, disolver las partes en conflicto, porque una paz impuesta no puede durar mucho. Sea de procedencia externa o interna, el principio de dominio se funda sobre un acto de violencia que disuelve la división que lo antecede. Una idea similar se encuentra en el clásico pasaje de *Il Principe* sobre la crueldad, pero los *Discursos* siempre abren a la pregunta que sigue a este planteo: ¿Cómo surge una república de una ciudad dividida? Tanto en el análisis de los conflictos en Roma realizado en los *Discursos*, como en de los conflictos en Florencia realizado en las *Historias Florentinas*, aparece el tema de la amnistía y el perdón como un modo de realizar el pasaje entre el conflicto civil y el nuevo orden político. Pero la diferencia fundamental entre el principio monárquico y el republicano no se encuentra en la diferente “estrategia” que hace posible el orden. La cuestión aquí es que en ningún caso es posible *prometer el olvido* de los daños sufridos, ni obligar al perdón. Este pasaje que hemos citado dice más que las “razones” para el método monárquico. Nos habla de la debilidad de la monarquía y del problema al que la república democrática se enfrenta, dado que la promesa republicana está obligada a responder de otra manera que por medio de la “venganza pública”. La república democrática no puede matar, no puede desterrar, pero tampoco puede obligar a prometer el olvido del daño y a perdonar, (aunque la estrategia del discurso republicano sobre la gloria de la refundación esté orientada a superar el drama del conflicto). Es sobre el horizonte de esta tercera situación que la república tiene que dar una respuesta política, siempre insuficiente: porque los hombres no olvidan ni perdonan.

¿Cuál es la justicia republicana? Es en el después de la división social (un “después” no cronológico), cuando ésta ha desencadenado un conflicto violento, donde se marca la mayor distancia entre una y otra forma de gobierno, pero también donde se sitúa el problema más radical de la conflictividad política. Para Machiavelli se abre aquí una doble relación con el pasado lejano, a partir de la memoria reciente de los conflictos de su ciudad: por un lado, recuperar la experiencia romana de la constitución de las institu-

ciones públicas, donde los conflictos pueden plantearse de manera no violenta¹⁰, pero lejos de la mitología de refundación republicana de lo común, porque la ciudad dividida moderna ya no puede ser comprendida como la división de una unidad ética que la antecede. Qué es una justicia sin promesa, sino una disolución de la justicia como *telos* del orden social. La pregunta por qué es la justicia es sustituida por otra, que porta la materialidad del drama en donde venganza y justicia vuelven a entrelazarse: ¿cómo mirarse a la cara después de la guerra civil? Lo que se pone en juego en la reflexión de Machiavelli –siempre mal leído el sentido en que podemos decir que es un teórico de la violencia–, es justamente la imposibilidad de inscribir la violencia política sobre un trasfondo de racionalidad y la ley sobre un trasfondo de unidad. Es esto lo que permite comprender en un sentido muy preciso el silencio de Machiavelli sobre la *justicia*, esto es, la imposibilidad de *reconciliación*: de retornar a una unidad originaria o de esperar una comunidad por venir. Es ésta la dimensión más profunda de la conocida crítica a los “profetas desarmados”. La justicia no reparte, restituye ni repara. Por supuesto, puede castigar, pero su dimensión punitiva no responde al vínculo entre justicia y democracia: una justicia que no olvida, no perdona, pero tampoco puede reparar los daños sufridos. El realismo de Machiavelli sabe que, más allá de las fuerzas del olvido propias de los poderes fundacionales, algo más complejo se produce en la trama afectiva de lo social¹¹.

II. Hobbes: el imposible olvido y la *vindicta publica*.

Al final del capítulo XIII del *Levitán*, luego de exponer las consecuencias de las pasiones humanas que pintan los opacos tonos del estado de naturaleza, Hobbes nos dice que si no se confía de las inferencias hechas, claras a la razón humana, lo mismo puede ser “confirmado por la experiencia” de cada uno:

¹⁰ Cf., Lefort, Claude. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris. Gallimard, 1986 y “Maquiavelo y la *verità effettuale*”, *El arte de escribir y lo político*. Barcelona. Herder, 2007.

¹¹ Hemos desarrollado con mayor amplitud esta temática en “Contingencia, conflicto y temporalidad en Machiavelli”, en M. Vatter y M. Ruiz Stull (Edit.). *Política y acontecimiento*. Chile. Fondo de Cultura Económica, 2011.

Dejémoslo que considere cómo él mismo, cuando va a salir de viaje, se arma y busca ir bien acompañado; cómo, al irse a dormir, traba las puertas e incluso en su propia casa cierra con llave los armarios. *Y todo esto aún cuando sabe que hay leyes y oficiales públicos armados para vengar todas las injurias que pudieran serle hechas. ¿Qué opinión tendrá él de sus conciudadanos, cuando tranca las puertas? ¿Y de sus hijos y siervos, cuando cierra los armarios? [...] Los deseos y pasiones del hombre no son en sí mismas pecado. Tampoco lo son las acciones que provienen de estas pasiones, hasta que se sepa que existe una ley que las prohíbe. Algo que no pueden saber, hasta que las propias leyes sean hechas; y ninguna ley puede ser hecha mientras no se haya consensuado quién será la persona que las hará. (XIII)*

El miedo, la ausencia natural de norma, la ley y la soberanía, son un breve anuncio de los capítulos siguientes de la obra, pero ¿tiene algún sentido particular la mención de la “venganza” o sólo recurre a esta idea en un pasaje dirigido al sentido común de cada hombre, en su lenguaje vulgar? Efectivamente, la venganza no está entre las principales pasiones que producen el conflicto entre los hombres ni entre los deseos que contribuyen a buscar un poder común que garantice la seguridad para la vida, sin embargo Hobbes la incluirá dentro de la analítica de las pasiones esbozada en el cap. VI del *Leviatán*, así como en significativos pasos de esa obra. Intentaremos seguir sintéticamente ese rastro.

En la definición del cap. VI, dice: “El *deseo* de hacer daño a alguien para que conde- ne algo que ha hecho, *venganza*.” (VI) La definición hobbesiana es paradójica, porque la pasión retributiva busca que el otro, quien ha cometido un perjurio, reconozca el daño cometido, quedando su padecimiento o el padecimiento de quien ha sufrido el daño en segundo lugar, que se complace no con el sufrimiento sino con el reconocimiento de una “injusticia”, es decir, de una acción que no debía haberse realizado contra él. En la ausencia de ley común los hombres no carecen de pasiones surgidas de actos que consi- deran buenos, malos, justos o injustos. Hobbes encuentra en el deseo de venganza –un

deseo razonado– el principio prejurídico del carácter punitivo de la ley (del derecho penal) y su fin¹². Sin embargo hay dos elementos que indirectamente determinan este deseo, ambos singularmente ligados a una relación con el tiempo. El primero, cuando en el mismo cap. VI define el súbito desaliento:

A la inversa, el *súbito desaliento* es la pasión que causa el *llanto*. [...] Así, algunos lloran por la pérdida de los amigos, otros por su frialdad, otros por la interrupción súbita de sus deseos de venganza, producto de una reconciliación. Pero en todos los casos, tanto la risa como el llanto son movimientos súbitos, que la costumbre tiende a eliminar: pues nadie se ríe de los chistes viejos, ni llora por una antigua calamidad. (VI)

Si, por un lado, la venganza aparece como una pasión más fuerte que aquellas movidas por la reconciliación, cuya interrupción provoca el súbito desaliento de un deseo no cumplido, también para Hobbes el tiempo disminuye el sufrimiento por las calamidades pasadas, y con ello el deseo de venganza. Pero no es el sólo paso del tiempo lo que produce el olvido; éste tiene que estar acompañado por la idea de un bien futuro. Dos de las leyes de naturaleza que los hombres razonables deberían seguir vuelven sobre este punto:

La séptima es que *en las venganzas* (esto es, en la retribución del mal por mal), *los hombres no tengan en cuenta la magnitud del mal pasado sino la magnitud del bien por venir*. Lo cual nos prohíbe infringir ningún castigo que no tenga por objetivo corregir al ofensor o ilustrar a los demás. Esta ley es consecuente con la que inmediatamente la antecede, que *ordena el perdón siempre que haya garantías sobre el futuro*. Además, la venganza que no toma en cuenta el ejemplo y el beneficio que se obtendrá no es más que una

¹² En los capítulos siguientes Hobbes no abandonará la lectura tradicional de venganza, ligada a la ira humana y divina, al deseo de infringir un mal, al orgullo y el honor, a la necesidad de una instancia trascendente que pueda contener la posibilidad de faltar a las promesas establecidas mediante el castigo. Cf., *Leviatán*, caps. VIII, IX, XII y XIV.

victoria y una glorificación por el daño hecho al otro, lo cual no tiende a ningún fin, pues el fin es siempre algo por venir. Y gloriarse sin ningún fin es vanagloria y es contrario a la razón. Y dañar sin razón tiende a la introducción de la guerra, lo cual es contrario a la ley de la naturaleza y es por lo común designado con el nombre de *crueldad*. (XV)¹³

La definición dada en el cap. VI, a la que nos habíamos referido como un deseo razonado, aparece efectivamente como una ley de la razón, donde bajo el principio de no guiarse por el mal pasado sino por el bien futuro, el castigo tiene que producir en el otro la corrección –esto es, que reconozca que su acción ha sido mala– y el ejemplo en los demás –esto es, que las acciones malas tienen un castigo–. Como afirma unas líneas más abajo, “los hombres prefieren arriesgar su vida antes que perder la oportunidad de vengarse”, tal manera que pocos serían propensos al perdón, pues si el otro cometió un daño esperando de él algún provecho, por qué no lo volvería a hacer si frente a tal acto no ha existido ninguna consecuencia negativa, y por qué respetarían los hombres una ley más general como la de no declararse enemistad alguna. Es la séptima ley sobre la venganza la que expresa realmente la lógica hobbesiana sobre el cálculo racional fundado en el temor y la esperanza de un bien futuro. Todo se trata de abandonar el estado de conflicto violento, “pues el fin es siempre algo por venir”. Una paradójica relación entre esperanza, promesa y poder soberano se teje por debajo de la más árida mecánica del contrato, y permite comprender este conocido pasaje del *Leviatán*:

Porque las leyes de la naturaleza (como la *justicia*, la *equidad*, la *modestia*, la *misericordia* y, en suma, *no hacer a otros lo que no quisiéramos que nos hagan*), por sí mismas, sin el terror a algún poder que produzca su observancia, son contrarias a nuestras pasiones naturales, que nos inclinan a la parcialidad, al orgullo, a la venganza y demás. Y los convenios, sin la espada, no son más que palabras sin ninguna fuerza para asegurar al hombre. (XVII)

¹³ Las frases en cursiva son nuestras.

Como hemos visto en este resumido recorrido, la venganza aparece en varios pasajes de la obra, directamente ligada a la compleja dinámica entre razones y pasiones, como también –y esto nos interesa particularmente– a la dimensión temporal de los afectos humanos, que ha sido generalmente reducida al sólo análisis del cálculo (bajo el conocido motivo de la anticipación) como clave de la lógica racional. En principio, podríamos decir que con la venganza sucede lo mismo que con las demás pasiones: el problema con la venganza no es sólo que los hombres se guían sólo por sus pasiones y se convierten en enemigos entre sí, sino que incluso un “deseo razonado” como el de la venganza (al igual que con los afectos más asociativos) no puede interrumpir el ciclo de la enemistad y la violencia. Pero esta pasión nos conduce a un sentido muy preciso de la resolución soberana: lo que cuenta no es sólo la existencia de un poder soberano que haga del castigo algo seguro y efectivo, sino que dicho castigo no pueda ser nuevamente vengado. El poder soberano se constituye en la interrupción misma del círculo de la violencia mutua que define la lógica de la venganza¹⁴, instituye en cada acto una nueva temporalidad. La institución del derecho penal positivo parte de la definición del castigo, pero luego de haber intervenido en la compleja relación entre memoria y olvido:

De la definición de castigo infiero, en primer lugar, que ninguna venganza privada, ni las injurias de los hombres privados pueden ser propiamente llamados castigos, al no proceder de la autoridad pública. (XXVIII)

Mientras que el miedo y la esperanza no tienen que mutar necesariamente de naturaleza entre el estado civil y el natural, sino sólo de objeto, la lógica afectiva de la venganza se superpone con la definición misma de la nueva potestad pública y pone en juego la temporalidad misma de los conflictos. El poder judicial soberano no se define en primera instancia por la naturaleza de la falta, por lograr establecer con justicia qué es bueno y qué malo, sino por la naturaleza del daño infringido, que establece la diferencia entre venganza y castigo. Lo que permite poner fin a un conflicto no es la resolución

¹⁴ Esta es una de las tesis de Girard, Rene, *La violencia y lo sagrado*. Barcelona. Anagrama, 1983, donde la expiación sacrificial produce un último acto de violencia que no puede ser nuevamente vengado, restituyendo el orden de la comunidad. Una tesis que estará a la base de Agamben, Giorgio, *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia. Pre-textos, 1998.

justa, sino el *ponerle un fin en cuanto tal*, interrumpirlo definitivamente: soberanamente. La sustitución de un mal pasado por un bien futuro es así secundaria, porque nada garantiza el olvido, el perdón, o la esperanza. Sólo la razón que puede ver el conjunto (no sólo el bien particular en juego), puede reconocer la necesidad de este poder supremo y, por ello, su racionalidad. Parte de esto depende de lo que puedan reconocer los individuos, puesto que quienes piensan que esta condición de súbditos es miserable:

“no consideran que el estado del hombre nunca se hallará sin alguna incomodidad, y que las peores que pueden caer sobre el pueblo bajo cualquier forma de gobierno, son apenas sensibles comparadas con las miserias y las horribles calamidades que acompañan a la guerra civil o a la disoluta condición de los hombres sin amos ni sujeción a las leyes y a un poder coercitivo que ate sus manos e impida la rapiña y la venganza.” (XVII)

Doble dependencia entonces: que los individuos reconozcan la necesidad de un poder soberano, pero también, como puede verse, que el mismo poder soberano comprenda su naturaleza y fundamento. El Estado no puede actuar como una facción y vengarse, debe constituir la legitimidad del castigo público, que es su bien futuro, posibilidad que contiene por lo menos tres movimientos: la interrupción del círculo vengativo, el poder ejemplificador del castigo y la educación del pueblo. Pero aunque el Estado pueda educar con el ejemplo, o justificar la punición en términos de resocialización (el reconocimiento de que se ha cometido un delito), el fundamento principal radica en el temor, en un doble sentido: el temor a ser castigado (y el consiguiente poder ejemplificador del castigo), y la imposibilidad de vengarse del Estado. Sin embargo, más allá de las fundamentales operaciones que realiza Hobbes para eliminar la venganza del estado civil, la dificultad se encuentra –como en todos los casos, es decir, según nuestra hipótesis de que la relación venganza-justicia se constituye en el seno mismo del conflicto político– con el problema de la venganza política que, por su lógica propia, se sitúa en una relación directa con el poder soberano. Así, la trama más compleja de la venganza no se constituye en el conflicto entre particulares, ni se agota en la idiosincrasia aristocrática del honor y el fanatismo religioso de los soldados de Dios, justamente donde es posible instituir la racionalidad de un poder trascendente, sino en la distinción primera instituida

por el contrato, entre quiénes son *súbditos* y quiénes *rebeldes*, pues sólo a los primeros les cabe la posibilidad de ser culpables o inocentes y a quienes se aplica la distinción entre “venganza privada” y castigo público. Quienes están fuera del contrato, porque sus actos son una declaración de enemistad contra el poder público o bien sus actos implican un tácito rechazo del contrato, les cabe la *venganza legítima*:

Todos los castigos ejercidos sobre súbditos inocentes, sean grandes o pequeños, están en contra de la ley de la naturaleza. [...] De este modo, es una violación, primero, de la ley de la naturaleza, que prohíbe a los hombres buscar, con sus venganzas, otra cosa que no sea un bien futuro. [...] de la ley que ordena la equidad, es decir, la distribución igualitaria de la justicia, la cual no es observada cuando se castiga a un inocente.

Pero [...] sobre los súbditos que deliberadamente niegan la autoridad de la república establecida, también *se extiende la venganza legítima, no sólo sobre los padres, sino incluso sobre la tercera o cuarta generación aún no nacida y que, en consecuencia, es inocente del hecho por el que se los castiga*: pues la naturaleza de esta ofensa consiste en la renuncia a la sumisión, lo cual representa una caída a la condición de guerra, llamada comúnmente rebelión, y quienes así ofenden no deben sufrir como súbditos, sino como enemigos. Pues la *rebelión* es la guerra renovada. (XXVIII)¹⁵

Lo fundamental de este pasaje no es la ya conocida fórmula de que el poder soberano se encuentra en una relación de estado de naturaleza frente a quien se encuentra o se coloca fuera del pacto, sino que Hobbes identifique esta situación con la “venganza pública”, que dentro de este planteo seguirá siendo propiamente “legítima” aunque en un sentido por demás ambiguo¹⁶, porque en principio es legítima según el derecho natural en una relación de estado de naturaleza (donde, con propiedad, no hay una distinción entre lo legítimo y lo ilegítimo pues cada uno hace lo que puede), pero también legítima

¹⁵ Las cursivas del pasaje son nuestras.

¹⁶ Una ambigüedad que, como intentaremos mostrar, no puede ser leída sólo a partir de la tesis agambiana del “estado de excepción” y la nuda vida, ya que lo difícil de eliminar es el carácter político del conflicto.

en un sentido político, razón por la cual Hobbes hablará de venganza “pública”. ¿Cuál es el sentido de insistir en su carácter público? He aquí la segunda cuestión, central en el pasaje antes citado: porque la venganza puede extenderse “legítimamente” hasta otras generaciones que no han sido causantes del daño al Estado. ¿Por qué Hobbes admite atribuir a otros un delito que no han cometido y extender la condena sin una mayor justificación, advirtiendo antes lo dañino que es para una república castigar a un inocente? Lo que está en juego es aquello con lo que Hobbes había pretendido desplazar a la violencia de la venganza en los pasajes antes analizados, y que se presentaban como dos movimientos coextensivos: que los hombres olvidan las injurias pasadas y que guían sus acciones por un bien futuro antes que por un mal pasado. Aquí, esas leyes de la psicología individual se demuestran inaplicables. La venganza política, cuyo espacio para Hobbes es el de la rebelión (y, por oposición podemos suponer que para los “rebeldes” es la revolución, y que Hobbes reconoce como guerra civil), se extiende de generación en generación, involucra una memoria política colectiva que no puede ser interrumpida por una operación contractual a partir de la cual se pretende establecer de facto una interrupción del círculo de la violencia vengativa según la legítima sanción pública. Por más que Hobbes niegue (en el fundamental cap. XVI) la existencia jurídica del pueblo previa al contrato, el problema excede –aunque no se desvincula– la cuestión jurídica: la constitución de una memoria colectiva ligada a los conflictos políticos asume la aceptación de facto de un sujeto político. Que Hobbes opte por esta salida y no, por ejemplo, por el poder soberano de la amnistía puede significar dos cosas: o bien una posición absolutamente intransigente frente a la rebelión, o bien la duda de que el poder absoluto del soberano sea tal que llegue hasta la borradura de la memoria colectiva a partir de la institución del olvido¹⁷.

¹⁷ A nuestros fines, cabe aquí también recordar la crítica de Carl Schmitt a un Hobbes por considerar que no es posible gobernar el foro interno, incluyendo en esta denominación no sólo al contenido de ciertas representaciones, sino, agregamos nosotros, también su duración o borradura, esto es, el gobierno sobre la memoria y el olvido. Cf., *El Leviathan, en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Buenos Aires. Struhart & Cia, 1990.

Poniendo en suspenso la cuestión de la excepción soberana, el contrato y el conjunto de los actos legislativos de él derivados, es la respuesta para enfrentar los conflictos políticos de manera tal que las penas que se siguen de la violación de las leyes no tengan por efecto la renovación de la hostilidad. Si la violación de una ley es realizada en reconocimiento de la vigencia de dicha ley, se ha roto un contrato pero no el pacto soberano, esto supone que el castigo recibido es merecido y quien ha producido un daño puede reconocerlo. Este reconocimiento, mediado por el contrato, va más allá de aquello que se busca en el natural deseo de venganza, deseo de producir un daño para que el otro reconozca su error: porque aquí el principal daño a un tercero es, además del acto individual, la violación misma a la ley. Pero la rebelión consiste en “la renuncia a la sumisión” al pacto soberano en cuanto tal, por lo que ni se identifica con la violencia “privada” (entre particulares) del estado de naturaleza, ni se identifica con un delito privado en el estado civil. La pregunta por cómo pensar el *castigo* para el crimen político se toca con la pregunta por la permanencia de la lógica de la venganza en el conflicto político. Declarar el estado de guerra contra los rebeldes es la respuesta más directa a esta cuestión, pero si a estos actos estatales pueden ser denominados venganza pública o legítima, resta por entender todavía por qué Hobbes entiende la venganza como un acto ejemplificador, al igual que entiende el castigo.

Entre venganza y justicia no hay una mera oposición excluyente, sino un tránsito mediado por la racionalidad del contrato. Pero frente al problema de la rebelión dicho tránsito no resulta tan claro como se podría esperar. Al respecto, Hobbes parece no estar absolutamente decidido por cuál es el status del rebelde, o mejor, sobre si la rebeldía es un delito que, reconocido como perjudicial para la sociedad, puede ser corregido a partir de la lógica ejemplar del castigo. Otro pasaje contrasta con el antes citado, donde tratará a los rebeldes no como enemigos, sino como súbditos que han cometido un delito e intentará reducir la dimensión de la culpa:

Pertenece también al deber del soberano aplicar correctamente los castigos y las recompensas. Y, viendo que el fin del castigo no es la venganza y la descarga de la cólera, sino la corrección del ofensor y de los demás a través del ejemplo, los castigos más severos deben ser infligidos por aquellos crímenes

que traen más peligro al público. Así, los que proceden de la malicia con respecto al gobierno establecido; los que surgen del desprecio a la justicia; los que provocan la indignación de la multitud [...] Pues la indignación lleva a los hombres a actuar no sólo contra los actores y los autores de la injusticia, sino también contra todo poder capaz de protegerlos [...] El castigo de los líderes y los maestros de una conmoción, no el del pobre pueblo seducido, es el que puede beneficiar a la república a través de su ejemplo cuando es aplicado. Ser severo con el pueblo es castigar su ignorancia, la cual puede imputarse en buena medida al soberano, cuya falta era que aquél no estuviese mejor instruido. (XXX)

Si, por un lado, excederse en el castigo es un acto de hostilidad que termina por restituir la relación vengativa (razón por la cual la justicia implica una proporción entre el delito y las penas), por otro lado, frente al conflicto político se abre la estrategia maquiavélica para dividir a los rebeldes del pueblo. De lo que se trata, entonces, es de disputar con los rebeldes el bien que está en juego en dicho conflicto, la justicia que cada una de las partes reclama para sí; se trata de absolver al pueblo de toda culpa y aislar a los cabecillas de la revuelta, aplicar la ley y penar con dureza el delito que, sin embargo, no debe ser la descarga de la cólera ni un acto de hostilidad, sino un castigo. En otros términos, interrumpir estratégicamente la lógica de la venganza política porque, en realidad, nadie olvida las ofensas pasadas y lo que está en juego en el conflicto político es ese bien futuro que puede dar sentido al sufrimiento que esa violencia ha dejado en la memoria de la multitud. Porque la multitud se *indigna* contra los actores de las injusticias¹⁸: venganza, indignación, justicia, esperanza son deseos que constituyen la misma trama afectiva del conflicto político. En el estado civil, es el Estado el principal depositario de esos afectos, pues es quien debería impedir los daños o, cuando han sido consumados, castigarlos. Pero en la situación misma de la “guerra civil”, el Estado es juez y parte, y por ello el principal objeto de la indignación popular. Es en esta situación que la “amnistía” al pueblo opera también como una amnistía al propio Estado, que se refunda en un acto del olvido y se instituye en un nuevo inicio del orden social.

¹⁸ Esta es la definición que da Hobbes: “La *ira* proveniente de un gran daño hecho a otro, cuando pensamos que ha sido hecho con injuria, *indignación*” (VI).

En deseo de venganza, pasión poco percibida por las interpretaciones que se centran en los deseos egoístas de los hombres, Hobbes muestra la copertenencia entre justicia y discordia. La exclusión de una justicia sustantiva, forma y *telos* de la comunidad, no puede ser entendida como la disolución de un pseudo-problema filosófico propio de la metafísica clásica, así como el nuevo sentido que adquiere al idea de un “bien futuro” en el interior de la lógica contractual no puede ser entendida en términos de una nueva psicología empirista. Mientras que el miedo permanece y la libido, la codicia y el deseo de honores pueden desarrollarse en el estado civil sin perder su esencia, la venganza parece necesitar una mutación originaria para poder entenderse, en el estado civil, como justicia. El Estado claramente pena la “venganza privada”, pero poco puede hacer frente al problema contenido en el concepto de “venganza pública”; la venganza política, que se encuentra en el corazón de la guerra civil, de sus efectos, de la tensión entre memoria y olvido constitutiva de la institución del Estado luego del conflicto, de la historia misma a partir de la cual se teje la compleja trama entre la libertad, la igualdad, la justicia, así como de la violencia y el duelo.

La pregunta de Machiavelli por cómo hacer para que hombres en un momento enfrentados, que se han cometido entre sí un daño irreparable, vuelvan a transitar por un mismo espacio común, es una pregunta que cuestiona la idea misma del *origen* de la política y sus instituciones, que cuestiona la idea de una comunidad como *arche* y *telos*, pero también, la ilusión de una fundación –como el contrato– que logre instituirse sobre el olvido del conflicto que la antecede. La apuesta de Hobbes, la disolución de lo común en el mismo esquema jusnaturalista y contractualista, la identificación entre justicia y ley positiva, adopta otra dirección para atacar la metafísica política clásica, pero no logra borrar el problema de lo común como el término más propio del conflicto político y sus efectos. Lector de Machiavelli y Hobbes, Spinoza recogerá con la gravedad que este problema implica los términos para pensar la relación entre fundación y conflicto.

III. Spinoza: derecho, venganza, justicia.

La apertura ontológica de la metafísica spinoziana permite pensar la contingencia de lo político y su trama afectiva posibilitando una línea de reflexión que asume los efectos de una política entendida como conflicto, sacando a la historia del plano de la eternidad

para depositarla en la materialidad de la memoria, dimensión temporal de la constitución misma de los afectos. ¿Qué significa que la multitud tiende naturalmente a asociarse, no porque la guíe la razón, sino por una esperanza o un miedo común o por *el anhelo de vengar un mismo daño*?¹⁹.

Comencemos por las definiciones. En la *Ética*, la venganza es claramente incluida dentro del tejido de las pasiones tristes. En III, P. XL, Esc., –continuando con un motivo clásico–, Spinoza define la venganza junto con la ira: “el esfuerzo por inferir mal a quien odiamos se llama ira, y el esfuerzo por devolver el mal que nos han hecho se llama venganza”²⁰. ¿Cuál es la especificidad de esta *cupiditas* en relación a la ira? Se supone que odiamos a quien imaginamos nos ha hecho un mal a nosotros o a alguien a quien amamos, y si la ira es el deseo de causarle un mal, la ira sería por definición venganza. Pero Spinoza las distingue, en una línea próxima a la que encontramos en Hobbes: mientras que la ira es inferir un mal (*inferendi*), la venganza es devolver un mal (*referendi*) que nos han causado; *referō*, que es también –y particularmente asociado al discurso jurídico– retribuir, restituir, retornar. Como se sigue de esa compleja trama de la servidumbre que Spinoza expone en la tercera parte de la *Ética*, “los hombres están mucho más dispuestos a la venganza que a devolver un beneficio” (*E*, III, P XLI, Esc.). Devolver bien con bien y mal con mal es la lógica primaria de la imaginación, que opera retributivamente en el sentido también primario de la igual medida (“ojo por ojo”), que bien podría entenderse como una forma de la *imitatio*. Sin embargo, la paridad que en uno y otro caso se establece es diferente, no sólo porque los hombres tienden a devolver el mal antes que el bien recibido, sino sobre todo porque con la venganza involucra el deseo de una retribución que es “restitución”: la memoria es aquí la imaginaria temporalidad del retorno. Tal sería el vínculo afectivo-imaginativo entre el deseo de venganza y la promesa de justicia, retorno-restitución al origen, al orden no conflictivo

¹⁹ No quisiera dejar de mencionar otra vía seguida por Jaquet, Chantal. “El deseo (*desiderium*) de venganza como fundamento del cuerpo político”. *Spinoza. Séptimo coloquio*. Diego Tatián (comp.). Córdoba. Editorial Brujas, 2011, pp. 281-294; también nuestro comentario “Spinoza y la venganza. Notas sobre «El deseo (*desiderium*) de venganza como fundamento del cuerpo político» de Chantal Jaquet, en *ibid*.

²⁰ Spinoza, Baruch, *Ética*. Madrid. Alianza, 1996. Para no extendernos en notas vamos a consignar en cada caso, y según el modo instituido de citación de sus obras, las referencias correspondientes para ubicar los pasajes entre paréntesis.

de todas las cosas previo al daño sufrido. En la “Definición de los afectos”, XXXVII, vuelve sobre la venganza mostrando otro movimiento: “La venganza es un deseo que nos incita, por odio recíproco, a hacer un mal a quien, movido por un afecto igual, nos ha hecho un daño”. A diferencia de la definición primera, aquí no está en cuestión el inicio de las acciones (afecciones) que dan origen a las pasiones, sino su lógica: la venganza como una cadena retributiva a la que le antecede y le precede la venganza misma. Parecería que la venganza no tiene “inicio” ni “fin”, paradigma de la clásica representación del espiral de la violencia en el que el daño antecede y precede al daño.

“Por ello, vale más sobrellevar sus ofensas con ánimo sereno, y aplicar nuestro celo a todo aquello que sirva para establecer la concordia y la amistad” (cap. XIV). Porque “quien quiere vengar las ofensas mediante un odio recíproco vive, sin duda, miserablemente. Quien, por el contrario, vence el odio con el amor lucha con alegría y confianza” (IV, P. XLVI, esc.) La amistad es, sin duda, la relación más potente que podemos alcanzar con otro, pero la amistad supone hombres sabios, y éstos siempre son pocos. Así como, enfrentar al odio con el amor exige una potencia de ánimo de igual virtud que la disposición que nos lleva a buscar la amistad. Podríamos suponer que este breve tratamiento sobre la venganza está dirigido a la relación entre particulares, pero lo puesto en cuestión aquí es la vida en sociedad [*communi societate*], de la que se siguen más ventajas que inconvenientes. Porque “Lo que engendra la concordia tiene que ver con la justicia, la equidad y la honestidad” (cap. XV), por tanto tiene que ver principalmente con el orden político que debe regir a todos, sabios e ignorantes.

El Estado debe operar una *transitio* de las pasiones tristes a las alegres considerando a las primeras el estado común de los hombres. El realismo de Spinoza se enfrenta, sin embargo, a dos tipos de pasiones tristes: aquellas que, si bien no son buenas en sí, es posible considerarlas como principio de la asociación humana, como el miedo y la esperanza, pues llevan a buscar una salvación, y las que, derivadas del odio, promueven un antagonismo irreconciliable que está orientado a la destrucción de quien odiamos (*Hominem, quem odimus, destruere conamur*). La prop. XLV de la IV parte es contundente: *El odio nunca puede ser bueno*. “La envidia, la irrisión, el desprecio, la ira, la venganza y los restantes afectos que se remiten al odio, o nacen de él, son malos” (Cor. D); “Todo lo que apetecemos en virtud del odio que nos afecta, es deshonesto, y en el

Estado es injusto” (Cor. II). Si, como afirma en el cap. X-XI, las pasiones provenientes del odio hacen a los hombres contrarios entre sí, son de las más poderosas y no pueden combatirse con las armas, ¿qué puede hacer un Estado bueno frente a ellas?

Toda esta serie de problemas e interrogantes se concentran en el Esc. II de la Prop. XXXVII de la IV Parte, que conviene citar en su extensión:

Cada cual existe por derecho supremo de la naturaleza, y, por consiguiente, cada cual hace por derecho supremo de la naturaleza lo que de su naturaleza se sigue necesariamente, y, por tanto, cada cual juzga, por derecho supremo de la naturaleza, lo bueno y lo malo, y mira por su utilidad de acuerdo con su índole propia [...] y toma venganza [*vindicat*] [...], y se esfuerza en conservar lo que ama y en destruir lo que odia [...]. Así pues, para que los hombres puedan vivir concordes y prestarse ayuda, es necesario que renuncien a su derecho natural y se presten recíprocas garantías de que no harán nada que pueda dar lugar a un daño ajeno. Cómo pueda suceder esto [...] A saber: que ningún afecto puede ser reprimido a no ser por un afecto más fuerte que el que se desea reprimir, y contrario a él, y que cada cual se abstiene de inferir un daño a otro, por temor a un daño mayor. Así pues, de acuerdo a esta ley podrá establecerse una *sociedad*, a condición de que ésta reivindique para sí el derecho, que cada uno detenta, de tomar venganza, y de juzgar acerca del bien y del mal [*Hâc igitur lege Societas firmari poterit, si modò ipsa sibi vindicet jus, quod unusquisque habet, sese vindicandi, & de bono, & malo judicandi*][...] no por medio de la razón [...] sino por medio de la coacción. Esta sociedad, cuyo mantenimiento está garantizado por las leyes y por el poder de conservarse, se llama *Estado*.

Si leemos este pasaje en clave contractualista, los individuos renuncian a su derecho natural (de tomar venganza) porque, en primer lugar, con la renuncia se prestan mutuas garantías de que no harán nada que dé lugar a un daño ajeno (promesa); y en segundo lugar, porque como no es posible reprimir un afecto sino por un afecto mayor y contrario, la garantía del cumplimiento de dicho pacto se funda en la esperanza (justicia), o en

el temor a recibir un daño mayor (miedo). Sólo desde la perspectiva de este poder común, es decir, del derecho positivo establecido por el Estado, sería posible hablar de bien común, daño común, justicia. Desde la perspectiva del derecho natural, que ontológicamente no es contraria a la del derecho positivo, lo que hace la sociedad es “reivindicar para sí el derecho, que cada uno detenta, de tomar venganza”. Podríamos decir que entre la justicia y la venganza no habría otra diferencia que la existente entre el derecho individual y el derecho común. Pero la ambivalencia que ya hemos visto en Hobbes, aquí se radicaliza, porque para Spinoza es un derecho natural central el *conatus-cupiditas* de cada uno de “hacer justicia”. Podríamos preguntarnos si la diferencia con Hobbes se sitúa en la cuestión del criterio, o bien en la cuestión de las garantías, sin embargo todas estas cuestiones no parecen responder a los problemas abiertos aquí desde el momento en que Spinoza antepone el concepto de derecho al de ley. De esta manera, la relación entre venganza y justicia no es resuelta por la interrupción soberana absoluta dada por el paso del estado natural al estado civil, sino modificada por el carácter político que diferencia la venganza privada de la venganza pública, en cuanto el deseo de venganza se liga a *un daño cometido a la multitud*. La prioridad ontológica del derecho por sobre la ley no implica una negación de la ley, sino el establecimiento de un vínculo entre venganza y justicia que no está circunscripto a la lógica punitiva, en cuanto el carácter irreparable de ciertos daños cometidos hace evidenciar la imposibilidad de la *retribución* y la *restitución* en cuanto tal. En otros términos, el lugar marginal que ocupa la justicia en Spinoza—donde ya queda claro que marginal no se refiere a una mera ausencia del problema— se debe tanto a centralidad que adquiere su crítica a una justicia sustantiva como contractual.

Poniendo entre paréntesis la conocida polémica en torno a contractualismo que estaría presente en el *Tratado teológico-político*, donde la cuestión de la venganza nos permitiría otra lectura que aquí no podremos desarrollar, la compleja trama afectiva desarrollada en *Ética* III nos conduce directamente al *Tratado político*, donde la cuestión de la venganza emerge en pasajes claves, partiendo del ya citado al inicio de este ensayo. A nuestros fines, basta recordar el §2 del cap. VI, donde aclara qué implica la idea de que es imposible que los hombres destruyan por completo el estado político, es decir, al rechazo de una conflictividad pre-política: “Nunca sucede, pues, que, a consecuencia

de las discordias y sediciones que surgen a menudo en la sociedad, los ciudadanos disuelvan la sociedad (como acontece con frecuencia en otras asociaciones). Simplemente, cambiarán su forma por otra”. La relación entre venganza y justicia no hace referencia a un tránsito entre un estado de naturaleza pre-político hacia un estado civil político: la relación venganza-justicia está inscrita en el mismo carácter conflictivo de lo político, de las pasiones colectivas que allí se generan y de los diferentes efectos que se siguen, determinando el tipo de orden político que se produce. Ninguna “forma” garantiza la ausencia de conflictos y la posibilidad de su mutación, pues una forma es básicamente la institucionalización de un conjunto de relaciones singulares, siempre antecedida por otras relaciones, es decir, siempre referidas a un “origen” contingente y conflictivo. El deseo de vengar un mismo daño está en el corazón del conflicto político.

Según el uso instituido en las lenguas romances, Spinoza utiliza el término latino *vindicta* en la *Ética* y el *Tratado teológico político*, pero en dos pasajes del *Tratado político* vuelve al más antiguo término romano de *ultio*²¹ (dos de las tres menciones que hace de la venganza en esta obra, una la ya citada, que volvemos a proponerla en su extensión), expresión que se repite levemente modificada y retoma el argumento presentado en la *Ética*, con la importante diferencia de que aquí deja explícito que se trata de un deseo común frente a un daño común:

Hay que considerar [...] que cuanto provoca la indignación en la mayoría de los ciudadanos, es menos propio del derecho de la sociedad. No cabe duda, en efecto, que los hombres tienden por naturaleza a conspirar contra algo, cuando les impulsa un mismo miedo o el anhelo de vengar un mismo daño [*vel desiderio damnum aliquod commune ulciscendi*]. Y como el derecho de la sociedad se define por el poder

²¹ *Ultio* (y el verbo *ulciscor*, vengar), es un término de origen no romano incorporado al latín, que pasó a significar lo que para nosotros significa, en su sentido más próximo, la venganza “privada”. Una hipótesis es que este término habría funcionado justamente como un operador de “distinción”. Una distinción que políticamente resulta necesaria, porque no hay comunidad política si no es posible distinguir entre un poder legítimo y un poder fáctico, entre el castigo de la ley según la aplicación de la justicia y la ira, entre la *publica vindicta* y la *ultio* o, siguiendo con la complicación terminológica, entre la “venganza legal” y la “venganza privada”. En la literatura latina, sin embargo, el término *ultio* no logró desplazar completamente al de *vindicta*, claramente trasladado a las lenguas romances (venganza, *vendetta*, *revenge*, *vengeance*). Hemos ampliado más este análisis en “Materialismo y política: el encuentro Machiavelli-Spinoza”, en Tatián, Diego (Comp.). *Spinoza. Octavo Coloquio*. Córdoba. Editorial Brujas, 2012 (en preparación).

conjunto de la multitud, está claro que el poder y el derecho de la sociedad disminuye en cuanto ella misma da motivos para que muchos conspiren lo mismo. (III, §9);

Dado que los hombres se guían, como hemos dicho, más por la pasión que por la razón, la multitud tiende naturalmente a asociarse, no porque la guíe la razón, sino algún sentimiento común, y quiere ser conducida como por una sola mente, es decir [...], por una esperanza o un miedo común o por el anhelo de vengar un mismo daño [*vel desiderio commune aliquod damnum ulciscendi*]. Por otra parte, el miedo a la soledad es innato a todos los hombres, puesto que nadie, en solitario, tiene fuerzas para defenderse ni para procurarse los medios necesarios de vida. De ahí que los hombres tienden por naturaleza al estado político, y es imposible que ellos lo destruyan jamás del todo. (VI, §1).

En el primer pasaje aparece la indignación junto al deseo de venganza (como en *É.*, IV, cap. XXIV), afectos que forman parte de la “tendencia” común a asociarse por un daño dirigido al deseo mismo de asociación, en cuanto forma parte del deseo común de equidad que, como afirma Spinoza en la *Ética*, sin embargo es “apariencia de equidad” en tanto que sus efectos (como “hacer justicia por mano propia”) pueden disminuir el poder y el derecho de la sociedad (Spinoza nos habla de la *conspiratio*, que bien puede ser leído a partir del problema de las “facciones” en la reflexión machiavelliana sobre el conflicto político). Pero también, como veremos más adelante, no dejan de estar ligados a la esperanza, afecto constitutivo del deseo de justicia, que está en la génesis misma de la institución del derecho común.

La homología entre el primer y segundo pasaje, éste último inicio de nuestro recorrido, muestra claramente el vínculo entre la dinámica conflictiva, los afectos en ella involucrados y sus efectos, y la cuestión del “origen” de las instituciones políticas, sometiendo la temporalidad teleológica clásica y la lógica atemporal contractual, a la historicidad de múltiples relaciones y su organización imaginaria, que Spinoza llama “memoria”. Al utilizar el término *ultio* en lugar de *vindicta* Spinoza enfatiza la constitución

afectiva de la venganza más que su faz punitiva, no para denunciar la irracionalidad del deseo, sino para desplazar aquella perspectiva que partiendo de la identidad de la lógica retributiva entre venganza y justicia presenta su resolución en términos de la interrupción soberana que funda su legitimidad. Pensar el orden político requiere asumir el *factum* del conflicto en la constitución de los afectos comunes y los poderes colectivos.

Detengámonos en un pasaje más, donde el lenguaje “jurídico” de Spinoza recorre la vía opuesta al cap. XVI del *Leviatán*, que instituye al sujeto jurídico del pacto soberano. En el §9 del cap. II se encuentra la fundamental definición de *sui juris*, paradójicamente reunida con otra referencia a la venganza:

cada individuo depende jurídicamente de otro en tanto en cuanto está bajo la potestad de éste, y que es jurídicamente autónomo en tanto en cuanto puede repeler, según su propio criterio, toda fuerza y vengar todo daño a él inferido, y en cuanto, en general, puede vivir según su propio criterio.

Es común el reconocimiento de la difícil traducción de *sui juris* por “autonomía”²². Vamos a poner en suspenso el problema de la traducción para, en primer lugar, notar que los conceptos de *sui juris* y *alterius juris*, aunque vinculados, no se corresponden directamente con la distinción entre *libertas* y *servitute* que define las partes finales de la *Ética*. Por otra parte, el abandono de la referencia al “contrato” (así como a una descripción del estado de naturaleza en términos jusnaturalistas) y la afirmación contra Hobbes de que el derecho natural no cesa en el estado político²³, permite abordar la doble *relación* introducida con la idea de *sui juris*: relación física y relación “jurídica”; podríamos decir, una relación de fuerza y una normativa, estar o no bajo la *potestas* de otro, legítima o ilegítimamente. Pero por qué Spinoza vuelve al concepto de venganza para definir *sui juris* y *alterius juris*, conceptos que articulan toda la primera parte del *Tratado Político*. Entendemos que lo que se pone en cuestión aquí es la dimensión tem-

²² Sin demasiada argumentación Atilano Domínguez sostiene que “las expresiones del derecho romano, «alterius juris» y «sui juris» traducen, en términos jurídicos, la idea griega de «heteronomía» y «autonomía»”, además de referir a otras traducciones como las de Calés, Francés, Appuhn. *Tratado político, op. cit.*, nota nº34, p. 90.

²³ Cf., Spinoza, Baruch, *Correspondencia*. Madrid. Alianza, 1988, Carta 50 a Jelles, p. 308.

poral –de una temporalidad no lineal– del derecho y su institución, justamente cuando lo que está en cuestión es el paso conceptual del derecho natural al derecho positivo.

Para Spinoza los conceptos de *sui juris* y *alterius juris* no hacen referencia ni a una propiedad ni a un status²⁴, positivo o natural, sino a una “relación” que deviene políticamente positiva (persona jurídica) o natural (es decir, por costumbre), y que en cuanto tal expresa no un principio normativo sino el punto de partida para pensar la constitución singular de un cuerpo político. El carácter relacional de los conceptos de *sui juris* y *alterius juris* emerge con la idea de venganza: pues sólo quien es *sui juris* puede efectivizar la venganza, pero sólo porque es o ha sido *alterius juris* puede surgir en él el deseo de venganza. Estos términos, que de los capítulos II al IV, parecen introducir el principio normativo a partir del cual se realiza el pasaje del derecho natural al derecho positivo (la necesaria mediación jurídico-política), muestran en realidad la relación entre temporalidad y derecho, a partir de la cual se constituye la singular trama afectiva de un cuerpo político en la historicidad propia de sus instituciones. Con Machiavelli podríamos decir que *sui juris* y *alterius juris* se corresponden con “el deseo de dominar y el deseo de no ser dominados”, la relación entre los dos afectos que están a la base de toda ciudad, fuente de los conflictos políticos. El conflicto entre estos deseos y sus efectos sobre la sociedad constituyen las representaciones imaginarias, las instituciones, una historia material de los conflictos y sus dramas, que permiten comprender las fundaciones y disoluciones de los órdenes políticos. El deseo de venganza está ligado a la memoria de los conflictos y marcan un punto temporal que transforma la idea de origen (lógico o cronológico) mostrando que siempre hay un antes y un después de la comunidad política. Hablar de “origen” y “disolución” remite a una relación conflictiva, estructurante de un orden, que siempre reenvía hacia otras relaciones; pero también, bajo el esquema pasado-presente-futuro, a un antes y un después propio de la temporalidad afectiva que la imaginación ordena al pensar la duración en los términos de “origen” y “fin”, temporalidad supuesta en la idea de justicia.

²⁴ *Digesto*, 1.6, *De los que son dueños de sí o están bajo la potestad de otros* [*De his, qui sui vel alieni iuris sunt*]: “Síguese otra división del derecho respecto a las personas, porque unas personas son dueñas de sí mismas, y otras están sujetas a ajena potestad [*quod quaedam personae sui iuris sunt, quaedam alieno iuri subiectae sunt*]”, *Cuerpo del Derecho civil romano*, a doble texto castellano-latino, publicado por los hermanos Kriegel, con las variantes de las principales ediciones por D. Ildefonso L. García del Corral. Barcelona. Jaime Molinares Editor, 1887; Primera parte, *Instituta-Digesto*, p. 216.

Atendiendo a esto, y volviendo al punto que nos interesa aquí, no es entonces la distinción jurídica entre *vindicta privata* y *vindicta pública*, entre violencia y justicia – que tanto en el modelo clásico como en el moderno hobbesiano funda el origen y fin de la comunidad política–, lo que permite explicar la compleja trama del derecho (natural y/o positivo) y su relación con la justicia. La distinción entre violencia y política, entre venganza y justicia, no puede ser operada desde fuera de la conflictividad misma, de tal manera que la politicidad del derecho (*potentia*) dependerá más de la constitución común del derecho político que de su carácter punitivo, reverso constitutivo de la justicia.

Esta breve exposición de algunos de los momentos en donde entendemos se condensa el problema de la venganza en Spinoza, nos permitiría redefinir la supuesta ausencia de la idea de justicia en un mapa conceptual más amplio, aunque no menos preciso, donde se ha puesto en juego una crítica a la metafísica del tiempo, clásica y moderna. Es desde esta perspectiva que se podría tirar del hilo que ata de una manera esencial la relación entre memoria y justicia, ya por fuera de la *mnémesis* platónica y en polémica con el *olvido* hobbesiano, no para restituir un ideal de justicia que evidentemente no está presente en ninguno de los autores mencionados, sino para buscar su motivo en la compleja relación entre temporalidad y derecho, prácticamente borrada por el posterior dominio del positivismo jurídico como clave de lectura de la modernidad política. La crítica al modelo retributivo que está a la base de la temporalidad metafísica de la justicia y a su resolución hobbesiana, nos habla de la singular temporalidad estructuradora de la trama afectiva que llama memoria, nos habla así de su figura paradigmática: el deseo de justicia. Ni justicia sustantiva ni reducción a la ley, sino deseo colectivo que recoge las diferentes dimensiones del conflicto, efecto del deseo de lo común (potencia) y del daño sufrido en común. Ese deseo que tiene por detrás la memoria colectiva del conflicto es el punto de partida de toda génesis material de la justicia política (pero también, de otras modalidades de la imaginación, como la justicia mesiánica), que comprende las instituciones democráticas portadoras de la memoria, es decir, de la dimensión del derecho (potencia) común que expone la temporalidad imborrable de sus luchas y su institucionalización.

Como lo muestra Machiavelli, el gobierno popular, la democracia, no es *reconciliación*, no es el gobierno donde la justicia puede redimir a la comunidad de la violencia infringida, ni operar los diferentes mecanismos jurídicos y políticos del olvido (la amnistía, el indulto, el contrato o las glorias fundacionales republicanas), sino el gobierno que asume como ningún otro las implicancias más radicales de lo que significa entender la contingencia política como conflicto. La democracia es *apertura*, porque el derecho común no posee un *telos*, pero también porque su imposible cierre es imposible olvido, pues “ninguna paz hecha por la fuerza es duradera”. Que los daños sufridos son irreparables, significa también lograr leer en estas filosofías del poder una sensibilidad ligada al carácter irreversible de las acciones; que no niegan la dimensión punitiva de la justicia positiva, pero tampoco la asumen como una respuesta última; que no postulan una “ética” como límite de la política, sino siempre respuestas “parciales” que definen la misma constitución de lo común y sus instituciones.

Las palabras de Lisias (que hemos puesto como epígrafe) reclama una justicia imposible, porque los daños sufridos son irreparables, y es en su demanda de una retributividad absoluta –que parte de la destrucción de la comunidad y la vida– donde justicia y venganza parecen confundirse. Una proporcionalidad que está perdida en el momento mismo en que quiere aplicarse a la “desproporción” del delito que destruye la comunidad volviendo a ponerla en riesgo. Y este riesgo es doble: porque, por un lado, puede volver a activar el conflicto al pretende poner fin, temor que en su resolución más radical contiene los procesos institucionales de amnistías e indultos; y, por otro lado, porque en un sentido más complejo aún, pone en juego la constitución misma de lo común, al poner a prueba la eficacia del nuevo orden para responder a la demanda de justicia. Aquí no se trata sencillamente del argumento sobre círculo vicioso de devolver violencia con violencia, sino del peso de la esperanza de justicia que recae sobre las víctimas de la *stasis*, dos veces sacrificadas en nombre de la democracia: la primera vez como “rebeldes”, la segunda como “ciudadanos” en los tribunales que deben fundar la nueva ciudad con justicia. ¿Cuál es la promesa de la democracia por la que se enfrentaron el pueblo y los poderosos? Justicia es el término que resume la lucha democrática, pero también el término que la democracia misma aprende como imposible, no porque refiera a una carencia, a un plus inalcanzable o utópico, sino por el exceso que porta.

¿Es posible leer la modernidad en su conjunto –e incluso la política occidental– a partir de la idea de “fuerza de ley” (o de “excepción soberana”)? El problema no es la necesaria copertenencia entre ley y fuerza, como lo indica Derrida en *Fuerza de ley* –a partir de la cual la justicia como performativo puro puede sustraerse a la lógica retributiva del derecho–, en todo caso bien vale como una crítica a los modos en que la historia del derecho ha pensado conjuntamente una historia de la justicia y del derecho penal, del vínculo entre orden y punición. Más problemática es la tesis, si la consideramos junto a otra figura de la pura performatividad, como el *perdón*²⁵. Con Spinoza, lector de Machiavelli y Hobbes, la “resolución” no se da marcando el hiato entre [fuerza-de-] ley y justicia, de un mesianismo sin mesías, de un tiempo fuera del tiempo, sino explorando una temporalidad compleja a partir del vínculo entre memoria y derecho, tiempo inmanente que permite pensar la dimensión constitutivamente no punitiva de las instituciones democráticas.

“Ni olvido, ni perdón”, “memoria y justicia”, pero también “derechos humanos”, son expresiones que resumen una demanda, un modo de composición del derecho colectivo, pero también una experiencia del tiempo y de la democracia que nos compromete a asumir de otra manera la proclamada conflictividad de lo político.

Bibliografía

A.A.V.V. *Los filósofos presocráticos*, vol. I. Barcelona. Planeta De-Agostini-Gredos, 1998.

Agamben, Giorgio, *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia. Pre-textos, 1998.

Bodei, Remo, *Geometría de las pasiones*. México. Fondo de Cultura Económica, 1995.

²⁵ Cf., Derrida, Jacques, *Fuerza de ley*. Madrid. Ténos, 1997; *El siglo del perdón*. Buenos Aires. Ediciones de La Flor, 2003; “Justicia y perdón”. *Derrida en Castellano* [On line]. En http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/justicia_perdon.htm, (marzo 2012).

Cuerpo del Derecho civil romano, a doble texto castellano-latino, publicado por los hermanos Kriegel, con las variantes de las principales ediciones por D. Ildefonso L. García del Corral. Barcelona. Jaime Molinares Editor, 1887.

Derrida, Jacques, *Fuerza de ley*. Madrid. Técnos, 1997.

- *El siglo del perdón*. Buenos Aires. Ediciones de La Flor, 2003.

-“Justicia y perdón”. *Derrida en Castellano* [On line]. En http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/justicia_perdon.htm, (marzo 2012).

Girard, Rene, *La violencia y lo sagrado*. Barcelona. Anagrama, 1983.

Hirschman, Albert, *Las pasiones y los intereses*. México. Fondo de Cultura Económica, 1978.

Hobbes, Thomas, *Leviatán*. Buenos Aires. Colihue (en edición).

Jaquet, Chantal. “El deseo (*desiderium*) de venganza como fundamento del cuerpo político”. Diego Tatián (comp.). *Spinoza. Séptimo coloquio*. Córdoba. Editorial Brujas, 2011.

Lefort, Claude, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris. Gallimard, 1986.

- *El arte de escribir y lo político*. Barcelona. Herder, 2007.

Loraux, Nicole, *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*. Buenos Aires. Katz, 2008.

Maquiavelo, Nicolás, *Discursos a la primera década de Tito Livio*. Madrid. Alianza, 2000.

Montaigne, Michel, *Ensayos*. III Vol. Buenos Aires. Ediciones Orbis, 1984.

Rinesi, Eduardo, *Política y tragedia*. Buenos Aires. Colihue, 2003.

- *Las máscaras de Jano. Notas sobre el drama de la historia*. Buenos Aires. Gorla, 2009.

Schmitt, Carl, *El Leviathan, en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Buenos Aires. Struhart & Cia, 1990.

Spinoza, Baruch, *Tratado Político*. Madrid. Alianza, 1986.

Spinoza, Baruch, *Ética*. Madrid. Alianza, 1996.

Spinoza, Baruch, *Correspondencia*. Madrid. Alianza, 1988.

Torres, Sebastián, “Contingencia, conflicto y temporalidad en Machiavelli”, en M. Vatter y M. Ruiz Stull (Edit.). *Política y acontecimiento*. Chile. Fondo de Cultura Económica, 2011.

Torres, Sebastián, “Spinoza y la venganza. Notas sobre « El deseo (*desiderium*) de venganza como fundamento del cuerpo político» de Chantal Jaquet, en Diego Tatián (comp.). *Spinoza. Séptimo coloquio*. Córdoba. Editorial Brujas, 2011.

Torres, Sebastián, “Materialismo y política: el encuentro Machiavelli-Spinoza”, en Tatián, Diego (Comp.). *Spinoza. Octavo Coloquio*. Córdoba. Editorial Brujas, 2012 (en preparación).